

لٹو۔ اشتراوس

روانشناسی استبداد

ترجمہ دکتہ محمد حسین سروری



卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

卷之三

۲۰۰۰ تومان

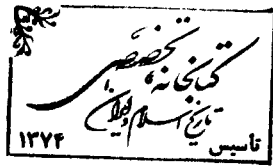
ISBN 964-351-074-3



9 789643 510749



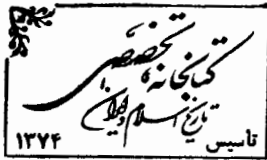
مؤسسه انتشارات نگاه



روانشناسی استبداد

لئو - اشتراوس

روانشناسی استبداد



ترجمه:

محمد حسین سروری

مؤسسه انتشارات نگاه

تهران - ۱۳۸۱

اشتراوس، لئو، ۱۸۹۹ - ۱۹۷۲. Strauss, Leo

روانشناسی استبداد (هیرون یا مبحث استبداد) / لئو - اشتراوس؛

ترجمه محمدحسین سروری. / تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۱، ۲۱۲ ص.

ISBN: 964 - 351 - 074 - 3

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: On tyranny, an interpretation of Xenophon's Hiero.

۱. گزنفون، قرن ۴ ق.م. Xenophon. هیرون - نقد و تفسیر. ۲. کوژو، الکساندر،

۱۹۰۲ - ۱۹۶۸. Kojeve, Alexandre. ۳. علوم سیاسی - فلسفه. ۴. استبداد.

الف. گزنفون، قرن ۴ ق.م. Xenophon. هیرون. شرح. ب. سروری، محمدحسین،

۱۳۱۰ - ، مترجم. ج. عنوان. د. عنوان: هیرون. شرح.

الف ۵۹/۵۹۳۴۴۳۳۳۳۳ ۳/۸۸۸ ۱۳۸۱

۱۷۶۸۵ - ۸۰م

کتابخانه ملی ایران

مؤسسه انتشارات نگاه

روانشناسی استبداد

(هیرون یا مبحث استبداد)

نوشته لئو - اشتراوس

ترجمه محمدحسین سروری

چاپ اول: ۱۳۸۱؛ لیتوگرافی: علم و هنر؛ چاپ: نوبهار؛ شمارگان: ۳۰۰۰

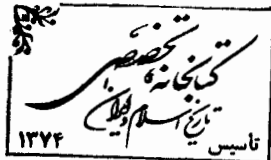
شابک: ۳ - ۰۷۴ - ۲۵۱ - ۹۶۴ ISBN: 964 - 351 - 074 - 3

دفتر مرکزی: خیابان ۱۲ فروردین، شماره ۲۱۵، طبقه سوم، تلفن: ۶۴۶۶۹۴

فروشگاه: خیابان ۱۲ فروردین، شماره ۲۱۵، طبقه همکف، تلفن: ۶۴۸۰۳۷۹

فهرست مطالب

۷ هیرون یا مبحث استبداد
۴۱ درباره استبداد
۵۱ طرح مسأله
۵۵ عنوان و فرم
۶۳ فرم مکالمه
۱۱۵ آموزش استبداد
۱۳۵ دو شیوه زندگی
۱۵۹ لذت و فضیلت
۱۷۷ قانون و فضیلت
۱۸۳ استبداد و حکمت
۲۴۷ نتیجه و تحلیل نهایی
۳۰۹ آثار دیگر مترجم



هیرون یا مبحث استبداد

سیمونید حکیم و شاعر روزی به نزد هیرون مستبد رفت. چون هردوی آنان کاری نداشتند که انجام دهند و در حال استراحت بودند؛ سیمونید به او گفت: هیرون، آیا دلت می‌خواهد درباره پرسشی که طبیعتاً تو پاسخ آن را بهتر از من می‌دانی، توضیح کاملی به من بدهی؟

هیرون: «این چه سؤالی است؟ چگونه می‌توانم بهتر از تو که مرد دانشمندی هستی به این پرسش پاسخ بدهم؟»

سیمونید: «می‌دانم که تو پیشتر یک فرد عادی بودی ولی حالا یک فرمانروای مستبد هستی؛ بنابراین، طبیعی است که به دلیل برخورداری از هردو موقعیت و آشنایی با آنها، بهتر از من بدانی چه تفاوتی بین زندگی، شادی و غم‌های یک مستبد و یک فرد عادی وجود دارد؟»

هیرون: «چرا تو که اکنون یک فرد عادی هستی، تا کنون به من نگفته بودی که در زندگی یک فرد عادی چه می‌گذرد؟ چون اگر چیزی در این باره می‌گفتی، فکر می‌کنم که خیلی خوب می‌توانستم تفاوت بین وضعیت‌های مزبور را به تو نشان بدهم.»

سیمونید: «هیرون، من فکر می‌کنم متوجه شده باشم که افراد عادی بدون شک احساس شادی و غم می‌کنند، مناظر محیط اطراف را با چشم می‌بینند،

صداها را با گوش می‌شنوند، بوها را با بینی بو می‌کنند، خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها را با دهان می‌خورند و در مورد عشق‌بازی هم، همگی می‌دانیم بدون شک به چه ترتیب و چگونه آن را انجام می‌دهند. گمان می‌کنم که ما، سرما، گرما، سختی، نرمی، سنگینی و سبکی را با تمام جسم خود احساس می‌کنیم و در نتیجه، یا حالت لذت و خوشی، یا حالت درد و رنج به ما دست می‌دهد. دربارهٔ خیر و شر، گاهی فقط به وسیلهٔ نفس یا روح احساس خوشی یا درد به ما دست می‌دهد و گاهی توسط روح و جسم باهم. دربارهٔ خواب که سبب لذت و آرامش ما می‌شود، تصوّر می‌کنم متوجه آن شده باشم، ولی چگونه و به چه وسیله و کی، در این مورد تصوّر این است که آگاهی‌ای نداشته باشم. و بدون شک در این مطلب هیچ چیز تعجب‌آوری وجود ندارد، زیرا احساس‌هایی که در حالت بیداری به ما دست می‌دهند واضح‌تر و روشن‌تر از احساس‌هایی هستند که در حالت خواب پدید می‌آیند.

هیرون: «خیلی خوب! سیمونید. نمی‌توانم بگویم چگونه یک مستبد ممکن است احساس دیگری داشته باشد، با توجه به این که دست کم تا این لحظه نمی‌دانم آیا بین طرز زندگی یک مستبد و یک فرد عادی تفاوتی وجود دارد یا نه؟»

سیمونید: «خیلی خوب! اختلاف این دو نفر، مربوط به این امر است: مستبد با هریک از حواس خود لذت‌های خیلی بیشتری را احساس می‌کند، در حالی که ناراحتی‌اش خیلی کمتر است.»

هیرون: «این‌طور نیست سیمونید. بدان که خلاف آن وجود دارد. مستبدان خیلی کمتر از افراد عادی از زندگی عادی و متعادلی برخوردارند، احساس شادی و لذت می‌کنند، در حالی که مستبدان با غم‌های بیشتر و بزرگتری دست به‌گریبان هستند.»

سیمونید: «این حرف تو باور کردنی نیست. در حقیقت، اگر جریان به این

صورت است که تو می‌گویی، پس چگونه شمار زیادی از انسان‌ها که در میان آنان افراد شایسته‌ای هم وجود دارد، داوطلب کسب مقام استبداد می‌شوند. چگونه است که همه کس نسبت به مستبدین حسادت می‌ورزند؟».

هیرون: «سوگند به زئوس^۱، که آنان به دلیل سادگی و بی‌تجربگی است که شیفته این مقام - استبداد - می‌باشند. من سعی خواهم کرد که این موضوع را برای تو روشن کنم. اول، از حس بینایی، که خودت در ابتدا آن را مطرح کردی شروع می‌کنم.

در وهله‌ی اول؛ مناظر و دیدنی‌هایی است که با چشم مشاهده می‌کنیم. هروقت با خود می‌اندیشم پی می‌برم که مستبدان، نوعی احساس حقارت دارند. در حقیقت، در هر جایی چیزهایی وجود دارد که به دیدنش می‌ارزد و شایان تماشا کردن و دیدن است. تمام این چیزها باعث می‌شوند که مردم به دلیل وجود چیزهای تماشایی و تشریفات مجلل و باشکوه مذهبی، به شهرها و جاهایی بروند که به نظر می‌رسد آن‌چه بیشتر تماشایی‌تر است در آن شهرها برای تماشاچیان جمع‌آوری و فراهم شده است.

خود مستبدان به هیچ‌رو در فکر این چنین سفرهای تفریحی و سرگرم‌کننده نمی‌باشند. در واقع، به نظر آنان، به دور از دوراندیشی است که به جایی بروند که در آن‌جا، نباید قوی‌تر از دیگران بود و نیز به جایی بروند که به نفع مردم آنجا نیست که اختیار امور خود را به دیگران بسپارند و خود به سفر بروند. حقیقت این است که مستبدان ضمناً هراس دارند که هم از اریکه‌ی قدرت به پائین کشیده شوند و هم این‌که قادر نباشند از کسانی که به ایشان ضرر و زیان رسانده‌اند و نسبت به آنان مرتکب خطا می‌شوند، انتقام بکشند. با این وصف، شاید به نوبه‌ی خودت خواهی گفت: اما، با توجه به آن‌چه به نظر می‌رسد، لذت

۱.. Zeus، خدای خدایان اساطیری در یونان باستان. م.

و خوشی آنان درست به همان صورتی است که به مستبدان دست می‌دهد، حتی اگر در اقامتگاه خود باشند. «آری، سیموند، سوگند به زئوس که لذت و خوشی فراوانی در جهان وجود دارد ولی مقدار کمی نصیب مستبدان می‌شود؛ به بیان دیگر، آن را به مستبدان به بهای گران می‌فروشند؛ تا آنجا که کسانی که ادارشان می‌کنند چیزهای بی‌ارزشی مشاهده کنند مدعی هستند بعد از برخورداری از آنها در مدت بسیار کمی بلافاصله ترکشان کنند، بعلاوه این که همان افراد در تمام عمرشان از کسی چنین احساسی دریافت نمی‌کنند.»

سیمونید: «اگرچه در مورد مشاهده‌ی مناظر و دیدنی‌ها در وضعیت نامطلوبی هستید، اما از لحاظ شنوایی بی‌شک دارای امتیازی می‌باشید زیرا آن چه با لذت تمام شنیده می‌شود، مثلاً تحسین و تمجید است، چیزی که هرگز از آن بی‌نصیب نمی‌مانید. در واقع، تمام اطرافیان شما، هرچه را که می‌گویید و هرچه را که انجام می‌دهید، یعنی تمام گفتار و کردار شما را تحسین و تمجید می‌کنند، برعکس، آن چه را شنیدنش از هر چیزی ناراحت‌کننده‌تر است — مثلاً توهین و تحقیر — هرگز نمی‌شنوید. در حقیقت، هیچ‌کس حاضر و قادر نیست در حضور یک مستبد، از او عیب‌جویی کند و به او تهمت بزند.»

هیرون: «فکر می‌کنی کسانی که از یک مستبد عیب‌جویی نمی‌کنند و به او تهمت نمی‌زنند، چه لذت و رضایت خاطری را برای او فراهم می‌کنند؛ در حالی که مطمئناً می‌دانیم که کسانی که در حضور مستبد حرفی نمی‌زنند و به اصطلاح مهر سکوت بر لب می‌زنند، چه افکار و خیالات بدی را علیه او در سر می‌پروراندند، یا این که فکر می‌کنی کسانی که یک مستبد را تحسین می‌کنند و به مدح و ستایش او می‌پردازند — در حالی که او از این مدّاحی چالپوسانه آنان نگران و دلخور است — چه لذتی برای او فراهم می‌کنند؟»

سیمونید: «سوگند به زئوس، هیرون، نکته‌ای درست را بیان کردی. بدون شک در این مورد کاملاً به شما حق می‌دهم؛ تحسین و تمجید آزادمردترین

مردم، مطلوب‌ترین و دلنشین‌ترین تحسین و تمجیدها به شمار می‌رود؛ اما این موضوع هم هست که هرگز نخواهی توانست به هیچ‌کس و هیچ فردی اطمینان داشته باشی. ضمناً بدان و آگاه باش که غذاهایی که ما افراد عادی به عنوان خوراکی‌های مختلف می‌خوریم، هیچ‌گونه لذتی برای ما فراهم نمی‌کنند.

هیرون: «سیمونید، من حقیقتاً می‌دانم چه چیزی باعث می‌شود که افراد عادی تصور کنند که لذتی که ما از خوردن و آشامیدن به دست می‌آوریم بیش از لذتی است که به آنان دست می‌دهد: این‌گونه افراد تصور می‌کنند که احساس لذت و خوشی حاصل از خوردن غذاهایی که در خانه‌ی ما طبخ می‌شود بیشتر از غذاهایی است که در خانه آنان طبخ می‌شود. این، در واقع، همان چیزی است که به طور عادی و متعارف از مفهوم لذت حاصل می‌شود. این همان دلیلی است که سبب می‌شود همه کس، به جز مستبدین، با خوشحالی تمام در انتظار روزهای جشن و سرور باشند. زیرا سفره‌ی آنان همیشه پر از انواع غذاهای لذیذ و فراوان و رنگارنگ است. از این‌رو، در روزهای جشن و سرور، هیچ چیز اضافی در سفره‌ی آنان دیده نمی‌شود. به این ترتیب در وهله‌ی اول به خاطر شیرینی و دلنشینی خود حالت انتظار است که مستبدین در مقایسه با افراد عادی، نوعی احساس حقارت دارند. من خیلی خوب می‌دانم که تجربه‌ی شخصی خودت هم نشان داده، و آموخته‌ای، که هرچه مقدار غذاهای مصرفی بیشتر و بیشتر باشد، به همان نسبت نیز سیری زودتر حاصل می‌شود، در نتیجه، درباره‌ی آن چه به طول مدّت لذت و خوشی مربوط می‌شود، کسی که انواع و اقسام غذاهای مختلف صرف می‌کند، در مقایسه با کسانی که یک رژیم غذایی ساده و بدون افراط و تفریط دارند، نشان می‌دهد که در واقع، نوعی احساس حقارت می‌کند.»

سیمونید: «ولی سوگند به زئوس، تا موقعی که اشتها اجازه بدهد، لذت و خوشی کسانی که غذاهای لذیذ و گران قیمت صرف می‌کنند خیلی بیشتر از کسانی

است که از غذاهای ساده و معمولی استفاده و تغذیه می‌کنند».

هیرون: «سیمونید، فکر نمی‌کنی که هربار که از یک چیز لذت زیادی عاید کسی شود، به همان اندازه هم نوعی میل شدید نسبت به آن احساس می‌کند؟».

سیمونید: «کاملاً درست است».

هیرون: «بنابراین ملاحظه می‌کنی که مستبدین از خوردن غذاهایی که برای آنها تهیه شده است بیشتر احساس لذت می‌کنند تا افراد عادی که امکان خوردن چنین غذاهایی برای آنان فراهم نیست؟».

سیمونید: «نه، سوگند به زئوس، بعید است که چنین باشد. حتی می‌خواهم بگویم با توجه به احساسی که این غذاها ممکن است در افراد ایجاد کنند، بیشتر سبب انزجار و تنفر آنها می‌شود».

هیرون: «خیلی خوب! پس تو شاهد این همه چاشنی‌های مختلفی که در غذای مستبدین مصرف می‌شود، از قبیل چاشنی‌های تند، پرادویه، ترش و شیرین و چیزهای دیگری از این نوع بوده‌ای؟».

سیمونید: «بارها شاهد بوده‌ام و به نظر من، تمام آنها بدون کوچکترین شک و تردیدی کاملاً برخلاف طبیعت انسان می‌باشند».

هیرون: «پس آیا گمان می‌کنی که این غذاها چیزی غیر از امیال یک ذائقه‌ی ضعیف و فاسد باشند؟ در واقع، من بنابر باور خویش کاملاً می‌دانم که کسانی که با میل غذا می‌خورند — و خودت هم بدون شک این را می‌دانی — به هیچ‌رو نیازی به این چیزها ندارند».

سیمونید: «بی‌شک به خاطر این عطرهایی که خودتان را با آنها معطر می‌کنید، فکر می‌کنم کسی که به شما نزدیک می‌شود بیش از خودتان از آن لذت می‌برد؛ درست مثل بوهای زننده که معمولاً کسی که غذاهای مختلف خورده است آنها را احساس نمی‌کند، بلکه کسانی که به او نزدیک می‌شوند آنها را احساس می‌کنند».

هیرون: «کاملاً همین طور است و من درباره‌ی غذاها می‌خواهم بگویم که کسی که هر روز از همه نوع غذا برخوردار است هیچ‌کدام را با میل و اشتها نمی‌خورد؛ ولی کسی که از غذای معینی محروم است، کسی است که اگر چنین غذایی در اختیارش بگذارند با میل و رغبت هرچه تمامتر خود را از آن سیر می‌کند.»

سیمونید: «شاید تنها لذایذ و خوشی‌های عاشقانه است که در شما احساس استبداد را ایجاد می‌کند، زیرا وقتی این احساس در شما به وجود آمد هرچیز بسیار زیبایی را که می‌بینید، امکان برخورداری از آن و دسترسی به آن را دارید.»

هیرون: «دقیقاً به نکته‌ای اشاره کردی که در حقیقت از آن لحاظ، در مقایسه با افراد عادی، بیشتر، نوعی احساس حقارت می‌کنیم. در واقع، این موضوع در وهله‌ی اول مسأله‌ی ازدواج است. نخستین نوع آن، ازدواج یک مرد با دختری از یک خانواده‌ی ثروتمندتر و با نفوذتر و قدرتمندتر از خانواده او است، و به عنوان زیباترین چیز تلقی می‌شود و می‌تواند برای شوهر افتخاری توأم با لذت و خوشی فراهم سازد. نوع دوم، ازدواج بین افراد هم‌سطح است. اما پیوند زناشویی با خانواده‌ای که وضعیّت نامطلوب دارد، اصولاً افتخاری ندارد و امتیاز تلقی نمی‌شود.

پس، مگر اینکه مستبد با یک زن بیگانه و غریبه‌ای ازدواج کند، باید الزاماً پیوند ازدواج با خانواده‌ای به‌بندد که نسبت به او خانواده‌ی پائین‌تری باشد، به طوری که به نظر او از این پیوند به هیچ‌رو احساس رضایت خاطری به دست نیاید. به علاوه، خدماتی که مغرورترین زن‌ها انجام می‌دهند نامطلوب‌ترین آنها به حساب می‌آید. اما خدماتی که بردگان انجام می‌دهند، در شرفیابی به حضور شما، به هیچ‌رو موجبات رضایت خاطر شما را فراهم نمی‌کند؛ ولی اگر این جماعت مرتکب خطا و اشتباه کوچکی شوند، خشم و ناراحتی شدیدی را

در شما برمی‌انگیزانند. اما اگر مطلب مربوط به لذّاتی باشد که افراد محبوب برای ما فراهم می‌کنند، باز هم مستبدّ احساس لذّت و شادی کمتری، در مقایسه با لذّات تولید نسل، می‌کند. در هر حال لذّایذی که همراه با عشق می‌باشند از نوعی جذّابیت ویژه برخوردارند که بدون شک از آن آگاه هستیم. اما عشق، آن احساسی است که غالباً به ندرت در قلب یک مستبدّ منزل می‌کند. شادی و سرور موجود در عشق، حاصل و ناشی از جستجوی لذّات حاضر و آماده نمی‌باشد، بلکه در جستجو برای لذّات به دست نیامده است. مردی که نداند تشنگی چیست و اصولاً تشنه نباشد، از نوشیدن چیزی احساس لذّت نمی‌کند، و به همین سان، کسی که از عشق غافل باشد و نداند عشق چیست از دلپذیرترین لذّت‌ها غافل است.»

سیمونید در حالی که می‌خندید به او پاسخ داد:

«چه می‌گویی هیرون؟ باور داری که عشق به افراد محبوب در روح یک مستبدّ ایجاد نمی‌شود؟ پس چگونه است که دایلوکوس^۱ را — ملقب و معروف به «بسیار زیبا» — دوست داری؟».

هیرون: «سوگند به زئوس، سیمونید، آن‌چه بیشتر مورد نظر من است، آن لطف و صفای حاضر و آماده‌ای نیست که فکر می‌کنم از وجود او به دست آورم، بلکه لطف و صفایی است که دسترسی به آن چندان به مستبدّ مربوط نمی‌شود. همان‌طور که می‌دانی، من دایلوکوس را دقیقاً به این خاطر دوست دارم که طبیعت بدون شک انسان را مجبور می‌کند از کسانی که زیبا هستند انتظاری داشته باشد. ولی آن‌چه من می‌خواهم به دست آورم، محبّت و صمیمیت او و رضایت خاطر او است که شدیداً خواستار آن هستم؛ من براین باورم که محبّت را باید با طیب خاطر، یعنی با تمام وجود، عرضه کرد، نه اینکه

با زور و از راه جبر آن را به دست آوریم. در حقیقت گرفتن چیزی از دست دشمن که برخلاف میل او باشد به نظر من، بهترین چیز در دنیاست؛ ولی در مورد افراد محبوب، تصوّر می‌کنم که لطف و مرحمت‌هایی که به طیب خاطر و به میل خود ابراز می‌کنند مطلوب‌ترین و شیرین‌ترین چیزها است. مثالی می‌آورم. وقتی معشوق با شما معامله به مثل می‌کند، در نگاه‌هایش، در سوالاتش، در جواب‌هایش نوعی ظرافت و لطافت مشاهده و احساس می‌شود و حتی در مشاجرات و بگو‌مگوهایش نیز نوعی لطافت و ظرافت و جذبه‌ی فوق‌العاده‌ای به چشم می‌خورد. ولی حظّ و لذّت از افرادِ محبوبی که به ظرافت و ملاحظت خود می‌نازند، به نظر من، بیشتر به نوعی شبیه رفتار دزدان دریایی است تا عشق و عاشقی. هم‌چنین، یک دزد دریایی از این که از دشمن خود غنیمتی بگیرد و از ضرر زدن به او احساس لذّت و رضایت خاطر می‌کند. اما وقتی کسی از کسی خوشش بیاید و او را دوست بدارد و از اذیت و آزار او لذّت ببرد، وقتی کسی نسبت به کسی احساس محبت داشته باشد، اگر کسی به محبوب او دست بزند و او را ذلّه کند، آیا از همان موقع، نوعی بدبختی بزرگ و اسف‌انگیزی دام‌گیرش نمی‌شود؟ واقعیت این است که یک فرد عادی، وقتی معشوق وی به او روی خوش نشان داد بدون شک، بی‌درنگ احساس می‌کند که در سایه مهر و محبت است که محبوبش تسلیم خواسته‌هایش می‌شود و این حالت برایش فوق‌العاده مطلوب و مطبوع جلوه می‌کند؛ زیرا یک فرد عادی می‌داند که معشوق هیچ جبر و فشاری نمی‌شود؛ اما یک فرد مستبد هرگز نمی‌تواند تصوّر کند که کسی نسبت به او محبتی دارد و به او عشق می‌ورزد. منظورم را می‌فهمی، در واقع می‌دانیم که کسانی که در سایه ترس و وحشت تسلیم می‌شوند، هر قدر بتوانند وانمود می‌کنند که نسبت به مستبد محبت دارند و به او عشق می‌ورزند. وانگهی هیچ‌کس بیش از آنهایی که وانمود می‌کنند مستبدین را دوست دارند بر سر راه آنان دام نمی‌گسترند.

۲

سیمونید: «خیلی خوب! این چنین به نظر می‌رسد که در باور من، این حداقل آن چیزی است که تو می‌گویی. به عقیده‌ی من، عده‌ی زیادی هستند که سعی می‌کنند خود را انسان بنمایانند و نیز به خواست خویش، خویشتن را از خوراک‌ها و نوشیدنی‌ها و چیزهای تماشایی محروم می‌کنند، حتی از لذات عاشقانه هم چشم‌پوشی می‌نمایند. ولی در هر حال، آن‌چه که برتری و بلندپایگی چشمگیر شما در افراد عادی ایجاد می‌کنند اینهاست: شما برنامه‌های وسیعی دارید و آنها را به سرعت به اجرا درمی‌آورید؛ به اندازه کافی دارای چیزهای اضافی هستید، اسب‌های اصیل و فوق‌العاده در اختیار دارید؛ علائمی روی سپر دارید که از زیبایی فوق‌العاده‌ای برخوردارند؛ لباس‌های فاخر و بسیار نفیسی برای زنان خود فراهم می‌کنید؛ خانه‌های فوق‌العاده قشنگ و عالی و پر از گران‌قیمت‌ترین مبل‌ها را دارید؛ افزون بر آن، خدمتگزارانی بزرگ‌منش و سرشناسی دارید که استعدادهای چشمگیر دارند. شما شایسته‌ترین فردی هستید که می‌توانید به دشمنان خود ضربه بزنید و در عین حال به دوستانتان خدمت کنید.»

هیرون: «خیلی خوب! اگر مردم اجازه بدهند که حکومت ظلم و استبداد از آنان کاملاً سوءاستفاده کند، من اصلاً تعجب نخواهم کرد، زیرا این امر درست همان چیزی است که مستبد می‌خواهد، به نظر من، بداند آیا مردم خوشبخت هستند یا بدبخت. از این‌رو حکومت استبدادی در مواردی که به ثروت و دارایی مربوط می‌شود، و مردم هم ارزش زیادی برای آن قائلند، آن را به راحتی در اختیار همگان می‌گذارد تا آن را ببینند؛ در مورد کیفرها هم باید گفت که در قلب و روح مستبدین است که آنها را پنهان می‌کند، یعنی درست در جایی که خوشبختی و بدبختی قرار دارند و خوشبختی و بدبختی

مردم هم در همان جا است. بدین سان، همان طوری که پیشتر گفتم، هرچند که این مطلب از نظر مردم عوام و عادی مفهوم واقع نشود و متوجه آن نشوند، اصلاً تعجب نمی‌کنم. ولی این که خود شما هم متوجه آن نبوده و نبودید، شما که طوری وانمود می‌کنید که اغلب چیزها را با عقل و درایت خود بهتر از چشمتان می‌بینید، همان چیزی است که به نظر م تعجب آور است. به عقیده من، که این مورد را تجربه کرده‌ام و آن را به خوبی می‌شناسم، سیمونید، آن را برای تو بیان می‌کنم: مستبدان عاری از هر نوع خیر هستند و در عوض از بیشترین نوع شرها برخوردارند.

اگر به طور مثال، صلح به عنوان والاترین چیزی برای بشریت تلقی شود، آن کسی که کمتر از آن استفاده می‌کند، همانا مستبدان هستند، و اگر جنگ شر بزرگی است، مستبدان کسانی هستند که بزرگترین سهم را از آن دارند. در وهله اول، در حقیقت افراد عادی یا مردم عوام، به شرطی که وطن‌شان درگیر جنگ نباشد، قادرند به هرجایی که می‌خواهند بروند، بی آنکه از کشته شدن بیم داشته باشند؛ در حالی که مستبدان، برعکس، در همه‌جا طوری رفتار می‌کنند که گویی در سرزمین دشمن به سر می‌برند. آن‌چه که دست‌کم مطمئناً وجود دارد، این است که مستبدان تصور می‌کنند ضرورت دارد که تمام عمر مسلح باشند و همیشه افراد مسلحی را همراه خود داشته باشند. حتی اگر برای افراد عادی چنین پیش بیاید که به کشور خود باز می‌گردند، احساس امنیت می‌نمایند. برعکس، وقتی مستبدان به کشورشان باز می‌گردند، مثل این است که به وسیله تعداد زیادی از دشمنان خود محاصره شده‌اند. افزون بر آن، اگر یک دشمن قوی به شهر حمله کرد، اگر مردم در سنگرها نباشند احساس می‌کنند که جان‌شان در خطر است؛ ولی همین مردم اگر در سنگرها باشند، حتی برای یک‌بار، احساس می‌کنند که کاملاً در امن و امان هستند. برعکس، وقتی یک مستبد، حتی به خانه‌اش می‌رود، باز هم احساس امنیت نمی‌کند.

البته می‌دانی که این بیم از آنجا ناشی است که مستبدین تصوّر می‌کنند که باید بیش از همه، از مراقبین خود بترسند. مطلب دیگر این است که مردم عوام، خواه پس از یک قرارداد ترک مخاصمه و خواه در پی صلح و آشتی، شاهد خاتمه‌ی جنگ بین دو طرف درگیر جنگ هستند. اما مستبدین، برعکس، هرگز با کسانی که ظلم و ستم آنها را تحمل می‌کنند میانه‌ی خوبی ندارند؛ یک مستبد هرگز نمی‌تواند به قرارداد ترک مخاصمه اعتماد کند. علاوه بر آن، همان‌گونه که می‌دانی جنگ‌هایی وجود دارد که میان دولت‌ها درگیر می‌شود و جنگ‌هایی نیز هست که مستبدین با مردمی که بازور مطیع و رام شده‌اند به راه می‌اندازند. طبیعتاً تمام معایب و نارسایی‌هایی که در جنگ بین دولت‌ها وجود دارد، در این نوع جنگ که مستبد به راه می‌اندازد نیز وجود دارد. در حقیقت، در هر موردی باید مسلح بود، مواظب مراقبین خود بود و با خطرات مواجه شد؛ و اگر شکست سبب بدبختی شد، سبب همه ناراحتی‌های مختلف برای همه کس می‌شود. بنابراین، تا اینجا، این دو جنگ مثل هم هستند و فرقی ندارند. ولی رضایت‌خاطری که مدافعین یک شهر در مقابل سایر شهرها به دست می‌آورند شامل مستبدین نمی‌شود و این احساس خشنودی در آنان وجود ندارد. در نتیجه، وقتی هریک از افراد کشور که نسبت به میهن خویش وظایفی دارند در جنگی بر دشمنان خود پیروز شوند و برتری داشته باشند، خوشحالی و شور و شغفی که از فراری دادن و منهزم کردن دشمنان احساس می‌کنند، شادمانی‌شان از کشتن دشمنان، احساس غروری که از دلاوری و شجاعت‌شان به آنان دست می‌دهد، پیروزی درخشانی که به این طریق به دست می‌آورند و لذتی که از تصوّر افزایش اقتدار ملی و قدرت میهن خود به آنها دست می‌دهد، غیرقابل توصیف است: هرکسی وانمود می‌کند که در بهتر کردن طرح عملیات نظامی شرکت داشته است؛ تعداد زیادی از دشمنان را کشته است. پیدا کردن افرادی که تاحدّ پیروزی درخشانی پیش نرفته باشند و

ادّعی این که آنقدر دشمن کشته که در واقع بیش از تعداد کل کشته‌شدگان بوده، و کسب پیروزی بزرگ امر جالبی به نظرشان می‌رسد، مشکل است. برعکس، وقتی یک مستبدّ درباره‌ی بعضی‌ها نگرانی‌هایی دارد یا این که وقتی متوجه می‌شود بعضی‌ها واقعاً علیه او توطئه می‌کنند و آنان را اعدام می‌کند، مطمئن است که این کار باعث افزایش قدرت دولت نمی‌شود؛ می‌داند که تعداد افرادش و در واقع همان هوادارانش تقلیل خواهد یافت و نمی‌تواند از نتیجه‌ی کار خود راضی باشد و از عملکرد خود احساس سربلندی نماید. ولی تا جایی که ممکن است، از شدت بحران می‌کاهد و در ضمن چنین اقدامی، از این که مرتکب بی‌عدالتی شده است، از خود دفاع می‌کند. به این ترتیب، خودش تصوّر نمی‌کند که رفتارش نادرست و غیرمنطقی است. پس از این که تمام کسانی که از آنها می‌ترسید محو و نابود شدند، به جای این که از این وضعیت احساس رضایت خاطر و آرامش خیال بیشتری داشته باشد، احتیاط بیشتری به خرج می‌دهد. بنابراین، همان‌گونه که پیشتر گفتم، یک مستبدّ فقط از جنگ دفاع می‌کند [و نه از صلح] .»

۳

هیرون به سخنانش ادامه داد: «در عوض، در مورد دوستی و صمیمیت، یک مستبدّ دقیقاً به همان طریقی عمل می‌کند که سایر مستبدّین. اما در وهله‌ی اوّل باید دید که آیا دوستی و صمیمیت برای مردم یک خیر والا به شمار می‌رود؟ وقتی کسی مورد محبت قرار می‌گیرد، آیا این ابراز محبت واقعیت ندارد؟ کسانی که یک چنین فردی را دوست دارند از مشاهده‌ی او در کنار خود، و نیز از این که خدمتی برای او انجام بدهند، احساس لذّت و رضایت خاطر می‌کنند، از غیبت و فقدان او احساس تأسف و ناراحتی می‌کنند؛ و وقتی او بازمی‌گردد، با شور و شوق فراوان به استقبالش می‌روند؛ از خوشحالی و

خوشبختی او کاملاً احساس لذت می‌کنند و اگر ببینند گرفتار ناراحتی شده است به کمک او می‌شتابند. خود دولت‌ها نیز بی‌شک فراموش نمی‌کنند که دوستی و محبت، بزرگترین و دلپذیرترین و والاترین خیر و سعادت برای بشریت به شمار می‌آید. آن چه یقین است، دست کم این است که بر طبق رویه و عرف تعداد زیادی از کشورها، زناکاران تنها افرادی هستند که بی‌آنکه جرمی مرتکب شده باشند، مشمول کیفر مرگ می‌شوند، و بی‌تردید به این دلیل که تصور می‌شود عمل زنا باعث می‌شود که به احساس عاطفی زنان نسبت به شوهرانشان لطمه وارد آید. چرا که در حقیقت وقتی زنی تصادفاً نظر مرد دیگری را جلب کرد، شوهر یک چنین زنی اگر در هر حال به نظرش برسد که مهر و محبت همسرش نسبت به او دست نخورده و ثابت باقی مانده است، ارزش و اعتبار بیشتری برای مهر و محبت او قائل خواهد شد. من براین باورم که اگر مورد محبت یک فرد قرار گیرم، آن را به عنوان یک سعادت بسیار بزرگ به شمار می‌آورم، زیرا هر نوع خیرخواهی به راستی ثمره همان احساس محبتی است که ما نسبت به کسی داریم که او را دوست می‌داریم و این احساس خیرخواهی از خدایان و از مردان ناشی می‌شود.

و حالا این خیر و سعادت بسیار ارزنده — مهر و محبت نسبت به دیگران — همان چیزی است که مستبدین بیش از سایر افراد انسانی از آن محرومند. اگر می‌خواهی مطمئن باشی، سیمونید، که من حقیقت را می‌گویم، همه چیز را به همین صورت مجسم کن. آیا حقیقت ندارد که بزرگترین محبت‌ها همانا محبت والدین به فرزندان، فرزندان به والدین، برادران نسبت به یکدیگر، زنان نسبت به شوهران و دوستان نسبت به دوستان است؟ خوب! پس، اگر فکر کنی، متوجه خواهی شد که این نوع مهر و محبت‌ها در مورد عوام خیلی قوی‌تر و شدیدترند؛ ولی در میان مستبدان، بسیاری را پیدا خواهی کرد که فرزندان خود را به کشتن داده‌اند و بسیاری که به دست فرزندان خود کشته شده‌اند؛

بسیاری از برادران که همدیگر را به خاطر کسب قدرت استبدادی کشته‌اند، هم‌چنین بسیاری از مستبدین، زنان یا دوستان خود را با این تصوّر و خیال به قتل رسانده‌اند و قربانی کرده‌اند که آنان محبوب دیگران بوده‌اند. با این اوصاف، چگونه کسانی که تا این اندازه مورد نفرت افرادی هستند که طبیعت بر سر راهشان قرار می‌دهد و قانون حکم می‌کند آنها را بیشتر دوست بدارند، آیا باید تصوّر کنند که کس دیگری، حداقل آنها را دوست دارد؟»

۴

هیرون در ادامه‌ی سخنانش گفت: «از طرف دیگر، چگونه کسی که اعتماد چندانی ندارد، در رابطه با خیر اعلیٰ از هیچ امتیازی محروم نمانده است؟ در حقیقت، کدام جامعه‌ی فاقد اعتماد و اطمینان دوجانبه جامعه‌ی ایده‌آلی است؟ کدام صمیمیت بدون اعتماد و اطمینان متقابل میان زن شوهر، از جاذبه و گیرایی برخوردار است؟ کدام خدمتگزاری که به او اعتماد نمی‌کنند، می‌تواند خدمتگزار مطمئن و خوبی باشد؟ خیلی خوب! پس این روابط مبتنی بر اعتماد میان افراد، همان چیزی است که مستبد فاقد آن است. در واقع، مستبد بدون آنکه اعتماد و اطمینانی به خوراکی‌ها و آشامیدنی‌های خود داشته باشد زندگی می‌کند. افزون بر آن، حتی قبل از اینکه نوبری آنها را به خدایان تقدیم کند، به خدمتگزاران خود دستور می‌دهد اول آنها را بچشند، زیرا اعتماد نمی‌کند و می‌ترسد از این که، حتی در آن چه می‌خورد و در آن چه می‌آشامد، سمّی ریخته شده باشد.

از طرف دیگر، وطن هم برای سایر افراد انسانی بسیار عزیز و گرامی است. افراد یک کشور بی‌آنکه خواستار مزد و اجری باشند، در برابر بردگان و هم‌چنین در برابر جانیان، از یکدیگر مراقبت می‌کنند، تا هیچ فردی از افراد کشور در اثر مرگ ناشی از اِعمال زور، یعنی زیر شکنجه، نمیرد. در طریق

احتیاطات آنقدر پیش رفته ایم که، در بسیاری از کشورها، قانونی وضع شده که بر طبق مُفاد آن، حتی کسی که با قاتلی رفت و آمد دارد نباید پاک و بی گناه به شمار آید. بدین سان، هریک از افراد کشور در پناه میهن خود، در امن و امان زندگی می کند. ولی از لحاظ مستبدین، بازهم در این مورد، وضعیّت برعکس است. یعنی به جای مجازات قاتل یک مستبد، مردم شهر احترام فراوانی برای او قایل می شوند و به جای طرد کردن یک قاتل، بدان سان که در مورد قاتلین مردم عادی و عوام انجام می دهند، مردم شهر برعکس تا آنجا پیش می روند که برای عاملین چنین عملی مجسمه هایی در معابد برپا می کنند.

سیمونید، اگر تو تصوّر می کنی یک مستبد به لحاظ بهره مندی بیشتر از مزایایی که مردم عادی از آن برخوردارند، بیشتر احساس لذّت می کند، باید بدانی که چنین نیست. هنگامی که ورزشکاران و پهلوانان بر بیگانگان و رقیبان خویش پیروز می شوند، از این بابت احساس لذّت نمی کنند؛ بلکه وقتی از رقیبان خود شکست می خورند افسرده و ناراحت می شوند. این امر در مورد یک مستبد هم صدق می کند. موقعی که یک مستبد خود را غنی تر از افراد عادی و مردم عوام می نمایاند، از این بابت احساس لذّتی به او دست نمی دهد، اما هر زمان که در مقایسه با سایر مستبدین، فقیر — به لحاظ ثروت — باشد، این وضعیّت او را غمگین و ناراحت می کند. در واقع، معیار برتری و فروتری در میان مستبدین، میزان ثروت آنان است. در حقیقت، ارضای خواست های یک مستبد، دیرتر از ارضای خواست های مردم عادی صورت می گیرد. مثلاً یک فرد عادی خواهان یک خانه یا یک مزرعه یا یک خدمتگزار است؛ در حالی که یک مستبد خواستار تصرّف چند شهر، یا قلمرویی وسیع، یا چند بندر، یا برج و باروهای محکم است، یعنی چیزهایی که به دست آوردن آنها نیاز به زحمت و خطرپذیری بیشتر، در مقایسه با مردم عادی است. به یقین خواهی دانست که در جایی که تعداد فقرا در میان مردم عوام اندک است، مستبدین

فقیر بسیاری وجود دارند. در واقع، معیار کمی، زیادی و یا کافی بودن ثروت، به لحاظ تعداد اشیایی که در تملک داریم نیست، بلکه در میزان استفاده‌ای است که از آنها می‌شود. در نتیجه، آنچه بیش از حد کافی است، زیاد است و آنچه کمتر از حد لزوم است، کم است.^۱

همچنین، برای تأمین هزینه‌های ضروری یک مستبد، به منابع مالی نیاز است که چندین برابر منابع لازم برای یک فرد عادی است. مردم عوام و افراد عادی، در واقع، می‌توانند هزینه‌های خود را برای خریدهای روزانه برطبق نیازی که دارند، محدود کنند؛ اما این امر در مورد مستبدین صدق نمی‌کند و امکان‌پذیر نمی‌باشد. بزرگترین هزینه مستبدین و ضروری‌ترین آنها، مخارج مربوط به تأمین جان آنان است: از نظر آنان، کاهش این هزینه‌ها به معنای مرگ آنان است. و مطلب دیگر اینکه تمام کسانی که می‌توانند از راه‌های مشروع و قانونی نیازهای خود را تأمین کنند، چرا باید مثل فقرا از فقر و نداری بنالند؟ برعکس، آن کسانی که در اثر احتیاج، ناگزیر می‌شوند از راه‌های نامشروع و غیرقانونی و شرم‌آوری زندگی کنند، چگونه می‌توان آنان را مصداق واقعی فقرا و تنگدستان تلقی کرد؟ خوب، چون مستبدین همواره برای هزینه‌های ضروری‌شان نیاز به پول دارند، از این‌رو چشم طمع به دارایی مردم عادی و معابد دارند. از سوی دیگر، چون تصوّر می‌کنند که گویا درگیر جنگ دائمی هستند، پس مجبورند آرشی داشته باشند تا بقای آنان را تضمین کند.

۵

هیرون به سخنانش ادامه داد: «سیمونید، بازم از مصیبت دیگری برایت خواهم گفت، این مصیبت که مستبدین را به سختی می‌توان تحمل کرد. در

۱. مقصود این است که هزینه‌های مستبدین به حدی زیاد است که در واقع فقیر می‌باشند. م.

واقع، شناخت مستبدین از افراد دلیر و لایق و درستکار، دست کمی از شناخت مردم عوام از آنان ندارد. اما مستبدین به جای اینکه این افراد را تحسین کنند، از آنان در هراسند؛ زیرا افراد دلیر و شجاع ممکن است در راه کسب آزادی دست به جسارت‌هایی بزنند و افراد لایق نیز توطئه‌چینی و دسیسه‌کاری کنند؛ در مورد افراد صدیق و درستکار، باید گفت که امکان دارد مردم آنان را به عنوان رئیس و رهبر خود به شمار آورند. اگر مستبدین به دلیل ترس از افراد دلیر و لایق، بتوانند آنان را از سر راه خود بردارند و نابودشان کنند، از به کار گماردن افراد عیاش، فاسد و نوکر صفت در مناصب حساس مملکتی — اگر از جانیان سخن نگوییم — چه چیزی عایدشان می‌شود؟ مستبدین به جنایتکاران اعتماد دارند زیرا اینان نیز همچون مستبدین، می‌دانند که شهروندان — که بالاخره روزی از قید استبداد آزاد می‌شوند — به آنان بدگمان هستند و اعتمادی به آنان ندارند. اعتماد یک مستبد به افراد عیاش، به خاطر بی‌بند و باری و فساد اخلاق آنان است. به افراد نوکر صفت به این دلیل اعتماد دارند که اینان سودای آزادی را در سر نمی‌پروراند و طالب آن نیستند. بنابراین، مصیبت دیگری که پیشتر و در رابطه با مستبدین بیان کردم، در این نکته نهفته است که آنان افراد دلیر و لایق و درستکار را طرفدار مردم تشخیص داده و لذا ناگزیرند از وجود افراد عیاش، فاسد، نوکر صفت و جنایتکار استفاده کنند.

افزون بر آن، ضرورت دارد که یک مستبد، شخص خودش، شهر و ساکنان شهر خودش را دوست داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، نه قادر به حفظ و حراست از زندگی خویش است و نه می‌تواند خوشبخت باشد. از این رو، یک مستبد سعی می‌کند که با بهانه قرار دادن خطر کشورهای بیگانه، موقعیت خود را حفظ کند. حقیقت این است که مستبدین نه از ایجاد جرأت و جسارت در افراد مملکت، و نه از مسلح ساختن کامل آنان احساس رضایت و لذت نمی‌کنند، بلکه از اینکه خطر بیگانگان را ترسناکتر از افراد مملکت کنند،

برایشان دلنشین تر است و از وجود آنها به عنوان یک حفاظ استفاده می‌کنند. از طرف دیگر، حتی اگر سال‌های پرخیر و برکتی فراوانی نعمت به همراه آورند، در این موقعیت هم یک مستبد در شور و شوق عمومی شرکت نمی‌کند. در حقیقت، اگر مردم کشور فقیرتر باشند، دیکتاتور و مستبد می‌تواند امیدوار باشد که این مردم مطیع تر و فرمانبردارتر باشند.

۶

هیرون به سخنانش ادامه داد: «سیمونید، همچنین می‌خواهم برای تو از لذاتی سخن بگویم که پیشتر آنها را احساس می‌کردم، از دورانی صحبت کنم که یک فرد ساده و عادی بودم؛ و حالا، از زمانی که یک مستبد شده‌ام، کمبود آن لذت را احساس می‌کنم. در آن دوران، با دوستان همسن و سال خود زندگی می‌کردم، از بودن در کنار آنان خوشنود بودم، همچنان که آنان نیز از بودن در کنار من خوشنود بودند؛ برای خودم زندگی می‌کردم، وقتی می‌خواستم استراحت کنم اوقاتم را به خوردن و آشامیدن می‌گذراندم، به گونه‌ای که غالباً تمام غم و غصه‌های زندگی را فراموش می‌کردم. برای آنکه کاملاً آسوده خاطر باشم، تمام هم و غم خود را متوجه آوازها و ترانه‌ها و سرودها و مجالس جشن و سرور می‌کردم و در آنها غرق می‌شدم. آنچنان آسودگی خاطری به من و همراهانم روی می‌آورد که خواب بر ما غلبه می‌کرد. اما از مصاحبت این افراد محروم‌م. از سوی دیگر، از لذتی که در مصاحبت با آنان نصیب من می‌شد نیز محروم هستم، زیرا هیچ نوع مهر و محبتی را در وجود مصاحبان کنونی خود مشاهده نمی‌کنم؛ از لحاظ شادی و سرمستی و خواب و استراحت، اینک آنها را یک دام می‌دانم و از آنها دوری می‌کنم.^۱

۱. به دلیل ترس از توطئه‌های مصاحبان. م.

آیا ترس از مردم و جماعت و ترس از تنهایی، ترس از غیبت محافظین، حتی ترس از خود محافظین، عدم تمایل به اینکه افرادی مسلح از جان من مراقبت و محافظت نمایند و نیز عدم تمایل به مشاهده آنان که به میل خود مسلح شده باشند ناراحت کننده نیست؟ افزون بر آن، اعتماد به بیگانگان بیش از شهروندان و همشهریان و اعتماد به قوم وحشی «بربرها» بیش از یونانی‌ها، میل به اسارت و بندگی افراد آزاد، مخالفت با دادن آزادی به بردگان، آیا به نظر تو، تمام این موارد نشانگر آثار یک روح وحشت زده نمی‌باشد؟ بی‌شک موقعی که ترس در روح انسان نفوذ کرد، فقط این خود ترس نیست که فسادانگیز و خطرناک می‌باشد، بلکه ضمناً لذات زندگی را نیز ضایع می‌کند. سیمونید، خود تو هم جنگ با دشمن را تجربه کرده‌ای و شاید برای تو پیشامد کرده است که در برابر و در کنار یک عده افراد دشمن قرار گرفته‌ای. پس به خاطر داری که در این لحظات دغدغه خاطر تو این بود که قادر به غذا خوردن و خوابیدن نبودی. در حقیقت، نگرانی‌های تو همین‌ها بود. اما نگرانی‌های یک مستبد، همین دغدغه‌ی خاطرها و نیز نگرانی‌های وحشتناک تری است. دشمنان مستبدین فقط روبروی آنان قرار ندارند، بلکه از تمامی جوانب با آنان دشمنی می‌شود. سیمونید: «چنین به نظرم می‌رسد که از بعضی جهات، کاملاً حق با تو است. هرچند که جنگ چیز هولناکی است؛ اما هیرون، دست کم موقعی که ما در جنگ هستیم، نگهبانانی را در خط مقدم می‌گماریم و به راحتی می‌خوریم و می‌خوابیم.

هیرون: «آری سیمونید، سوگند به زئوس که دلیلش این است که خود نگهبانان تابع قانون هستند و بر اجرای قانون مراقبت و نظارت می‌کنند. همچنین خودشان به خاطر خودشان و به جای شما می‌ترسند. خود مستبدین از وجود افراد مزدوری که کاملاً مطیع آنان هستند، به عنوان محافظ استفاده می‌کنند. لازم است بتوان کاری کرد که محافظین هیچ صفتی به اندازه‌ی صفت

وفاداری نداشته باشند؛ از این رو، یافتن حتی یک محافظ وفادار، بسیار دشوارتر از یافتن تعداد زیادی کارگر برای هر نوع کاری می‌باشد، خصوصاً باتوجه به این که آن کسانی که وظیفه‌ی محافظت را به عهده می‌گیرند فقط به خاطر پول این کار را انجام می‌دهند تا بتوانند در مدت کوتاهی، هرچه بیشتر پول دریافت کنند، زیرا اگر مستبد را بکشند، در برابر خدمت دراز مدت خود پول دریافت نخواهند کرد.

در مورد صفت نیکی کردن بیشتر به دوستان، تسلیم و مطیع کردن دشمنان^۱، یعنی کاری که هیچ‌کس در دنیا قادر به انجام آن نیست ولی تو آن را برای ما تجویز کرده‌ای، این بار هم باید بگویم که این چنین نیست. چگونه می‌توانی هرگز تصوّر کنی که به دوستانت نیکی کنی در حالی که به خوبی می‌دانی که کسی که تو به او نیکی بیشتری می‌کنی، مترصد آن است که هرچه زودتر از برابر چشمان تو دور شود؟ زیرا دوستان هرچیزی را از دست یک مستبد دریافت کرده باشند، هرگز آن چیز را قبل از این که از حیطه‌ی سلطه و سیطره‌ی مستبد بیرون نرفته باشد، به عنوان ملک و مال خود تلقی نمی‌کنند. از طرف دیگر، در مورد دشمنان چگونه می‌توانی بگویی که یک مستبد از بیشترین قدرت برای تسلیم و مطیع کردن دشمنانش برخوردار است — در حالی که یک مستبد نیز می‌داند که دشمنانش آن کسانی هستند که وی سلطان آنها محسوب می‌شود — مردم — و از این رو برای مستبد ناممکن است که همگی آنان را از بین ببرد و یا زندانی کند (زیرا در این صورت، برچه کسی حکومت خواهد کرد؟). برعکس، موقعی که مستبد می‌داند که آنان دشمن او هستند، آیا باید از آنان احتراز کند و در عین حال که از به کارگماردن آنان در زحمت می‌باشد اما ناگزیر است که آنان را به کار بگمارد؟ همچنین، این مطلب

۱. مقصود دشمنان داخلی (مردم یک کشور که از ظلم و جور یک مستبد به جان آمده‌اند). م.

را هم بدان سیمونید: حتی همشهریانی که یک مستبد از آنان در هراس است، هرچند که از مشاهده‌ی بقای آنان ناراحت است، اما از میان برداشتن آنان نیز برایش ناراحت‌کننده است؛ در نتیجه، درست مثل این است که گویی کسی اسب اصیلی داشته باشد و برسد که آن اسب حوادث جبران‌ناپذیری بار بیاورد؛ لذا از کشتن آن اسب به علت مزایای آن، منصرف می‌شود. اما، از این که ره‌ایش کنند تا زنده بماند و از آن استفاده کنند، از ترس این که مبادا طوری دستش پیچ بخورد که در معرض خطر غیرقابل جبران قرار گیرد ناراحت و معذب است؛ در مورد سایر اموال و دارایی‌ها که برخوردار از آن دشوار بوده ولی مفید می‌باشد نیز قضیه به همین منوال است: همه‌ی مستبدین، وقتی که دارای چنین مال و منالی هستند، به طور یکسان ناراحت هستند و وقتی هم که فاقد چنین امکاناتی هستند باز هم ناراحت می‌باشند.

۷

سیمونید: «هیرون، به نظرم می‌رسد که شرف و افتخار چیز ارزنده‌ای است؛ مردانی که در پی کسب افتخاراتی هستند تمام مرارت‌ها را تحمل می‌کنند و تمام خطرات را کوچک و ناچیز می‌شمارند.

باتوجه به آن چه که به نظرم می‌رسد، تو نیز باوجود نقاط ضعف و نارسایی‌های زیادی که به لحاظ مستبد بودن داری و هم‌اکنون آنها را برشمردی، به شدت به سمت شرف و افتخار سوق داده می‌شوی: به خاطر این که برای تو احترام قابل شوند؛ به خاطر اینکه تمامی مردم صادقانه از تمام فرمان‌های تو اطاعت کنند؛ به خاطر اینکه همه کس با تحسین به تو بنگرند؛ به خاطر اینکه به تو حرمت بگذارند؛ به خاطر اینکه حاضرین در صحبت‌ها و رفتار و حرکات‌شان، مراتب ادب و تواضع خود را به تو ابراز دارند. زیرا بی‌شک فقط به این ترتیب است که هربار که مستبدین و سایر شخصیت‌های

دیگر مورد عنایت و توجه مردم قرار بگیرند، با احترام و تواضع با آن رفتار می‌کنند. در هر حال، هیرون، به نظرم می‌رسد که آنچه باعث تفاوت انسان و سایر حیوانات است همانا میل به کسب افتخار و شرف است. زیرا در حقیقت، به نظر می‌رسد که تمامی حیوانات به لحاظ خورد و خوراک، نوشیدن، خوابیدن و جفت‌گیری، به یک اندازه احساس لذت می‌کنند؛ ولی طبیعت نه در حیوانات در زنده، و نه در وجود تمام مردم بدون هیچ استثنایی، حس جاه‌طلبی را قرار نداده است. از این رو، فقط کسانی که استثنائاً عشق به شرف و افتخار در وجودشان نهفته است، با سایر حیوانات فرق دارند. مردم، این‌گونه افراد را موجوداتی استثنایی می‌دانند، نه مخلوقات عادی انسانی. بنابراین، به نظرم می‌رسد که بی‌دلیل نیست که تمامی بار سنگین استبداد را تحمّل می‌کنید، زیرا از افتخاراتی برخوردار هستید که باعث امتیاز و تشخص شما از بقیه‌ی مردم می‌شود. و در واقع، به نظر نمی‌رسد که هیچ لذت انسانی بتواند بیش از خوشحالی و لذتی که از افتخارات ناشی می‌شود، ما را به منزلت الهای نزدیک کند.

هیرون: «خوب! سیمونید، افتخارات مستبدین، بدان‌سان که برای تو شرح دادم، دقیقاً از همان نوع لذات عاشقانه‌اند. یعنی در واقع، مهربانی و لطف افرادی که متقابلاً ما را دوست ندارند، لطف و محبتی در حق ما به‌شمار نمی‌آید و لذت و شادمانی مستبدین از عشقبازی که به زور به دست آید، به نظر ما لذت تلقی نمی‌شود. خوب، به همین ترتیب است که مهربانی و لطف کسانی که از مستبدین می‌ترسند نیز افتخاری به حساب نمی‌آید. با این مقدمه، چگونه می‌توانیم بگوییم کسانی که به خاطر احترام به کسی که در حق آنان ظلم می‌کند، از سرِ اکراه از جای خود بلند می‌شوند، یا کسانی که جای خود را به افراد قوی‌تر و نیرومندتر از خود می‌دهند، این کار را فقط به خاطر احترام به کسانی که در حق آنان ظلم می‌کند، انجام می‌دهند؟ در مورد هدیه دادن، حقیقت این است که مردم عوام — حتی — به کسانی که آنان را دوست ندارند

هدیه می‌دهند و هنگامی مبادرت به این کار می‌کنند که مورد بی‌مهری یا بدرفتاری آنان قرار گرفته باشند. اما فکر می‌کنم که آنان حق داشته باشند این هدایا را به عنوان اعمال و کارهای نوکر صفتی و بندگی تلقی کنند؛ من عقیده دارم که افتخارات از جای دیگری سرچشمه می‌گیرد.

حاصل کلام، موقعی که مردم تصوّر می‌کنند یک شخصیت قادر است خدمتی برای آنان انجام دهد و فکر می‌کنند که می‌توانند از خدمات او بهره‌مند شوند، همواره نام آن شخصیت ورد زبان آنان است و او را تحسین می‌کنند، و او را به عنوان ثروت اختصاصی خود به‌شمار می‌آورند. از این‌رو، با کمال میل از جای خود بلند می‌شوند و با کمال ادب و احترام جایشان را به او می‌دهند، نه از روی ترس، که به خاطر بلندهمتتی و عرق میهن‌دوستی و خیرخواهانه‌اش. همچنین با کمال میل و با طیب خاطر به او هدایایی می‌دهند. در این صورت، این چنین به نظر می‌رسد که این‌گونه افراد حقیقتاً برای این مرد احترام قایلند، مردی که مردم چنین توجهی به او دارند و کسی که شایسته‌ی چنین مقامی است، واقعاً مورد احترام می‌باشد. و من بر این باورم که وقتی کسی این چنین مورد احترام است، من او را یک فرد خوشبخت می‌دانم. با این مقدمه، می‌بینم که علیه او توطئه‌چینی نمی‌کنند، بلکه مراقب هستند که هیچ نوع ناراحتی برایش پیش نیاید و در برابر ترس، حسادت و خطر، از زندگی سعادت‌مندان‌های برخوردار باشد. سیمونید، بدان که یک مستبد در وضعیتی معکوس قرار دارد، یعنی شب و روز آن چنان زندگی می‌کند که گویی به دلیل بی‌عدالتی‌اش، تمام دنیا خواستار و آرزومند مرگ او هستند.»

سیمونید پس از آنکه تمام این صحبت‌ها را تا به آخر گوش کرد از هیرون پرسید: «اگر مستبد بودن یک امر اسفبار و نفرت‌انگیز است و اگر تو در این مورد متقاعد شده‌ای، پس چرا خودت را از یک چنین بدبختی و ناراحتی بزرگی خلاص نمی‌کنی؛ بلکه نه تو، نه هرگز کس دیگری، از همان موقعی که

اسیر استبداد شدید، مطمئناً به میل خود از آن چشم‌پوشی نمی‌کنید.

هیرون: «سیمونید، به این دلیل که در این مورد هم، استبداد بدترین حکومت است، زیرا حتی نمی‌توان آن را از سر خود وا کرد. چگونه مستبد قادر است پول تمام کسانی را که به خزانه‌ی او ریخته شده است پس بدهد و یا اینکه صاحبان این پول‌ها را توقیف و زندانی کند؟ و در مورد تمام کسانی که آنان را از بین برده است چگونه علت مرگ تعداد زیادی از آنان را توجیه کند؟ خوب، سیمونید، اگر کس دیگری علاقه‌مند است که چنین کاری کند، این را خوب بدان که این شخص همانا یک مستبد کامل و تمام عیار است. در حقیقت، مستبد تنها کسی است که می‌خواهد این بدبختی‌ها گریبانگیرش شود و از آنها دست برندارد.»

۸

سیمونید رشته‌ی کلام را به دست گرفت و به هیرون گفت: «خوب! هیرون، دل‌سردی و یأسی که تو اکنون در مورد مستبد بودن احساس می‌کنی مرا شگفت‌زده نمی‌کند. زیرا دقیقاً می‌خواهی که مردم ترا دوست داشته باشند و تصوّر می‌کنی که استبداد مانع از این کار است. با وجود این، گمان می‌کنم بتوانم برای تو ثابت کنم که قدرت هرگز مانع محبوبیت نیست و حتی اینکه در این مورد نیز، بدون شک از امتیاز بزرگی، از لحاظ وضعیت منحصر به فرد خود، برخوردار می‌باشد. بدون بررسی این مسأله که آیا رئیس هم نمی‌تواند خدمات بیشتری انجام دهد - به این دلیل که فرد مستبد قدرت بیشتری دارد - ببینیم آیا جریان به همین ترتیب است؟ ولی اگر پیش بیاید که یک فرد عادی و مستبد بتواند یک کار مشابه را انجام دهند، از خودت پرس کدام یک از این دو نفر، در شرایط مساوی خدماتی، بیشتر نظر مردم را به خود جلب می‌کنند. مطلب را با نمونه‌های ساده و کم‌اهمیتی شروع می‌کنم.

مثال اول: یک شاهزاده و یک فرد عادی، شخصی را می‌بینند و صمیمانه به

او سلام می‌کنند؛ در این صورت، به نظر تو، شخص مخاطب از سلام کردن کدامیک از آن دو نفر خوشنودتر می‌شود؟ حالا فرض کنیم که هر دو نفر آنان همان شخص را تحسین کنند؛ فکر می‌کنی تحسین کدامیک از آنان سبب خوشحالی بیشتر آن شخص مخاطب می‌شود؟ مثال دیگر، به شخصی که فداکاری کرده است، هر دو نفر آنان نشان افتخار می‌دهند. به نظر تو، دریافت‌کننده نشان افتخار سپاسگزاری بیشتری نسبت به کدامیک از آنان ابراز می‌کند؟ باز هم یک مثال دیگر. این دو نفر از فرد بیماری مراقبت و مواظبت می‌کنند؛ آیا به وضوح چنین به نظر نخواهد رسید که مواظبت‌های کسی که قدرتمندتر است، به همان اندازه باعث خوشحالی بیشتر بیمار می‌شود؟ باز هم این دو نفر هدایای یکسانی را به کسی بدهند؛ آیا در این صورت نیز به روشنی چنین به نظر نخواهد رسید که مراحم و الطاف مختصر و ناقصی که از طرف فردی قدرتمند اعطاء می‌شود بیش از مراحم و الطاف کامل یک فرد عادی ارزش دارد؟ خیلی خوب! من براین باورم که نوعی مناعت و خوشایندی ذاتی در وجود شاهزاده نهفته است. در واقع، قدرت نه تنها انسان را مقبول و محبوب و برازنده می‌کند، بلکه موقعی که همین انسان از قدرت نیز برخوردار است، شادمانی‌ای که از دیدار او به ما دست می‌دهد بیشتر از دیدار یک فرد عادی است. همچنین از مصاحبت افرادی که افتخارات بیشتری از ما دارند، احساس غرور می‌کنیم تا مصاحبت افرادی که مثل خود ما می‌باشند. افراد طرف توجه که در حقیقت موضع اصلی شکوه و شکایت علیه استبداد را برای تو نیز فراهم نموده‌اند، به هیچ‌رو از ضعف مزاج شاهزاده متعجب نمی‌شوند و زشتی و شناعة او با هرکسی که مربوط بوده باشد به هیچ‌رو به حساب نمی‌آید. حقیقت این است که داشتن مقام بلند، تنها برای او اعتبار بزرگی محسوب می‌شود، به طوری که بخش‌های ناخوشایند آن مقام را محو می‌کند. نشانگر جنبه‌های زیبا و گیرای آن است. چون بدون شک در مورد خدمات یکسان -

یکفرد قدرتمند و یک فرد عادی در مورد شخص دیگری - این شما هستید که سپاس بیشتری را دریافت می‌کنید و مورد ستایش و تحسین قرار می‌گیرید، و وقتی حقیقتاً می‌توانید با توجه به آن چه که انجام می‌دهید مفیدتر واقع شوید و قادر هستید هدایای خیلی بیشتر و بزرگتری بدهید، آیا بهره‌مندی از یک محبوبیت بیشتر، در مقایسه با فرد عادی، حقّ مسلم شما نمی‌باشد؟».

هیرون بلافاصله رشته‌ی کلام را به دست گرفت و پاسخ داد:

«سوگند به زئوس که موضوع این است که ما هم، خیلی بیشتر از افراد عادی، در انجام اقداماتی که باعث نفرت مردم می‌شود، ناگزیر و مجبوریم. در حقیقت، اگر ما می‌خواهیم در وضعی باشیم که از عهده‌ی هزینه‌های ضروری برآییم، پس ناگزیریم مردم را وادار کنیم که مالیات و باج پردازند؛ مجبور هستیم هرچه را مقتضی مراقبت و حراست است انجام دهیم؛ باید بدکاران و جنایتکاران را تنبیه کنیم و از سوسه‌های زورگویی جلوگیری نماییم؛ وقتی که حقیقتاً فرصتی پیش می‌آید که با شتاب هرچه بیشتر در خشکی یا در آب دست به لشکرکشی بزنیم، نباید این فرصت را از دست بدهیم. افزون بر آن، وجود سربازان مزدور برای مستبد ضرورت دارد و هیچ بار سنگینی به دوش افراد مملکت نمی‌باشد. در واقع، مردم یک کشور تصوّر می‌کنند که مستبدین وسایل زندگی این سربازان مزدور را با این هدف فراهم می‌کنند که قدرت و سیطره‌ی خود را تحکیم بخشند، نه به خاطر حفظ برابری حقوق افراد ملت».

۹

سیمونید دوباره رشته‌ی سخن را به دست گرفت و گفت: «خیلی خوب! لازم است که تمام این مراقبت‌ها را انجام داد و من منکر آن نیستم. با این حال، به نظر می‌رسد که بعضی مراقبت‌ها کاملاً فاقد وجهت ملی هستند و بعضی هم کاملاً تمجید و تحسین دیگران را برمی‌انگیزاند. واقعیت این است که

آموختن اصول جوانمردی و فضیلت که بهترین صفات هستند، تحسین و تمجید کسی که به بهترین صورت به آنها عمل می‌کند، همان چیزی است که تمجید و تحسین را برمی‌انگیزد؛ اما سرزنش و ملامت کسی که مرتکب خطا می‌شود، اعمال فشار نسبت به او، تنبیه و مجازات او^۱، اعمالی ناپسند هستند که ضرورتاً باعث سلب وجهی ملی می‌باشند. بنابراین، من به نوبه‌ی خود - رعایت جوانمردی و گذشت - را تأیید می‌کنم: آن کسانی که شاهزاده باید مأمور تنبیه و مجازات آنان باشد، کسان دیگری هستند یعنی افرادی که باید در مورد آنان اعمال جبر و زور کرد. در مورد اعطای جایزه، این خود شاهزاده است که باید این کار را انجام دهد. روش درست همین است، و دلیل آن با توجه به عملکردها ارائه شده است.

وقتی می‌خواهیم دسته‌ای از خوانندگان در حضور ما هماهنگی داشته باشند کسی که جایزه‌ی آنان را پیشنهاد می‌کند شخص اول مملکت است، اما او رهبر گروه کُر را مأمور می‌کند این خوانندگان را گرد آورد، و کسان دیگری را مأمور می‌کند آنان را تعلیم دهند و نسبت به خوانندگانی که مرتکب خطایی می‌شوند سختگیری کند. پس، به این ترتیب، در این صورت سعی و کوشش لازم، مستقیماً به وسیله شخص اول مملکت انجام شده است؛ در مورد واکنش دیگران باید گفت آن چه مورد نظر آنها است چیزهای دیگری است... بنابراین، چه مانعی دارد که سایر کارها، یعنی کارهای عمومی نیز - از طریق رقابت - به همین پایان رضایت‌بخش بیانجامد؟ در واقع، تمام شهرها تقسیم و تجزیه شده‌اند، بعضی‌ها به چند قبیله، بعضی‌ها به چند طایفه، بعضی‌ها هم به کلان، و در رأس هر کدام رئیسی وجود دارد. پس به این ترتیب، اگر برای این تقسیمات همانند مورد گروه خوانندگان، جایزه‌ای برای زیبایی جنگ‌افزارها، برای

۱. مقصود واقعی سیمونید این است که نباید در مورد کسانی که خطاهای کوچکی را مرتکب می‌شوند، شدت عمل به خرج داد زیرا برخلاف روح جوانمردی است. م.

انضباط، برای مهارت در اسب سواری، برای شهامت و شجاعت در جنگ و برای صداقت در اجرای قراردادها در نظر گرفته می‌شد، به نظر می‌رسد که، در نتیجه‌ی چشم و همچشمی و رقابت در تمام این موارد، با شدت علاقه و حدت هرچه تمام‌تری کار می‌شد.

سوگند به زئوس که افراد عادی نیز هنگامی که پای رقابت در میان باشد، با نوعی میل جبران، با شتاب فراوان پا به میدان رقابت می‌نهند و با عجله هرچه تمامتر سعی خواهند کرد در مواقع لزوم وظیفه‌ی خود را در این مورد ادا کنند؛ کشاورزی، که مفیدترین صنایع و هنرها می‌باشد، بلکه همچنین هنری است که معمولاً جنبه‌ی رقابتی زیادی ندارد، پیشرفت‌های زیادی خواهد کرد، به شرطی که به نسبت قلمروها یا قصابات برای کسانی که بهتر از دیگران روی زمین کار می‌کنند جوایزی در نظر گرفته شود؛ و آن دسته از هموطنان و مردم کشور با نیروی تمام به آن می‌پردازند و نهایتاً منافع بی‌شماری به دس می‌آورند؛ در نتیجه، درآمد آنان افزایش می‌یابد، و از طرف دیگر، میانه‌روی و اعتدال باعث فعالیت بیشتر می‌شود. افزون بر آن، افرادی که به کار مشغولند کمتر دچار روحیه‌ی بدکار کردن می‌شوند. اگر خود تجارت هم امتیازی برای دولت تلقی می‌شود، افتخارات داده شده به کسی که بیشتر به آن می‌پردازد، حتی باعث افزایش مقدار تولید و کالا نیز می‌شوند. اگر یقین حاصل می‌شد که دولت مشوق آن کسانی است که بی‌آن که زیان مالی به دیگران برسانند صاحب منافع می‌شوند، این نوع رقابت نیز از نظر دور نمی‌ماند.

حاصل کلام، اگر در تمام زمینه‌ها هم به روشنی چنین به نظر می‌رسد که ارائه‌دهنده‌ی یک پیشنهاد مفید، بی‌اجر و مزد نمی‌ماند، یک چنین ملاحظه‌ای هم عده‌ی زیادی را برمی‌انگیخت که دقت خود را متوجه تحقیق دربارهِی اختراع و ابداع قابل استفاده‌ای نمایند. در حقیقت، وقتی عده‌ی زیادی به امور مفیدی می‌پردازند، لزوماً چنین امری پیدا می‌شود و بیشتر آن را تحقق

می‌بخشند. هیرون، اگر می‌ترسی که دادن جایزه در بسیاری از موارد موجب هزینه‌های زیادی برای دولت می‌شود، به این موضوع بیندیش که هیچ کالایی ارزان‌تر از آن چه مردم با جایزه می‌خرند وجود ندارد. آیا ملاحظه می‌کنی که در مسابقات اسب‌دوانی، پهلوانی و همسرایان جوایز کم‌ارزشی سبب هزینه‌های زیاد، خستگی‌های زیاد و مستلزم مراقبت‌های زیاد از طرف مردم می‌شوند؟».

۱۰

هیرون: «خیلی خوب! سیمونید، آن چه در این مورد می‌گویی به نظرم صحیح می‌رسد. ولی در مورد افراد مزدور آیا می‌توانی به من بگویی چگونه خواهم توانست منفور آنان نباشم؟ یا این که ادعا می‌کنی که شاهزاده‌ای که بیماری — بی‌اعتمادی — زیردستانش تسکین و التیام یافته، دیگر هیچ احتیاجی به محافظ نخواهد داشت؟».

سیمونید: «پناه بر زئوس که بدون شک به آن احتیاج خواهد داشت. در واقع، من می‌دانم انسان‌هایی هستند که سرشتی همچون سرشت طبیعت دارند؛ یعنی هر قدر از ضروریات زندگی خود به فراوانی برخوردارند، به همان اندازه نیز سرکش‌تر و تندخوترند. بنابراین، چنین افرادی ممکن است در نتیجه‌ی ترس از محافظین، سر عقل بیایند و سرکشی نکنند. در مورد افراد درستکار و شریف، به نظرم می‌رسد که هیچ چیزی قادر نیست امکان انجام خدماتی به اندازه‌ی خدمات مزدوران تو را، از جانب آنان فراهم کند. در حقیقت، فکر می‌کنم که خود تو هم وسایل زندگی آنها را به خاطر محافظ شخصی خودت فراهم می‌کنی. خوب، تاکنون بارها اتفاق افتاده است که اربابانی به دست رعیت‌های خود کشته شده‌اند. پس، اگر اولین وظیفه‌ی مزدوران تو این بود که به عنوان اینکه محافظ تمام مردم کشور و شهروندان بودند — وقتی شاهد چنین جنایتی می‌شدند به کمک همه‌ی مردم بیایند — بدون شک، همان‌طوری که همه‌ی ما دانیم، مردمان بدکاری هم در هر شهری پیدا می‌شود — بنابراین، اگر

محافظین تو در عین حال مأمور حفظ جان این افراد بودند، شهروندان ملاحظه می‌کردند که در این مورد نیز مزدوران به حال آنها مفید می‌باشند. افزون بر آن، مزدوران تو می‌توانستند امنیت و آسایش خاطر کامل کشاورزان و مراقبت از چهارپایان اهلی را، هم برای مردم قلمروهای شخصی تو و هم برای تمام مزارع فراهم نمایند. همچنین مزدوران تو مطمئناً قادرند ضمن بالا بردن ضریب محافظت تا حدّ مورد نظر، برای مردم مملکت نیز فرصتی فراهم کنند که با خیال راحت به کار شخصی خود مشغول شوند و به زندگی پردازند. علاوه بر آن، در صورت حمله و تاخت و تازهای مخفیانه دشمن که در درجه‌ی دوّم اهمیت قرار دارند، چه کسی بیشتر از یک ارتش ثابت و سازمان یافته آمادگی دارد از آنها باخبر شود و از حمله و هجوم آنها جلوگیری کند؟ وانگهی، در جریان یک لشکرکشی نیز، چه چیزی برای شهروندان تو مفیدتر از مزدوران است؟ در واقع، این سربازان، طبیعتاً کاملاً آماده بوده و اولین کسانی هستند که بر خستگی‌ها چیره شده و نگرهبانی و پاسداری کنند. در مورد شهرهای مجاور، آیا ضروری نمی‌باشد که آنان هم، با توجه به این ارتش ثابت، بالاترین درجه‌ی تمایل به صلح و آشتی را داشته باشند؟ در نهایت، گروه‌های سازمان یافته‌ی کامل خواهند توانست از اموال و دارایی دوستان محافظت کنند و مقاصد دشمن را خشی و نقش بر آب نمایند.

مطمئناً وقتی شهروندان متوجه شوند که مزدوران تو نسبت به کسی که مزاحم نبوده و هیچ نوع ناراحتی ایجاد نمی‌کنند، هیچ ضرر و زیانی وارد نمی‌کنند، مقاصد و نیت بدکاران را پیش‌بینی می‌کنند، به داد مظلومان می‌رسند و به کمک آنها می‌شتابند، احتیاط می‌کنند، به خاطر شهروندان خود با خطر مقابله می‌کنند و به استقبال آن می‌روند، چگونه تماماً آماده نخواهند بود برای حفظ و حراست و نگهداری از این گروه‌ها مالیات پردازند؟ آن‌چه در هر حال مسلم است این است که این گروه‌ها حتی به‌عنوان پاسداران خصوصی اشیای کم‌اهمیت‌تری باید حفظ و نگهداری شوند.

سیمونید به سخنانش ادامه داد: «هیرون، حتی با استفاده از بخشی از دارایی شخصی تو، برای هزینه کردن به نفع عمومی، نباید تردید داشت. در حقیقت، من براین باورم که پولی که برای حکومت و دولت مصرف می‌شود هزینه‌ای سودمندتر از پولی است که برای کارهای شخصی، در مقام یک مستبد، مصرف می‌شود. اجازه بدهید مسأله را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم. در وهله اول، آیا یک خانه، که در سایه‌ی هزینه‌های فراوان به صورت زیبا و دلنشین درآمد، به نظر تو، برای تو بیش از تمام شهر تو که برخوردار از برج و باروهای فراوان، معابد زیاد، ایوان و رواق‌های متعدّد، بازار و بندرهای زیادی است، مایه‌ی شرف و افتخار تو است؟ در کدامین صورت، در نظر دشمنان وحشتناک و ترس آور به نظر خواهی رسید؟ اگر شخصاً به مهیب‌ترین جنگ‌افزارها مجهز باشی، یا اینکه تمامی شهر تو کاملاً مسلّح باشد؟ در مورد درآمدهای مردم، آیا فکر می‌کنی که اگر تنها دارایی‌های شخصی خود را معتبر می‌دانستی و برای آنها ارزش قایل می‌شدی، بیشتر بهره‌مند می‌شدی یا اینکه می‌توانستی وسیله‌ای پیدا کنی که دارایی تمام مردم را معتبر جلوه دهی؟ کاری که به عنوان زیباترین و پرافتخارترین شغل تلقی می‌شود، داشتن و نگهداری یک اصطبل برای اسب‌های ازّابه است؛ فکر می‌کنی که اگر شخصاً یک فرد یونانی بودی که بیشترین اسب مسابقه‌ای را داشت، آیا افتخار بیشتر تو در این بود که تعداد بیشتر اسب را به مسابقه بفرستی یا اینکه شهر و مملکتی داشته باشی که امکان فعالیت پرورش‌دهندگان اسب در سطح وسیع تر و رقابت آنان را فراهم کند؟ در مورد پیروزی، که به نظر تو زیباترین و قشنگترین چیزها است، کدامیک ارزشمندتر است؟ پیروزی اسب‌ها در میدان مسابقه یا آن پیروزی که به موفقیت و پیشرفت و ترقی شهری که تو حاکم آن هستی

بیانجامد؟ من حقیقتاً بر این باورم که حتی در شأن یک مستبد نیست که با افراد عادی و مردم عوام چشم و همچشمی کند. زیرا پیروزی‌ای که در این رهگذر نصیب تو می‌شود، در حقیقت، نه تنها باعث تحسین مردم نمی‌شود، بلکه نفرت و انزجار آنان را نیز برمی‌انگیزاند برای اینکه مجبور می‌شوی به نسبت تعداد افراد خانواده خرج و هزینه بتراشی؛ از طرف دیگر اگر شکست بخوری، بیش از دیگران اسباب خنده و تمسخر می‌شوی.

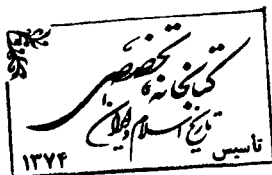
ولی هیرون، این من هستم که آن را برای تو اعتراف می‌کنم؛ تو باید با سایر رؤسای دولت‌ها و حکومت‌ها به رقابت پردازی. بدان که تبدیل شدن به شخصیتی که شهر مقرر حکومت خویش را پیشرفته‌تر از شهرهای دیگر می‌کند، به معنای دستیابی به پیروزی در زیباترین و باشکوه‌ترین شکل آن است. زیرا در وهله‌ی اول، موفق خواهی شد کاری کنی که مردم تو را دوست داشته باشند، یعنی همان هدفی که دقیقاً آرزوی آن را داری؛ در وهله‌ی دوم، فقط یک مأمور دولت وجود نخواهد داشت که پیروزی تو را اعلام کند، بلکه تمام مردم شجاعت ترا ستایش می‌کنند. وانگهی، تو نظر همه را جلب می‌کنی و نه تنها مردم عادی، بلکه تعداد زیادی از مردم سایر شهرها هم به تو علاقه‌مند می‌شوند و به تو احترام می‌گذارند؛ نه تنها نزد خودت، که در حضور همه و در نزد تمام مردم، سر بلند می‌شوی؛ با برخورداری از امیّت و ایمنی، بعداً می‌توانی، ضمن اینکه در خانه‌ی خودت هستی، در نمایی شرکت کنی که می‌خواهی و می‌توانی دست به آن کار بزنی. در حقیقت، همیشه در اقامتگاه تو مسابقه و رقابتی بین افرادی وجود خواهد داشت که در این فکر هستند که هرچه از لحاظ مهارت، زیبایی و خوبی دارند، به تو عرضه کرده و نشان بدهند که افرادی هستند که می‌خواهند به تو خدمت کنند.

هر فرد حاضر در آنجا، برای تو یک هم‌پیمان خواهد بود، و هر فرد غایب، اشتیاق دیدن ترا خواهد داشت. به این ترتیب، تنها مهر و محبت مطرح

نمی‌باشد بلکه عشق و علاقه‌ای است که مردم نسبت به تو دارند. در مورد جوانان خوش‌اندام، نه تنها باید نظرشان را جلب کنی بلکه باید خواست‌های آنان را نیز تحمل و برآورده کنی؛ تو نباید از چیزی بترسی، بلکه دیگران را می‌ترسانی تا چشم‌زخمی به تو نزنند و ضرر و زیانی به تو نرسد؛ افرادی خواهی داشت که به میل و اراده‌ی خود، از تو اطاعت می‌کنند، و ملاحظه خواهی کرد که آنان بی‌اختیار مواظب و مراقب تو هستند؛ در صورت بروز خطر، در بین آنان نه تنها افرادی هم‌پیمان را خواهی یافت بلکه شاهد وجود مدافعان و حتی خدمتگزاران صمیمی خواهی بود؛ تو غرق در هدایا و پیش‌کش‌های فراوانی خواهی شد و افراد صمیمی نیز وجود دارند که این هدایا را بین آنان تقسیم می‌کنی، همه‌ی آنان از موفقیت تو خوشنود خواهند شد و همگی در راه منافع تو آن‌چنان مبارزه خواهند کرد که گویی در راه منافع شخصی خود مبارزه می‌کنند.

از لحاظ ثروت و دولتمندی، مطمئناً از تمام ثروت دوستانت بهره‌مند خواهی شد. زود باش! جرأت داشته باش، هیرون. اگر دوستانت را ثروتمند کنی، خودت هم ثروتمند می‌شوی؛ هم‌زمان با افزایش موفقیت شهر و ولایت تو، قدرت شخص خودت نیز افزون خواهد شد. برای شهر و ولایت خودت هم پیمانان زیادی فراهم کن.

میهن خود را همچون خانواده‌ات، شهروندان را همچون دوستانت، دوستانت را همچون فرزندان، فرزندان را درست همچون زندگی‌ات به‌شمار آور. اگر در حقیقت، از لحاظ احسان و خدمت و نیکوکاری از دوستانت پیشی‌گیری، دشمنان تو قادر به مقاومت در برابر تو نخواهند بود. اگر تمام آن‌چه را که به تو می‌گویم انجام دهی، خوب بدان که از زیباترین و پربهاترین ثروت و دارایی دنیا برخوردار خواهی شد: سعادت و خوشبختی تو موجب حسد و بُخل دیگران قرار نخواهد گرفت.»



دربارهٔ استبداد

مقدمه

قبل از اینکه نظر کسانی را که به علوم سیاسی علاقه مند هستند به این تحلیل دقیق در مورد مکالمه فراموش شده دربارهٔ استبداد جلب کنم لازم است بگویم چرا دست به چنین کاری زده‌ام.

استبداد خطری است که حتی در متن زندگی سیاسی بوجود می‌آید. در نتیجه، تحلیل استبداد مطالعه‌ای است که به اندازهٔ مطالعهٔ علوم سیاسی سابقه تاریخی دارد. تحقیقی که اولین تئورسین‌های سیاسی انجام دادند از چنان وضوح و وسعتی برخوردار بود و با مفاهیم خاصی تا آن مرحلهٔ فراموش نشدنی تبیین شد که نسل‌هایی که مستقیماً استبداد را تجربه نکردند توانستند آن را درک کنند و به خاطر داشته باشند. از طرف دیگر، وقتی در برابر استبداد قرار گرفتیم — و در واقع نوعی استبداد که بزرگ‌ترین متفکران سابق را با جورانه‌ترین تفکرات پشت سر می‌گذاشت — علوم سیاسی که ما می‌شناسیم نتوانست وجود آن را تایید کند. بنابراین تعجب آور نیست که بسیاری از معاصرین ما، چه اینکه تحت تأثیر تحلیل‌های مدرن استبداد فعلی فریب خورده باشند یا دلزده، وقتی مجدداً متوجه نوشته‌هایی شدند که افلاطون و

سایر متفکران کلاسیک دست به تعبیر و تفسیر فجایع قرن بیستم برای ما زده‌اند، احساس رضایت خاطر و آرامش کنند. آنچه شگفت‌آور است این است که علاقه‌کلی‌ای که خواه از طرف مردم، خواه در نزد دانشمندان در جهت تأیید نوعی تعبیر و تفسیر قطعی و بدیهی پدیده استبداد از سر گرفته شده است به خاطر تنها نوشته دوران کلاسیک — که صراحتاً و منحصرأً به مطالعه عمیق استبداد و محتوای آن پرداخته و هرگز مورد تحلیل آگاهانه قرار نگرفته است — یعنی: هیرون اثر گزنفون، به تفکر تازه‌ای منتهی نشده باشد.

ضرورتی ندارد دقت زیاد یا تفکر و تأمل فراوانی صورت بگیرد تا معلوم شود که بین استبداد به صورتی که متفکران کلاسیک به تحلیل آن پرداخته‌اند و استبداد عصر ما اختلاف و تفاوت اساسی وجود دارد. استبداد امروز، برعکس استبداد کلاسیک، از «تکنولوژی» و «ایده‌اولوژی» برخوردار می‌باشد. از یک لحاظ کلی‌تری، استبداد امروزی موجودیت «علم»، یعنی نوعی تعبیر و تفسیر مخصوص علم یا نوعی علم را اقتضا می‌کند. برعکس، استبداد کلاسیک، برخلاف استبداد مدرن، در مقابل خود، بالفعل یا بالقوه شاهد نوعی علم بود که هدفش «پیروزی بر طبیعت» نبوده و نمی‌خواست نه علمی پیش پا افتاده تلقی شود نه علمی شایع و همگانی. ولی اشاره به این مطلب قبول ضمنی آن است که شناخت و قبول استبداد مدرن، از لحاظ ویژگی خاص خود و از بعضی جهات طبیعی، قبل از شناخت شکل ابتدایی استبدادی که مقدم بر استبداد دوران جدید بوده است غیر ممکن باشد. این پایه اساسی استبداد مدرن، اگر از علوم سیاسی علمای کلاسیک استمداد نکنیم عملاً نامفهوم است.

تصادفی نیست که علوم سیاسی فعلی نتوانسته استبداد را از لحاظ واقعیت کلی‌اش درک نماید. علوم سیاسی ما تحت تأثیر این اعتقاد قرار گرفته است که «قضایات‌های معتبر» در ملاحظات علمی قابل قبول نمی‌باشند و تنها تعریف

یک رژیم استبدادی، کاملاً با تأیید نوعی «قضاوت معتبر» برابری می‌کند. متخصص علوم سیاسی که این مفهوم را می‌پذیرد از یک حالت جمعی، از اختیار و اقتدار تام، از توتالیتراریسم، از استبداد و غیره صحبت می‌کند و به عنوان یک شهروند، چنان وانمود می‌کند که تمام آنها را محکوم می‌کند. ولی در زمینه دقیق علوم سیاسی مجبور است مفهوم استبداد را به عنوان یک «اسطوره» نپذیرد. و نمی‌توان این محدوده را بدون توجه به ریشه و اساس علوم سیاسی مدرن نپذیرفت. این امر معمولاً به عنوان مطلبی ناشی از کتاب ماکیاول، که از بعضی لحاظ درست هم هست، معروف شده است. بدون وارد شدن به جزئیات، می‌توانیم قبول کنیم که کتاب «شاهزاده» اثر ماکیاول (برخلاف کتاب «گفتارهایی درباره زندگی کوتاه» او) به این صورت دلخواهی مشخص شده که ماکیاول در این کتاب هیچ تفاوتی بین اصطلاحات شاه و مستبد قائل نیست. «شاهزاده» نفی ضمنی این نوع تمایز و اختلاف سستی را ایجاب می‌کند و می‌پذیرد. ماکیاول خیلی خوب می‌دانست که ضمن طرح نظریه‌ای که در «شاهزاده» تبیین می‌کند با تمام سنت‌های علوم سیاسی قطع رابطه می‌کرد و آنها را دور می‌ریخت یا - به منظور نسبت دادن اصطلاحی به «شاهزاده» که ضمن صحبت از کتاب «گفتارهای» خود به کار می‌برد - قدم در راهی می‌گذاشت که هیچکس هنوز طی نکرده بود. به منظور درک مطلب اصلی و اساسی علوم سیاسی مدرن، درک معنی و مفهوم تفسیری که ماکیاول ایجاد کرد و به صورت نقطه عطفی در تاریخ درآمد ضرورت پیدا می‌کند، زیرا منظور از این تغییر کشف زمینه‌ای است که تمام تفکر سیاسی کاملاً مدرن، و در نتیجه، خصوصاً علوم سیاسی مدرن در آن ملاحظه می‌شود.

دقیقاً موقعی که در پی پیدا کردن عمیق‌ترین ریشه‌های تفکر سیاسی مدرن به مطالعه پرداخته می‌شود معلوم می‌گردد مراجعه به بررسی دقیق هیرون تا چه اندازه، اگر امری اجتناب‌ناپذیر نباشد، مفید است. اگر آموزش ماکیاول با

آموزش سستی که نفی می‌کند مقایسه نشود درک اهمیت کار ما کیاول غیر ممکن است. در مورد «شاهزاده»، خصوصاً، که به درستی مشهورترین اثر وی به شمار می‌رود لازم است آنچه را می‌خواهد به ما بیاموزد با ایده عادی و معمولی که هرکسی از شاهزادگان در ذهن خود ایجاد می‌کند مقایسه شود. ولی ضمن انجام این عمل باید از وسوسه میل به احتیاط یا کسب آگاهی بیشتر که ما کیاول از خوانندگان آثارش انتظار نداشت و از قائل شدن اهمیت فراوان به سیمای شاهزادگان عصر قرون وسطی یا عصر قبل از دوره جدید، که ما کیاول هرگز نمی‌خواهد آنها را به نام معرفی کند اجتناب کرد. بهتر است تنها سیمای شاهزاده‌ای در نظر گرفته شود که ما کیاول به روشنی به آن اشاره می‌کند و همانطوری که می‌توان انتظار داشت، نمونه کلاسیک و علت اصلی، مثلاً «تربیت کوروش» اثر گزنفون، می‌باشد. این کتاب هرگز به طور عمیق و دقیق و به‌طور شاید و باید و به منظور درک معنی و مفهوم واقعی آن که ضرورت آن غیر قابل تردید است مورد مطالعه مورخین قرار نگرفته است. می‌توان گفت که «تربیت کوروش» مخصوص سلطان کامل و نقطه مقابل مستبد می‌باشد در حالی که «شاهزاده» با این ویژگی مشخص می‌شود که بین سلطان و مستبد هیچ نوع تمایزی صورت نگیرد هر دو یکسان تلقی شود. توجه ما کیاول تنها به یک اثر قبلی که به مطالعه استبداد پرداخته، یعنی کتاب هیرون اثر گزنفون، جلب شده است. تحلیل هیرون امکان این نتیجه‌گیری را فراهم می‌کند که معنی و مفهوم این «مکالمه» آنچنان به مکالمه «شاهزاده» نزدیک است که در آموزش سقراطی امکان‌پذیر می‌باشد. در مقایسه آموزش «شاهزاده» با آموزش «هیرون» می‌توان در کمال وضوح به اختلاف بسیار ظریف و بدون شک به دقیق‌ترین اختلاف بین علوم سیاسی سقراطی و علوم سیاسی ما کیاولی پی برد. اگر درست است که هر علم سیاسی ماقبل مدرن مبتنی بر داده‌هایی است که سقراط پیشنهاد کرده در حالی که هر علم سیاسی مخصوصاً مدرنی مبتنی بر

سعی است که ماکیاول پیشنهاد کرده، در این صورت می‌توان گفت که «هیرون» از این لحاظ از مهمترین نقطه اشتراک بین علوم سیاسی مدرن و غیرمدرن برخوردار می‌باشد.

در مورد چگونگی مطالعه و بررسی موضوع خودم، نظرم به این نکته جلب شده بود که می‌توان تفکر گذشته را به دو طریق متفاوت مورد مطالعه قرار داد. تعداد زیادی از دانشمندان از فرضیه تاریخی شروع می‌کنند که منظورشان این است که هر نوع تفکر انسانی «تاریخی» می‌باشد یا اینکه پایه‌های تفکر انسانی در نتیجه تجارب خاصی به دست آمده باشند که، در اصل، به این صورت تفکر انسانی معاصر نمی‌باشند. با این حال، بین جنبه تاریخی و معنی حقیقی تاریخی اختلاف جدی و مهمی وجود دارد. هدف مورخ فکری، درک و فهم تفکر گذشته «آن طوری که حقیقتاً بوده است» می‌باشد، یعنی درک و فهم هرچه صحیحتر تفکر گذشته به صورتی که در نزد صاحب‌نظران قطعاً مفهوم واقع شده است. ولی کسی که در این مورد به جنبه تاریخی مطلب توجه دارد تفکر گذشته را با تکیه بر فرضیه تاریخی، که با تفکر باستانی مطلقاً بیگانه بود، در نظر می‌گیرد. بنابراین مجبور است سعی کند تا تفکر گذشته را حتی قبل از اینکه درست به همان صورتی که مفهوم واقع می‌شد فهمیده یا درک کرده باشد در حد عقل و شعور خود درک کند و بشناسد. در نتیجه، آنچه در این مورد خواهد گفت جز مقداری تعبیرات و انتقادات درهم و برهمی که درست تلفیق نشده، چیز دیگری نخواهد بود. نقطه آغاز فهم تاریخی، یعنی شرط لازم آن، و گاهی سعی شده اضافه شود حتی شرط کافی آن، درک کامل جنبه معنایی مکتب تاریخی می‌باشد. این امر بدون اینکه انسان احساس کند مجبور است به نوعی مقایسه منصفانه بین روش مطالعه گذشته با وضع فعلی، روش جنبه تاریخی و روش جنبه غیرتاریخی دست بزند امکان‌پذیر نمی‌باشد و نمی‌توان به آن دست یافت. و چنین مقایسه‌ای، به نوبه خود، ایجاب می‌کند که تفکر جنبه

غیرتاریخی گذشته با توجه به مفاهیم و اصطلاحات خاص خود مفهوم واقع شود و نه به طریقه‌ای که در درون محدوده میدان رؤیت جنبه تاریخی ارائه می‌شود.

باتوجه به این اصل، سعی کرده‌ام تا آنجا که برایم امکان‌پذیر بوده است تفکر گزنفون را درک کنم. سعی نکرده‌ام تفکر او را به «وضع تاریخی» اش مربوط کنم زیرا این روش طبیعی مطالعه آثار یک حکیم نمی‌باشد و، بعلاوه، گزنفون هرگز نگفته است که می‌خواست به این صورت شناخته شود. من فرض کرده‌ام که گزنفون، در کسوت نویسنده و مؤلفی که با حرفه خود آشنا بود و به آن عشق می‌ورزید، تا آن اندازه که توانسته است، دستورات و توصیه‌های لازم برای فهم و درک آثار خود، در اختیار ما قرار داده است. در نتیجه، هر قدر امکان‌پذیر بود، آنچه خودش گفته، مستقیم یا غیرمستقیم، نظرم را جلب کرده و به آن پرداخته‌ام، و تا توانسته‌ام کمتر به طرف اطلاعات خارجی کشیده شده‌ام. چون از تمام قراردادهای، حتی قراردادهای بی‌اهمیت، که ممکن است به مطالب مهم زیان برسانند و آنها را از اعتبار بیندازند، اجتناب می‌ورزم، از جملات معترضه، علائم قراردادی که دانشمندان مدرن با طیب خاطر و به میل خود، برای آراستن توضیحات خود درباره متون قدیمی به کار می‌برند، دوری جسته‌ام و خودداری کرده‌ام. ناگفته پیداست که هرگز تصور و قبول نکرده‌ام که ذهن من در «دایره افکار» وسیعتر از دایره افکار گزنفون تحوّل می‌یافت.

بوته فراموشی که هیرون در آن افتاده (درست مثل تربیت کوروش) از یک لحاظ، بدون هیچ شک و تردیدی، ناشی از این است که صدای رسای بی‌اعتنائی نسبت به استعدادهای ذهنی گزنفون و حتی وسیله مناسبی برای نفی آن به شمار می‌رفت. تا آخر قرن هیجدهم، معمولاً هیرون مردی مطلع و بصیر و مردی کلاسیک، به معنی دقیق کلمه، به حساب می‌آمد. در قرن ۱۹ و ۲۰،

میرون را به عنوان فیسوف با افلاطون منایسه کردند، در درجهٔ دوّم قرار گرفت؛ به عنوان مورّخ با توسیدید^۱ مقایسه شد، با او هم نتوانست برابری کند و درجهٔ دوّم شناخته شد. هیچ نیازی نیست، همانطوری که می توان دست به چنین کاری زد، که با توجه به افکار فلسفی یا تاریخی که این مقایسه ها ایجاب می کنند نتیجه گیری کرد. کافی است این سؤال مطرح شود: آیا گزنفون خواسته است در وهلهٔ اوّل فیلسوف شناخته شود یا مورّخ؟ در دست نویس آثاری که از وی باقی مانده در موارد زیادی به عنوان «گزنفون خطیب» معرفی شده است. بنابراین منطقی است فرض شود که فراموشی موقّتی که دامنگیر او شده - درست شبیه فراموشی موقّتی سیرون - از آنجا ناشی شده بود که معنی فصاحت و بلاغت کمتر مفهوم واقع می شد. «ایده آلیسم» و «رِآلیسم» مخصوص قرن ۱۹، هردو، تحت تأثیر مفهوم مدرن «هنر» قرار گرفته بودند. به این دلیل است که نتوانستند معنی اساسی هنر درجهٔ دوّم را که همان فصاحت و بلاغت است بفهمند. وقتی که موفق شدند نظرات افلاطون و توسیدید را بفهمند نتوانستند ارزش واقعی گزنفون را تشخیص بدهند و احترامی متناسب با شأن علمی اش برای او قائل شوند.

هنر فصاحت و بلاغت گزنفون فصاحت و بلاغت عادی و معمولی نیست بلکه نوعی فصاحت و بلاغت سقراطی است. پس، ویژگی فصاحت و بلاغت سقراطی در ملاحظاتی در این مورد که صحیحاً متشکر شده و در آثار و تألیفات افلاطون و گزنفون ملاحظه می شود، به صورت کاملاً روشنی به چشم نمی خورد؛ فقط یک تحلیل مفصّل دربارهٔ آنچه هنر فصاحت و بلاغت ایجاد کرده است امکان چنین چیزی را فراهم می کند. کاملترین ثمرهٔ فصاحت و بلاغت سقراطی «دیالوگ» است. فرم «دیالوگ» های افلاطون اغلب مورد

1. Thucydide

مطالعه قرار گرفته ولی هیچ‌کدام نمی‌توانند ادعا کنند که مسأله «دیالوگ» افلاطونی حلّ شده باشد. تحلیل‌های مدرن، به‌طور کلی، در نتیجه پیشداوری زیبایی شناختی مفسّرین درست تعبیر نشده است. با این حال، این امر که افلاطون شعرا را از شهر ایده‌آل خود طرد می‌کرد می‌بایستی برای دلسرد کردن آنهایی که از زاویه زیبایی‌شناسی به آن می‌نگرند کافی باشد. به نظر می‌رسد که هر نوع سعی و کوششی به منظور روشن ساختن معنی «دیالوگ» بایستی از نوعی تحلیل «دیالوگ» گزنفون آغاز شود. گزنفون، حتی در ساده‌ترین آثار و تألیفات خود کمتر از افلاطون از اصطلاحات تصنعی استفاده می‌کند. اگر هنر گزنفون را کسی درک کند متوجه حداقل شرایطی خواهد شد که برای تعبیر و تفسیر یک دیالوگ افلاطونی ضرورت دارد، شرایطی که آنقدر در عصر حاضر به ندرت مطرح می‌شوند که مشکل آنها را می‌شناسند.

دیالوگی که استحقاق برخوردار از این عنوان را داشته باشد تفکر مؤلف را به صورت غیرمستقیم یا زیرکانه منتقل می‌کند. در نتیجه، خطر تعبیر و تفسیر دلخواهی امری به نظر خواهد رسید که اجتناب از آن خیلی مشکل است. اجتناب از این امر تنها در صورتی امکان‌پذیر است که حداکثر دقت نسبت به هریک از اجزاء و بالاخص، به جزئیات وابسته و ضمیمه آنها رعایت شود و هرگز عملکرد بلاغت و فصاحت سقراطی از نظر دور نباشد.

بلاغت و فصاحت سقراطی می‌خواست ابزار ضروری فلسفه باشد. هدف آن سوق دادن فلاسفه بالقوه به فلسفه، در عین حال ضمن ورزیده کردن آنها و رهایی‌شان از جذبه و فریبندگی‌هایی است که مانع کار فلسفی می‌باشند، و همچنین ضمن ممانعت از دسترسی فلسفه به آنهایی می‌باشد که هیچ نوع استعدادی در این مورد ندارند. فصاحت و بلاغت سقراطی دقیقاً در حدّ اعلیٰ است؛ در نتیجه یک ذهن مسئولیت اجتماعی جان یافته است؛ بر پایه مقدمه‌ای

مبتنی است که می‌گوید بین تحقیق مصالحه‌ناپذیر حقیقت و مقتضیات جامعه عدم تناسب وجود دارد یا اینکه تمام حقایق همیشه بی‌ضرر و زیان نمی‌باشند. جامعه همیشه سعی می‌کند در امر تفکر اقتدار جابرانه به کار برد. فصاحت و بلاغت سقراطی وسیلهٔ کلاسیک خنثی کردن این وسوسه‌ها است. این فصاحت و بلاغت، که عالیترین نوع بلاغت است، همراه شاگردان مستقیم سقراط از بین نرفته است. تعداد زیادی از بررسی‌های خاص شاهد این مطلب هستند که متفکرین بزرگ اعصار گذشته، تفکر خود را با نوعی احتیاط یا خست و صرفه‌جویی افراطی انتقال داده‌اند که دیگر مورد نظر نمی‌باشد و ارزش و اعتباری برای آن قائل نمی‌شوند. تفکر فوق‌الذکر تقریباً موقعی دیگر مورد نظر قرار نگرفت و ارزش و اعتبار خود را از دست داد که جنبهٔ تاریخی مسائل، در حدود اواخر قرن هیجدهم، مطرح شد.

تجربهٔ نسل فعلی مطالعهٔ فرهنگ و ادبیات وسیع سیاست گذشته را با چشم‌های دیگر و انتظارات دیگری یاد داده است و این درس ممکن است نوعی تأثیر در جهت‌یابی سیاسی ما داشته باشد. در حال حاضر با نوعی استبداد مواجه هستیم که، در نتیجهٔ «پیروزی طبیعت» و خصوصاً طبیعت انسانی، به صورتی درآئیم که هیچ‌یک از استبدادهای سابق، به عنوان مثال، هرگز جاودانه و شامل همه چیز نشد. در مقابل این عامل هولناک که انسان، یا تفکر انسانی، خواه یکبار و بدون ترس و وا همه، خواه در نتیجهٔ نوعی تحوّل آرام و ملایم باید به هیأت اجتماع مربوط شود، از طرح این سؤال برای خودمان مجبوریم که چگونه می‌توانیم یا خواهیم توانست از این برهان ذوحدین درامان باشیم. بنابراین، تصمیم گرفته‌ایم شرایط اولیه و ابتدایی و بدون مانع آزادی انسانی را مجدداً در نظر بگیریم.

شکل تاریخی‌ای که این نوع تفکر با توجه به آن ارائه شده شاید شکل نامناسبی نباشد. اجتماعی کردن یا تنظیم بارز و بدون قید و شرط تفکر، به

صورت مخفیانه و اغلب، کاملاً ناخودآگاهانه، در سایه توسعه و گسترش آموزشی که هر نوع تفکر انسانی را از هر نوع کوششی که به این منظور انجام شده جدا می‌کند برای اینکه هر تفکر انسانی، تفکری تاریخی است، یعنی در شرف ایجاد و فراهم شدن است. به نظر می‌رسد که برای مبارزه و مقابله با این نوع آموزش جز مطالعه تاریخ راه و روش دیگری وجود نداشته باشد.

همان طوری که قبلاً اشاره کردم، اگر در فکر فهم و درک معنای کتاب هیرون هستیم لازم است خیلی صبر و حوصله داشته باشیم. شکیبایی و حوصله مفسر، صبر و شکیبایی خواننده این تعبیر و تفسیر را هدر و بی‌فایده نمی‌کند. با توجیه و تفسیر متونی مانند هیرون، جز اینکه درگیر افکار و ملاحظاتی باشیم که ممکن است تمام نشدنی به نظر برسند، و درگیر تعداد زیادی موارد تکراری باشیم که ممکن است فقط در صورتی نظر ما را جلب کنند که معنی آنها را درک کنیم، و از طرفی ضروری است که این وضعیت و دقتی که اشاره شد در موقع مناسب خود به وجود آید که نمی‌تواند در آغاز مطالعه ما باشد، راه و چاره دیگری نداریم. اگر بخواهیم معنی دقیق کنایه ظریف و لطیفی را دریابیم لازم است از روشی استفاده کنیم که بطور چشمگیری به این کار ناهنجار، که همان توجیه و تفسیر یک شوخی است، نزدیک و شبیه می‌باشد. جذبه و فریبندگی از هنر ساده گزنفون احساس می‌شود و به دست می‌آید، اگر با تعبیر و تفسیرهای مختلف آن را سنگین کنند، لااقل در یک لحظه از بین می‌رود. با وجود تمام این توصیه‌ها احساس می‌کنم دقت لازم را در این مورد به کار نبرده‌ام. در اینجا جز اینکه امیدوار باشیم هنر گزنفون خواهد توانست مجدداً مورد شناخت و درک نسلی از انسان‌ها قرار بگیرد که، چون در دوران جوانی معلومات کافی به دست آورده‌اند، دیگر نیازی به آموزش مشکل دیگری — یعنی آموزش مشابه آنچه که هدف و منظور این بررسی است — نخواهند داشت، راه و چاره دیگری نداریم.

طرح مسأله

هدفی که کتاب هیرون دنبال می‌کند در هیچ‌جایی به وسیله مؤلف مطرح نشده است. این اثر که به گزارش مکالمه و گفتگویی بین سیمونید حکیم و شاعر و هیرون مستبد می‌پردازد تقریباً به صورت انحصاری از تفکرات این دو شخصیت تشکیل شده که در یک گفتگو و مکالمه مستقیم ذکر گردیده است. مؤلف کتاب کار خود را به شناساندن موقعیت‌هایی - ابتدا در ۱۶ جمله - که سبب این مکالمه شده‌اند و وصل کردن یا جدا کردن توضیحات شنوندگان به کمک فرمول‌ها و عباراتی از قبیل «سیمونید گفت»، «هیرون جواب داد» محدود می‌کند.

مقصود کتاب مستقیماً از محتوای آن معلوم نمی‌شود. کتاب از دو قسمت اصلی با اندازه‌های کاملاً متفاوتی تشکیل شده که قسمت اول آن، تقریباً ۵/۷ مجموعه آن را شامل می‌شود. در قسمت اول (فصل ۷-۱) هیرون به سیمونید نشان می‌دهد که زندگی یک مستبد، در مقام مقایسه با زندگی یک فرد عادی، آنچنان مشحون از بدبختی و بیچارگی و بی‌نوایی است که مستبد جز اینکه خود را دار بزند راه و چاره دیگری ندارد. در قسمت دوم (فصل ۱۱-۸)، سیمونید به هیرون نشان می‌دهد که دیکتاتور می‌تواند خوشبخت‌ترین فرد دنیا باشد. قسمت اول به نظر می‌رسد به پیشداوری عامیانه می‌پردازد، که برحسب

آن زندگی یک مستبد مطبوع تر و دلپذیرتر از زندگی یک فرد عادی است. با این حال، قسمت دوم به نظر می‌رسد به تأیید این نظر می‌پردازد که زندگی یک مستبد نیکوکار و خیرخواه، اساساً، بالاتر و برتر از زندگی خصوصی و عامی است. در نظر اول واضح است که کتاب، در مجموع، می‌خواهد یاد بدهد که زندگی یک مستبد نیکوکار و خیرخواه، فوق‌العاده زندگی دلپذیر و مطبوعی است. ولی معنای چنین آموزشی چندان هم روشن نیست زیرا نمی‌دانیم منظور این آموزش چه کسی است و هدفش چه ویژگی است. اگر فرض کنیم که منظور کتاب خطاب به مستبدین است مراد و مقصودش تشویق آنها، به کار انداختن قدرت‌شان در یک روح خیرخواهی زیرکانه می‌باشد. با اینحال، در میان خوانندگان این کتاب نبایستی جز تعداد بسیار کمی مستبد وجود داشته باشد؛ بنابراین ممکن است که کتاب، رویهمرفته، توصیه‌ای باشد خطاب به افراد جوانی که، بعد از کسب معلومات شایسته و مناسب، از خود می‌پرسند چه نوع زندگی می‌بایستی انتخاب کنند. این توصیه به آنها سفارش می‌کرد در دفاع از قدرت استبداد، نه به منظور ارضای تمایلات شخصی خود، بلکه به منظور جلب محبت و تحسین همگان در سایه اعمال خیرخواهانه و نیکوکارانه، مبارزه کنند. سقراط، استاد و معلم گزنفون، از آموزش همراهان خود به اینکه بینش «مستبدانه» داشته باشند نگران و بدگمان بود. خود گزنفون هم در معرض نگرانی و بدگمانی مشابهی بوده است.

مع‌هذا کسی که نشان می‌دهد که یک مستبد خیرخواه نیکوکار به اوج سعادت و خوشبختی خواهد رسید گزنفون نیست بلکه سیمونید است که می‌گوید نمی‌توان، بدون مطالعه هرچه دقیق‌تر مسأله، نظرات مؤلف را با نظرات یکی از قهرمانانش یکسان دانست. اینکه هیرون سیمونید را «حکیم» اطلاق می‌کند قانع‌کننده نیست زیرا نمی‌دانیم منظور گزنفون در بیان این داوری چه بوده و اصولاً گزنفون درباره صلاحیت و شایستگی هیرون چه فکر

می‌کرد. ولی، حتی اگر فرض کنیم که سیمونید جز سخنگو و ترجمان گزنفون کس دیگری نیست، باز هم مشکلات فراوانی به قوت خود باقی است زیرا پیشنهاد، یعنی «تز»، سیمونید مبهم و دوپهلو است. این پیشنهاد خطاب به مستبدی است که از عمل استبداد متنفر است که اعلام نموده است که یک مستبد جز اینکه، خود را دار بزند راه و چاره دیگری ندارد. آیا هدف این پیشنهاد بیشتر این نبوده است که مستبد غمزده و اندوهگین را تشویق کند و این نیت دلجویی و قوت قلب به صداقت خطاب به آسیب نمی‌رسانید؟ آیا مکالمه‌ای که به وسیله کسی به مستبدی خطاب می‌شود، که تحت سلطه او است، می‌تواند مکالمه‌ای صادقانه و صمیمانه باشد؟

عنوان و فرم

در حالی که تمام مطالب کتاب هیرون عملاً به وسیله قهرمانان گزنفون گفته شده، خود او مسئولیت کامل عنوان داستان را به عهده می‌گیرد. عنوان این کتاب که تنها اثر «کورپوس گزنفونتوم»^۱ (گزنفون) می‌باشد در عین حال از یک اسم خاص و یک صفت تشکیل شده است که به مطلب مربوط می‌شود. قسمت اول آن، تحت عنوان آژیه‌زیلاس^۲ کتابی را به خاطر می‌آورد که به مطالعه درباره یکی از پادشاهان بزرگ یونانی می‌پردازد همانطوریکه موضوع کتاب هیرون نیز مطالعه یک مستبد بزرگ یونان است. همچنین اسامی خاص افرادی در کتاب‌های زیر ملاحظه می‌شود: تربیت کوروش، لشکرکشی کوروش، ستایش سقراط. آژیه‌زیلاس، کوروش و سقراط به نظر می‌رسند هر دو کسانی باشند که گزنفون بیشتر از همه آنها را تحسین می‌کرد. ولی دو نفر به نام کوروش یونانی نبودند و سقراط هم پادشاه نبوده است. آژیه‌زیلاس و هیرون دو اثر گزنفون که عنوانشان شامل اسامی خاص افراد به صورت فاعل می‌باشد تنها اسامی خاص هستند که می‌توان گفت برای پادشاهان یونانی در نظر گرفته شده‌اند.

1. Corpus Xenophontium

2. Agésilas

قسمت دوم کتاب عناوین هیپارک^۱ و سینه ژتیک^۲ یعنی مربوط به شکار را به خاطر می آورند. موضوع این سه کتاب آموزش هنرهایی است که متناسب و در شأن مردان اصیل جامعه، «نجیب زاده ها»، است: هنر یک فرمانده سواره نظام، هنر اداره کردن ثروت و دارایی خود و هنر شکار. بنابراین می توان تصور کرد که موضوع کتاب «استبداد» آموزش هنر مستبد بودن است و حقیقتاً، سیمونید به هیرون یاد می دهد چگونه باید قدرت استبداد را به بهترین وجهی اعمال و اجرا کرد.

در بین آثار و تألیفات گزنفون، غیر از هیرون، تنها یک اثر وجود دارد که عنوانش متضمن نوعی اختیار و انتخاب می باشد (راه ها و روش ها). موضوع این کتاب این است که به رهبران آتن (دموکرات ها) نشان بدهد چگونه می توانستند عادل تر باشند، و برای این منظور راه فائق آمدن بر ضرورت، رفتار غیر عادلانه را پیش پای آنان می گذاشت، که به این ترتیب نشان بدهد که چگونه سیستم دموکراتیک آتن می توانست بهبود یابد بدون آنکه تغییر عمیقی در آن ایجاد شده باشد. معذالک سیمونید به سیراکیوس^۳ مستبد نشان می دهد چگونه می تواند از عملکرد نادرست پرهیزد، چگونه در انجام آن احساس می کند مجبور است، بدون آنکه از قدرت استبداد دست بکشد و آن را ترک کند. گزنفون، شاگرد سقراط، به نظر می رسد دموکراسی و استبداد را به عنوان رژیم های ناقص و نارسایی در نظر گرفته است. کتاب «راه ها و روش ها» و «هیرون» تنها تألیفات اوست که به دانستن این مسأله پرداخته باشد که چگونه یک سیستم سیاسی ناقص معینی (پولیتیک)^۴ ممکن است بدون آنکه به سیستم سیاسی مناسبی تغییر یافته باشد اصلاح شود.

گزنفون خیلی خوب می توانست با عباراتی روشن تبیین کند که سیاستی که

1. Hipparque

2. Cynégétique

3. Syracuse

4. Politique

در کتاب هیرون توصیه شده از نوعی ویژگی مشروط برخوردار بود، ولی به این ترتیب احتمال داشت چنین احساسی ایجاد کند که به هیچ وجه مخالف استبداد نبوده است. بنابراین، «شهرها» و مخصوصاً آتن، مطلقاً مخالف دیکتاتوری بوده‌اند. بعلاوه، یکی از اتهاماتی که علیه سقراط اقامه شده این بود که سقراط به شاگردان خود یاد داده بود «مستبد مآب» باشند. این دلایل نشان می‌دهد و می‌فهماند که چرا گزنفون نظرات خود را دربارهٔ اصلاح حکومت دیکتاتوری (و در عین حال دربارهٔ تثبیت یک چنین حکومتی) به صورت مکالمه‌ای ارائه داد که بر خلاف نظرانی که دربارهٔ اصلاح حکومت آتن ارائه داده بود شخصاً در آن دخالتی نمی‌کند. هیرون تنها اثر گزنفون است که مؤلف در آن، وقتی به نام خودش حرف می‌زند هرگز ضمیر شخص اول به کار نمی‌برد در حالیکه کتاب «راه‌ها و روش‌ها» تنها اثری است که با ضمیر «من» صریح و معنی‌داری شروع می‌شود. این دلایل همچنین امکان درک این مطلب را فراهم می‌کنند که چرا کوتاه‌ترین القائات مربوط به اصلاح حکومت استبداد به دنبال خطابه بلندتری انجام شده که در بطن محکمترین عبارات جنبه‌های نامطلوب استبداد را نشان می‌دهد.

«هیرون» تقریباً به طور انحصاری از نظرات مردم — که با نظرات مؤلف موافق نیست — تشکیل شده است. تنها یک اثر گزنفون، یعنی «اکونومیک»^۱ از چنین جنبه‌ای برخوردار می‌باشد که در آن اثر، مؤلف خودش را تقریباً به صورت کامل کنار می‌کشد و به اصطلاح از دید دیگران «پنهان می‌کند». اکونومیک مکالمه‌ای است بین سقراط و یک شهروند دیگر آتنی و به مدیریت خانواده مربوط می‌شود. به عقیده سقراط بین هنر مدیریت خانواده و هنر مدیریت امور مملکت (جامعه) به نظر نمی‌رسد که اختلاف چشمگیر و

قابل ملاحظه ای وجود داشته باشد. به نظر سقراط، مدیریت خانواده و مملکت (جامعه)، هر دو هنر، به صورت «هنر شاهانه» متصّف هستند. اینکه مکالمه‌ای که برای آموزش این هنر در نظر گرفته شده «اکونومیک» (اقتصادی) نامیده شده و نه پولیتیک (سیاسی) یا «بازلیک» (کلیسایی)، نمی‌تواند جز از ملاحظات بعدی و ثانوی از چیز دیگری ناشی شده باشد. کاملاً واضح است، «اکونومیک» که ظاهراً به نظر می‌رسد منحصرأً برای هنر اقتصادی در نظر گرفته شده، در واقع به بررسی هنر شاهانه می‌پردازد. بنابراین برقراری رابطه‌ای بین دو مکالمه گزنفون با توجه به رابطه‌ای که بین یک پادشاه و یک مستبد وجود دارد امری پذیرفتنی و قابل قبول می‌باشد: این دو مکالمه به بررسی «دو نوع» حکومت سلطنتی می‌پردازند. چون اقتصاددان یک پادشاه است، مطالعه‌ای که تحت عنوان «اکونومیک» صورت گرفته، درست مثل هیرون، مکالمه‌ای است بین یک مرد حکیم (سقراط) و یک پادشاه (اقتصاددان بالقوه به نام کریتوبول^۱ و اقتصاددان واقعی به نام ایکوماک^۲). ولی، در حالیکه مرد حکیم و پادشاهان در کتاب «اکونومیک» اهل آتن هستند، حکیم و پادشاه کتاب هیرون اهل آتن نمی‌باشند. به علاوه، در حالیکه مرد حکیم و پادشاه بالقوه در کتاب «اکونومیک» دوستان گزنفون هستند و خود او نیز در مکالمه آنها شرکت می‌کرد، حکیم و پادشاه در کتاب هیرون خیلی پیش از تولد گزنفون مرده بودند. مسلماً سپردن آموزش «استبداد» به عهده سقراط غیرممکن بود، ولی نه به این دلیل که مستبد، بالفعل یا بالقوه، در بین اطرافیان و ملازمین سقراط وجود نداشت. عکس قضیه صحیح‌تر است. برای گزنفون هیچ‌چیز آسانتر از این نبود که مکالمه‌ای بین سقراط و شارمیدس^۳ یا کریتیس^۴ درباره این مطلب که: چگونه یک مستبد می‌تواند

1. Critobule

2. Ischomaque

3. Charmides

4. Critias

بهرتر حکومت کند، در ذهن خود مجسم سازد. معذالک، با چنین عملی - با دادن چنین نقشی در چنین بحثی - گزنفون اساس و پایه دفاع مخصوص خود را به نفع سقراط متزلزل می‌کرد. به این دلیل است که نقشی که سقراط در اکونومیک به عهده دارد در کتاب هیرون به عهده حکیم دیگری گذاشته شده است. گزنفون، بعد از انتخاب سیمونید، کاملاً می‌توانست نقش شنونده مستبد آتنی، یعنی هیپارک، را به عهده او واگذار کند ولی بدون شک گزنفون می‌خواست از هر نوع نزدیکی بین «استبداد» و «آتن» اجتناب ورزد و مانع شود. از اینکه گزنفون سیمونید را به عنوان قهرمان اصلی انتخاب کند و به منظور مکالمه با مستبدین او را به سایر حکمای معروف ترجیح بدهد نمی‌توان متعجب نشد. تشابه و مقایسه بین «هیرون» و «اکونومیک» امکان می‌دهد در آن مورد نظری داشته باشیم. هنر شاهانه از نظر اخلاقی بالاتر از هنر مستبدانه است. سقراط، که به تدریس و آموزش هنر شاهانه یا اکونومیک (اقتصادی) می‌پرداخت در برابر لذاتی که ثروت فراهم می‌کند کاملاً بر خود مسلط بود. سیمونید، که به تدریس و آموزش هنر دیکتاتوری می‌پردازد به خاطر حرص و مال‌پرستی شهرت داشت و معروف شده بود. سقراط، که به تدریس هنر شاهانه یا اکونومیک می‌پردازد خودش اقتصاددان نبود زیرا به افزایش ثروت و دارایی خود علاقه نداشت. در نتیجه، آموزش او از لحاظ زیادی شامل شرح مکالمه‌ای که با اقتصاددان بالفعل داشته برای اقتصاددان بالقوه بود. سیمونید، که به تدریس هنر استبداد می‌پردازد و در نتیجه حداقل به تدریس بعضی اطلاعات اولیه مربوط به هنر اقتصادی می‌پردازد، بدون اینکه از هیچ کمکی استمداد کند، یک «اقتصاددان» بود.

با توجه به تشابه و مقایسه موجود بین «اکونومیک» و «هیرون»، آنچه قبلاً گفتم درباره اینکه گزنفون آموزش «دیکتاتوری» را به صورت یک مکالمه ارائه داده، کافی به نظر نمی‌رسد. با توجه به این تشابه و مقایسه لازم است مسأله

روشن تری را مطرح کنیم و آن مربوط به دانستن این مطلب است که چرا کتاب «اکنونیک» و «هیرون» برخلاف دو تحقیق تکنیکی گزنفون، یعنی «هیپارک» و «سینه ژتیک» به صورت مکالمه نوشته شده‌اند و نه به صورت تحقیق معمولی یا حتی به صورت داستان. مطالب دو اثر اولی، به جرأت می‌توان گفت، نسبت به مطالب دو اثر بعدی در سطحی بالاتر و فلسفی‌تر قرار دارند. در نتیجه، روش مطالعه و بررسی آنها نیز باید فلسفی‌تر باشد. بنابراین، از نقطه نظر گزنفون، مطالعه فلسفی یک موضوع همان مطالعه موضوع به صورت مکالمه است. آموزش هنر حکومت به روش مکالمه و گفتگو از دو امتیاز خاص برخوردار می‌باشد. در وهله اول، مکالمه مستلزم ملاقات و برخورد حکیم (استاد) و یک پادشاه (شاگرد) می‌باشد. بعلاوه، این امر خواننده را وادار می‌کند از خود سؤال کند آیا درس‌هایی که حکیم به پادشاه می‌دهد سودمند و مفید بوده‌اند، به این دلیل که مکالمه مؤلف را وادار می‌کند سؤالی را که جز فرم مخصوصی از سؤال اصلی رابطه بین نظری و عملی یا جز رابطه‌ای بین معلومات و میل به نیکوکاری چیز دیگری نیست، بدون جواب بگذارد.

امتیاز دوم آموزش به روش مکالمه خصوصاً در هیرون متضاد می‌شود. در حالی که دلیل بدبختی و فلاکت مستبد بی‌انصاف و نادرست کاملاً مبتنی بر تجربه است، دلیل سعادت و خوشبختی مستبد خیرخواه و نیکوکار چنین نیست. این خوشبختی و سعادت فقط وعده داده شده است... و آن هم از طرف یک شاعر. خواننده در اینجا از خود سؤال می‌کند آیا واقعیت هرگز تنها یک نمونه از مستبد را نشان داده است که خوشبخت و سعادت‌مند باشد به این دلیل که شجاع و پاکدامن بوده است. همین سؤال که خواننده «اکنونیک» مطرح می‌کند جواب دارد و جوابش اگر در «اکنونیک» نباشد لااقل در سیروپدی^۱

و در «آژه زیلاس» داده شده است. معذالک، مسأله سعادت و خوشبختی حقیقی و دیکتاتور شجاع و پاکدامن در مجموع آثار و تألیفات گزنفون حل شده نیست. و در حالیکه آژه زیلاس و سیروپدی در مورد سعادت و خوشبختی پادشاهان شجاع و پاکدامن، که همان کوروش و آژه زیلاس بودند، با نشان دادن یا فهماندن این مطلب که چگونه مرده‌اند، جای هیچ شک و تردیدی را باقی نمی‌گذارند، هیرون، به علت شکل خاص ادبی‌اش، از عاقبت مستبد قهرمان کتاب هیرون چیزی به دست نمی‌دهد و آن را روشن نمی‌سازد. امیدواریم توضیح داده باشیم به چه دلیلی گزنفون آموزش «استبداد» را به صورت نوعی مکالمه و گفتگو بین سیمونید و یک مستبد غیر آتنی ارائه می‌دهد. به منظور درک بهتر این نوع آموزش، تنها درک محتوای آن کافی نیست، بلکه لازم است همچنین فرم ارائه آن محتوا هم مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد که در غیر این صورت تجسم پایگاه آن برحسب عقیده مؤلف، در مجموعه آثار فلسفی غیرممکن است. بنابراین، همین فرم از ویژگی نوعی آموزش فلسفی برخوردار می‌شود همان طوری که یک فرد واقعاً حکیم و دانشمند در فکر ارائه آن به نام خودش نمی‌باشد. بعلاوه، با روشن ساختن روش حکیم که به منظور ارائه و معرفی آموزش «استبداد» به نام خودش یعنی سیمونید تحقیر می‌شود، مؤلف نشان می‌دهد چگونه این آموزش باید به کسی که مربوط است، یعنی مستبد، ارائه داده شود.

فرم مکالمه

الف - ویژگی‌های قهرمانان

۱- «سیمونید حکیم و شاعر روزی به نزد هیرون مستبد رفت. چون هردوی آنان کاری نداشتند که انجام دهند و در حال استراحت بودند، سیمونید به او گفت...». این تمام آن چیزی است که گزنفون، با بیانی روشن و صریح، دربارهٔ وضعیت و کیفیتی که سبب مکالمه شده گفته است. «سیمونید به نزد هیرون رفت». این هیرون نیست که به نزد سیمونید رفت. مستبدین دوست ندارند در جاهای ناشناس رفت و آمد داشته باشند، و همانطوری که به نظر می‌رسد سیمونید هم این مطلب را به همسر هیرون گفته باشد، حکما عمر خود را پشت درِ اغنیا و ثروتمندان می‌گذرانند و تلف می‌کنند و نه برعکس^۱. پس، سیمونید روزی به نزد هیرون آمد. این یک ملاقات ساده و معمولی بود، زیرا آنهایی که به ملاقات مستبد می‌آیند به این منظور که چیزهایی مطلوب، زیبا یا خوب مطرح کنند ترجیح می‌دهند به محض اینکه پادشاه خود را دریافت کردند از حضور مستبد مرخص شوند و بروند. وقتی که «هردو با هم یک لحظه فراغت یافتند» و می‌توانیم اضافه کنیم، وقتی که تنها شدند مکالمه و گفتگو انجام شد.

به محض ورود سیمونید شروع نشد. در جریان مکالمه و گفتگو معلوم شد که هیرون قبل از انجام مکالمه از ویژگی‌های سیمونید کاملاً آگاه بود و سیمونید هم قبلاً واریسی‌های مفیدی دربارهٔ هیرون انجام داده بود. غیرممکن نیست که کاری که این دو نفر را مشغول کرده، قبل از اینکه یک لحظه فراغت پیدا کنند، کاری بوده باشد که می‌بایستی باهم ترتیب داده و انجام می‌دادند. در هر حال، در موقع مکالمه نسبت به همدیگر بیگانه و ناآشنا نبودند. آنچه این دو نفر دربارهٔ همدیگر می‌دانستند، یا فکر می‌کردند، ممکن است شاید حتی دلیل مکالمه و گفتگوی دوستانه آنها و همچنین رویهٔ آنها را در جریان این گفتگو از همان آغاز مصاحبه را توجیه کند.

کسی که اول حرف می‌زند سیمونید است. هدفش از این کار چیست؟ مصاحبه و مکالمه را با این سؤال شروع می‌کند که آیا هیرون اجازه می‌دهد مطلبی برایش تعریف کند که ظاهراً بهتر از حکیم و شاعر از آن مطلب خبر دارد. سؤالی که سیمونید مؤدبانه از یک مستبد می‌پرسد که پادشاه او نیست درست در جایگاه واقعی خود، بین نوعی کسب اطلاع، که به صورت بسیار عادی، مخصوصاً به وسیله سقراط، به کار می‌رود، یعنی: «به من بگو» یا اینکه سؤال مؤدبانه: «خیلی دلم می‌خواهد بدانم»، از یک طرف، و از طرف دیگر سؤالی که سقراط توأم با ادب و احترام لازم از مستبدینی به عمل می‌آورد که پادشاهان او بودند («قانونگزاران»، یعنی کریتیا و شاریکلس^۱): «اجازه هست سؤال شود...؟» قرار دارد. سیمونید، با طرح این سؤال خود را مانند حکیمی معرفی می‌کند که — طالب کسب معلومات — میل دارد از فرصتی که در اختیارش قرار گرفته تا چیزی از هیرون یاد بگیرد استفاده نماید و بهره‌مند شود. بنابراین هیرون را در موقعیت کسی قرار می‌دهد که، از بعضی لحاظ،

عاقبت و باصلاحیت تر از اوست. هیرون که از حکمت سیمونید کاملاً آگاه است، دربارهٔ مطالبی که ممکن است بهتر از کسی که از موقعیت و قدرت سیمونید برخوردار است بدانند کمترین مطلبی نمی‌داند. سیمونید به او توضیح می‌دهد که چون او، یعنی هیرون، قبل از اینکه مستبد شده باشد یک شهروند ساده و معمولی بوده، به نظر می‌رسد که با توجه به تجارب وی دربارهٔ شرایط این نوع زندگی، باید بهتر از سیمونید بدانند که زندگی یک مستبد در مقام مقایسه با زندگی یک فرد عادی و عامی، در مقابل خوشی‌ها و ناراحتی‌های انسانی، از چه لحاظ باهم فرق دارد. انتخاب موضوع فوق‌العاده عالی است. مقایسه بین زندگی یک مستبد و زندگی یک فرد عادی و شهروند معمولی تنها موضوع قابل فهم و «مناسب» است که در جریان بحث و گفتگو در آن مورد یک فرد حکیم ممکن است منطقاً پائین تر از مستبدی معرفی شود که قبلاً یک شهروند معمولی و فردی عادی بوده و حکیم نیز نیست. به علاوه، همانطوری که سیمونید اشاره می‌کند، نقطه‌نظری که باید در این مقایسه مراعات شود — لذت و الم در قبال فضیلت و هوس — به نظر می‌رسد که باید مستبدین را در برابر پادشاهان مشخص کند. بنابراین به نظر می‌رسد که سیمونید مکالمه را با این قصد و نیت آغاز کند که چیزی از هیرون یاد بگیرد یا دربارهٔ مطالبی که پیشنهاد می‌کند، از وجود یک فرد باصلاحیت، اطلاعات دست اول کسب کند. با اینحال، اینکه سیمونید به هیرون حق می‌دهد که سؤالش را مدلل کند جز یک احتمال، که تصمیم قضاوت و داوری یا حکمت مورد لزوم برای ارزیابی دقیق و صحیح تجربه را به کناری می‌زند، چیز دیگری نیست. بعلاوه، خود سؤال چنان سؤالی نیست که تجارب خاصی که یک حکیم توانسته انجام دهد یا نتوانسته است انجام دهد (تجاریبی که تنها یک مستبد واقعی توانسته انجام دهد) بتوانند در گرفتن یک پاسخ قانع‌کننده به صورت قاطعی دخالت کنند. چنین سؤالی بیشتر جزء آن دسته از سؤالات به حساب می‌آید که به خاطر آنها

یک فرد حکیم به عنوان حکیم (و فقط خودش)، الزاماً از داده‌های یک پاسخ کامل برخوردار می‌باشد. سؤال سیمونید دربارهٔ اختلافی که بین زندگی یک مستبد و زندگی یک فرد عادی و شهروند معمولی در قبال لذایذ و ناراحتی‌ها وجود دارد، از لحاظ محتوی، مشابه سؤال مربوط به دانستن این مطلب است که کدامیک از دو شیوهٔ زندگی دلنشین‌تر است زیرا ذوحدّین «لذّت - الم» تنها و آخرین معیار برتری و رجحان است که در متن در نظر گرفته شده باشد. سؤال اصلی، وقتی که سیمونید تأیید می‌کند که زندگی مستبد در مقام مقایسه با زندگی افراد عادی حاکی از انواع مختلف لذایذ و عاری از انواع ناراحتی‌های مختلف است، یا به عبارت دیگر، زندگی یک مستبد دلنشین‌تر از زندگی یک شهروند عادی و فرد معمولی است. خود هیرون اظهار می‌کند که تأیید سیمونید، به عنوان کسی که حکیم تلقی می‌شود، غافلگیرکننده است: حکیم باید بتواند دربارهٔ خوشبختی یا عذاب و شکنجه زندگی مستبد قضاوت کند بدون آنکه هرگز از زندگی استبدادی و مستبدانه برخوردار بوده باشد یا آن را تجربه کرده باشد. مسألهٔ دانستن اینکه آیا تا چه اندازه زندگی مستبد مطلوب‌تر و دلنشین‌تر از زندگی یک فرد عادی است و خصوصاً آیا تا چه اندازه از لحاظ لذایذ زندگی مطلوب‌تر است، از طرف کسی که به حکمت دست یافته است سؤالی منطقی نیست. اگر سیمونید یک فرد حکیم است، پس باید به جای میل به کسب معلومات در سؤال کردن از هیرون دربارهٔ این موضوع انگیزهٔ دیگری داشته باشد. هیرون با رفتار خود نشان می‌دهد که احساس می‌کند سیمونید مرد حکیمی است حکیمی که خودش هم‌مطراز با او نیست و او را خیلی داناتر از خود تصوّر می‌کند. این تأیید تا اندازه‌ای باتوجه به جریان مکالمه و گفتگو مورد بررسی قرار گرفته که نشان می‌دهد که سیمونید قادر است هنر حکومت استبداد را به هیرون بیاموزد. ولی، با اینکه سیمونید طوری معرفی شده که از هیرون داناتر و عالتر است، با این حال مسلّم نیست که گزنفون او را فردی

تلقی کرده باشد که عالم منحصر به فردی است. عقیده گزننفون درباره حکمت و دانش سیمونید جز با مقایسه سیمونید و سقراط که مسلماً به نظر گزننفون حکیم و دانشمند است نمی‌تواند مدلل و ثابت شود. با این حال نوعی نتیجه‌گیری موقت به اتکای مقایسه و تشابه بین «هیرون» و «اکونومیک» و همچنین با توجه به ملاحظه زیر امکان‌پذیر است: اگر سیمونید حکیم بود از هنر مکالمه آگاه بود، یعنی می‌توانست هر شنونده‌ای را طوری به مکالمه بکشاند که به میل خودش جواب بدهد یعنی آن طوری که خودش انتظار دارد جواب بشود، یا اینکه قادر بود هر مکالمه‌ای را به طرف هدفی که می‌خواست بکشاند و هدایت کند. مکالمه و گفتگوی سیمونید با هیرون به توصیه‌هایی درباره بهبود و اصلاح حکومت استبداد منتهی می‌شود، همان طوری که می‌توان از یک حکیم نسبت به یک مستبدی که به اندازه کافی از روحیه استبداد برخوردار است انتظار داشت. بنابراین فرض می‌کنیم که سیمونید حکیم مکالمه را با این قصد و نیت آغاز نموده و به راه می‌اندازد که برای هیرون مفید باشد، شاید هم به نوبه خود از آن بهره‌مند شود یا افراد مستبد را از آن بهره‌مند سازد. سیمونید تا موقعی که در حضور هیرون بود توانسته شاهد چیزهای مختلفی درباره موضوع مورد نظرش باشد که بعضی از آنها مربوط به آرزوها و بعضی دیگر مربوط به عشق و علاقه او بود. سیمونید می‌دانست که هیرون مثلاً در شرکت در بازی‌های المپیک و پیتیک^۱ مرتکب خطا و اشتباهات بزرگی می‌شد. از لحاظ کلی‌تر می‌توان گفت که سیمونید می‌دانست که هیرون پادشاه کامل و بی‌عیب و نقصی نبود و تصمیم گرفت به او یاد بدهد چگونه یک مستبد می‌تواند خوب حکومت کند. به عبارت صحیح‌تر، تصمیم گرفت هیرون را از ارتکاب بعضی خطاها و اشتباهات بزرگ باز دارد، ولی، بدون

رعایت ادب و احترام معمولی؛ پس چه کسی می‌توانست یک مستبد را سانسور کند یا در حضورش از او انتقاد نماید؟ بنابراین سعی سیمونید باید این می‌بود که مستبد را با حداقل اهانت و رنجش، در موقعیت‌هایی قرار دهد که به توصیه‌های شاعر به دقت گوش کند و حتی آنها را مطالبه نماید. می‌بایستی، در عین حال یا بهمان طریق، هیرون را نسبت به صلاحیت خود در دادن توصیه‌ها و دستورالعمل‌های محتاطانه به یک مستبد متقاعد سازد.

سیمونید، قبل از اینکه بتواند به هیرون یاد بدهد که چگونه می‌توان به عنوان مستبد حکومت کرد باید نظرش را به مشکلاتی که او را محاصره کرده، اینکه نمی‌تواند نارسایی‌های حکومت خود را اصلاح کند و حتی در طول عمرش بر آنها فائق آید جلب کند (یا آنها را یادآور شود). ولی اینکه کسی به وسیله کس دیگری از نقاط ضعف و نارسایی‌ها و کمبودهای خود مطلع شود، از لحاظ بسیاری از مردم نوعی اهانت و سرشکستگی تلقی می‌شود. بنابراین کار سیمونید تحقیر مستبد خواهد بود. باید او را تا حد احساس حقارت تنزل و تقلیل دهد یا، به خاطر تشریح و توضیح قصد و نیت سیمونید در پرتو نتیجه‌ای که به نظر می‌رسد به دست آورده، باید او را دلسرد و مأیوس کند. بعلاوه، اگر قصد دارد، از اینکه هیرون از نقاط ضعف و نارسایی‌های خود آگاه است استفاده کند، باید قبل از هر چیزی او را به جایی بکشاند که همه اعمال نامربوط و نامطلوب عمرش را قبول کند و به آنها اعتراف نماید. بهترین وسیله برای اجتناب از رنجاندن بیمورد هیرون نه تنها سکوت درباره زندگی‌اش، بلکه جلب نظر او به موضوع کلی‌تری که اشکالات کمتری دارد خواهد بود. برای شروع، فرض می‌کنیم که در آغاز مکالمه با هیرون درباره امتیاز دقیقی که زندگی یک مستبد و زندگی خصوصی یک فرد عادی و عامی دربردارد، سیمونید تحت تأثیر این قصد و نیت قرار گرفته که مستبد را با مقایسه بین زندگی مستبد — یعنی زندگی هیرون — و زندگی خصوصی یک فرد عادی و

عامی دلسرد و مأیوس کند.

سیمونید، به منظور نیل به این نتیجه دقیق، ضمن اجتناب از ناراحتی و رنجش خاطر شونده خود باید موقعیتی به وجود آورد که با توجه به آن موقعیت کسی که به بیان نارسایی‌ها و کمبودهای زندگی خود یا کمبودهای استبداد به‌طور کلی خواهد پرداخت سیمونید نخواهد بود بلکه خود مستبد دست به این کار خواهد زد؛ بعلاوه، موقعیتی است که مستبد را سوق خواهد داد نه تنها بلافاصله و با اختیار و به اراده خود بلکه با نوعی رضایت به این کار اقدام خواهد کرد. حيله‌ای که در این مورد به کار می‌برد به شرح زیر است. سیمونید به هیرون فرصت می‌دهد که برتری خود را ضمن تأیید و اثبات تلویحی فروتری و حقارتش تأیید کند. مکالمه و گفتگو را با معرفی صادقانه و صمیمانه خود به عنوان کسی که هیرون چیزی باید به او یاد بدهد یا اینکه، از بعضی لحاظ، نادانتر از مستبد بوده و یا اینکه با وانمود کردن اینکه نقش شاگرد را ایفا می‌کند، راه می‌اندازد و شروع می‌کند. پس، به تفسیر این عقیده می‌پردازد که می‌گوید زندگی مستبد مطلوب‌تر و دلنشین‌تر از زندگی فرد عادی و عامی است، یعنی به تفسیر عقیده جاری و معروف درباره استبداد — یعنی عقیده‌ای برخلاف عقل سلیم، یا نظر افکار عمومی — می‌پردازد بنابراین خود را به طور ضمنی و در نتیجه به صورت خیلی مؤثرتری به عنوان کسی که مسلماً جاهل‌تر از هیرون است معرفی می‌کند. به این ترتیب از هیرون می‌خواهد نقش استاد را ایفا کند و موق می‌شود او را متقاعد سازد عقیده عامیانه عمومی را رد کند و به این ترتیب تأیید و تصدیق کند که زندگی مستبد، در واقع زندگی خودش، فوق‌العاده فلاکت‌بار و فقیرانه است. هیرون برتری خود را با تنفیذ استدلال خود که، فی‌نفسه، فقط استدلالی خسته‌کننده و کسل‌کننده است، با تصدیق اینکه فوق‌العاده بدبخت و فقیر است تصدیق و تأیید می‌کند که عاقلتر از سیمونید حکیم می‌باشد. معذالک پیروزی و برتری

او به شکست تبدیل می‌شود. سیمونید با استمداد از نفع و فایده‌ای که مستبد الزاماً برای برتری یا به میل خود برای کسب امتیاز از مکالمه قائل است هیرون را به قبول ارادی و آزادانه و تقریباً توأم با رضایت خاطر تمام کمبودها و نارسایی‌های زندگی‌اش مجبور می‌سازد. به این ترتیب موقعیتی فراهم می‌کند که ارائه توصیه‌ها در آن موقعیت نه اینکه به صورت عمل و رفتار یک استاد ناشی در خواهد آمد بلکه رفتار یک شاعر خیرخواه تلقی خواهد شد. وانگهی، به محض اینکه هیرون متوجه می‌شود که در دامی افتاده که سیمونید با دقت و ظرافت هرچه تمامتر برایش گسترده است، بیش از پیش نسبت به حکمت و دانش سیمونید ایمان خواهد آورد.

قبل از اینکه سیمونید به تعلیم دادن هیرون پردازد، یعنی در بیشترین قسمت داستان (فصل ۱ تا ۷)، طوری رفتار می‌کند و خودش را به مستبد معرفی می‌نماید که نادان‌تر از آن است که ظاهراً تصور می‌شود. در قسمت اول کتاب، سیمونید دانش و حکمت خود را کتمان می‌کند. سیمونید به شرح و گزارش عقیده جاری درباره استبداد و تسلیم آن به هیرون اکتفا نمی‌کند تا آن را، با سؤال در مورد اینکه خودش در این مورد چه فکر می‌کند، رد کند، آن را واقعاً قبول می‌کند. هیرون، به حق، تصور می‌کند که سیمونید غرق در جهل و نادانی است یا در مورد طبیعت استبداد اشتباه می‌کند. بنابراین سؤال مربوط می‌شود به دانستن این مطلب که چرا مکر و حيله سیمونید مخالف جهت و هدفش نیست، چرا هیرون هنوز هم او را جدی می‌گیرد؟ چرا تصور نمی‌کند که سیمونید در برابر افکار عمومی، فردی است مخبط و ابله؟ موقعیتی که به عنوان چارچوب گفت و شنود تلقی می‌شود، تا موقعی که مشکل موجود به صورت رضایت‌بخشی حل نشده باشد، کاملاً مبهم باقی می‌ماند.

اگر افکار عمومی الزاماً احمقانه یا فاقد تدبیر لازم باشد مشکل به قوت خود باقی می‌ماند و حل نمی‌شود. افکار عمومی درباره استبداد ممکن است به

این صورت خلاصه شود: استبداد برای مملکت مضر است ولی برای مستبد مفید، زیرا زندگی مستبد دلنشین‌ترین و مطلوب‌ترین زندگی است که بتوان تصور کرد. این فکر مبتنی بر مقدمه تصور مردم است که معتقدند لذا بد جسمانی، ثروت یا قدرت مهمتر از شجاعت می‌باشند. افکار عوام نه تنها مورد اعتراض «حکما» بلکه مورد اعتراض مردم دنیا، یعنی مردم معقول است. بنا به عقیده «نجیب‌زاده» استبداد نه تنها برای مملکت بلکه مخصوصاً برای خود مستبد هم مضر است. سیمونید با قبول عقیده عموم مردم به طور ضمنی عقیده «نجیب‌زاده» را رد می‌کند. آیا نمی‌تواند «نجیب‌زاده» باشد؟ آیا عاری از روحیه اعتدال «نجیب‌زاده» است؟ آیا خطرناک است؟ این بدگمانی‌ها، به ذهن هیرون، بر حسب عقیده‌ای که در مورد رابطه بین «حکیم» و «نجیب‌زاده» دارد عارض خواهد شد یا نه؟ ولی اگر این بدگمانی‌ها به ذهن عارض شده و یا مطرح شوند گفتگوی تئوری و خوشرویی و خوش خلقی مختصر به نوعی اختلاف نظر تبدیل خواهد شد.

عنصر مسخره آمیز روش سیمونید اگر در روح مستبد احساسی عمیقتر از میل مختصر به فتح دیالکتیک بیدار و ایجاد نکند، ممکن است هدف جدی را که می‌خواهد نایل شود به خطر اندازد. طرز تلقی هیرون از سؤال‌ها، تأیید سیمونید و عکس‌العمل او الزاماً تحت تأثیر تصویری که درباره ویژگی‌های سیمونید و قصد و نیت او دارد، یقین و مشخص می‌شوند. وی سیمونید را به عنوان یک «حکیم» تلقی می‌کند و رفتارش نسبت به او مورد خاصی از رفتارش نسبت به «حکما» به طور کلی خواهد بود: یعنی می‌گوید که مستبدین از «حکما» می‌ترسند. پس، رفتارش نسبت به سیمونید باید قابل فهم باشد: «به جای اینکه تمجیدش کند» از او می‌ترسد. با فرض بر اینکه سیمونید در مملکت هیرون فرد بیگانه‌ای است و اینکه، در نتیجه، هرگز احتمال ندارد که برای حکومت هیرون خطری داشته باشد، ترجیح می‌دهیم بگوییم که تمجید هیرون

برای سیمونید تحت تأثیر نوعی احساس ترس، نوعی ترس مادرزادی، یعنی نوعی بی‌اعتمادی و بدگمانی تخفیف و تعدیل یافته است. وی هرگز به مردم اطمینان نمی‌کند، و به‌طور مخصوصی نسبت به روابط خود با یک فرد فوق‌العاده باهوش بدگمان است. پس، به این ترتیب، خیلی کم احتمال دارد که کاملاً صادق باشد. بدون شک مثل سیمونید با احتیاط عمل خواهد کرد ولی به دلایلی کاملاً متفاوت گفتگوی آنها در محیط غیردوستانه‌ای انجام خواهد شد. مستبد به دلیل شخصی از حکیم می‌ترسد که به وسیله هیرون در آن قسمت از کتاب، که دقیقاً قسمت اصلی این تحقیق به شمار می‌رود، توضیح و شرح داد شده است. مستبد از مردم شجاع می‌ترسد برای اینکه می‌توانند به نام آزادی تمام مخاطرات را به جان بخرند؛ از مردم صدیق می‌ترسد برای اینکه اکثریت مردم ممکن است بخواهند تحت حکومت آنان باشند. در مورد حکما، به این دلیل مستبد از آنها می‌ترسد که «می‌توانند توطئه‌چینی کنند». بنابراین مستبد از مردم شجاع و صدیق می‌ترسد به این دلیل که صداقت و شجاعت آنان یا اعمال صادقانه و شجاعانه آنان ممکن است به استقرار مجدد آزادی، یا حداقل، به نوعی حکومت غیر استبدادی منتهی شود. تمام این مطلب، و نه چیزی بیشتر، به وسیله هیرون با عبارات روشن و واضح شرح داده شده است. هیرون به روشنی نمی‌گوید از چه نوع خطری از طرف حکما می‌ترسد. آیا از این می‌ترسد که به نفع آزادی‌تباری و توطئه‌چینی کنند یا حکومتی راستین تشکیل دهند یا از این می‌ترسد که به منظورهای دیگری توطئه‌چینی کنند؟ توضیح کاملاً روشن هیرون سؤال قطعی را بلاجواب باقی می‌گذارد: چرا مستبد از حکما می‌ترسد؟

مخاطب‌ترین توجیه سکوت هیرون فرضی تلقی می‌شود که نمی‌داند قصد و نیت حکیم چیست. با توجه به اینکه زندگی خصوصی یک فرد ساده و عامی را تجربه کرده و با توجه به اینکه خودش یک مستبد بوده است، از اهداف مورد

نظر مردم شجاع و صدیق به اندازه خودشان آگاه است و آنها را می‌فهمد. ولی هرگز حکیم نبوده است. به تجربه شخصی خود از حکمت سردر نمی‌آورد و آن را نمی‌فهمد. می‌داند که حکمت نوعی شجاعت است، نوعی قدرت به انسان می‌بخشد که به این ترتیب اختیارات مستبد را محدود می‌کند و در نتیجه، برای حکومت او نوعی خطر به حساب می‌آید. بعلاوه، مستبد می‌داند که حکمت چیزی متفاوت با شهامت و شجاعت است ولی ویژگی خاص و مثبت حکمت را، که مجردتر و انتزاعی‌تر از ویژگی خاص شجاعت و شهامت است، درک نمی‌کند. شاید گفتن این مطلب اغراق‌آمیز نباشد که حکمت از نظر مستبد، برخلاف شهامت و شجاعت، هنری است خطرناک. در هر صورت، ترسی که حکیم در مستبد ایجاد می‌کند ترسی است مبهم و نامحدود و گاهی (درست شبیه ترسی که سیمونید در هیرون ایجاد می‌کند) به زحمت بیش از یک احساس مبهم، ولی شدید، موجب تشویش خاطر و اضطراب می‌باشد.

این رفتار نسبت به حکیم تنها مخصوص مستبدین نیست. می‌توان فرض کرد که سرنوشت سقراط همیشه در فکر و روح گزنفون بوده است، زیرا این فکر را تأیید می‌کرد که ممکن است حکما مورد حسادت کسانی باشند که نسبت به آنها از حکمت کمتری برخوردارند یا کسانی که اصلاً حکیم نیستند و مایه بدگمانی اکثریت مردم می‌باشند. خود گزنفون چنین اشاره می‌کند که آنچه برای سقراط در یک حکومت دموکراتیک اتفاق می‌افتاد امکان داشت برای او نیز در یک حکومت سلطنتی اتفاق بیفتد. حکما ممکن است مورد حسد یا بدگمانی سلاطین یا مردم عادی قرار بگیرند. عدم اعتماد و اطمینان نسبت به حکما، که از نوعی فقدان تفاهم نسبت به حکمت ناشی می‌شود، از ویژگی‌های مردم عادی است خواه مستبد باشند یا نباشند. رفتار هیرون نسبت به حکیم حداقل مختصر تشابهی با رفتار مردم عادی را به طور ضمنی نشان می‌دهد.

وضع سقراط نشان می‌دهد که کسانی که از طبیعت حکمت سردر نمی‌آورند

معمولاً می‌خواهند حکیم را به عنوان فردی سفسطه‌باز تلقی کنند. حکیم و سفسطه‌باز، هر دو، از بعضی لحاظ، از حکمت برخوردار می‌باشند، ولی سفسطه‌باز، حکمت را به منظور اهداف کوچکی خصوصاً به خاطر پول از ارزش می‌اندازد، در حالی که حکیم از این مطلب برای منظورهای عالی یا اخلاقی استفاده می‌کند. حکیم یک «نجیب‌زاده» است در حالی که سفسطه‌باز برده‌ای بیش نیست. این اشتباه بین حکیم و سفسطه‌باز به علت دوپهلویی کاراکتر تشخیص «نجیب‌زاده» فراهم شده است: (نجیب‌زادگی). اصطلاح «نجیب‌زاده» در زبان محاوره‌ای و عادی به معنی یک فرد صدیق و شجاع، یک شهروند خوبی است که در اینصورت، الزاماً حکیم نیست. ایکوماک، مرد کاملاً نجیب و اصیلی که گزنفون او را به سقراط تشبیه می‌کند. از نظر همه مردم، زنان، مردان، بیگانگان و شهروندان «نجیب‌زاده» مرادف حکیم است. جوهر حکمت، یا آنچه حکمت را از امتیاز معمولی نجیب‌زاده مشخص می‌کند از نظر مردم عادی، که به این ترتیب ممکن است به آنجا کشانده شوند که تصور کنند بین حکمت و تنها امتیازی که می‌شناسند اختلاف و تفاوت وجود دارد، به دور مانده است؛ این افراد ممکن است در مورد تشخیص حکمت شک و تردید به خود راه بدهند. بیشتر فکر کنند که حکمت استعدادی است که امکان توفیق در کسب چنین ثروت ارزنده و پربهایی را، که باید گفت دستیابی و دسترسی به آن فوق‌العاده مشکل است، فراهم می‌کند. ولی از آنجا که این افراد تصور می‌کنند زندگی مستبد همان نوع زندگی است که بیشترین لذت و، در نتیجه، امکان دسترسی به رشک‌آمیزترین ثروت‌ها را، فراهم می‌کند به وسوسه خواهند افتاد که حکمت را با استعداد مخصوصی برای مستبد شدن و یا مستبد بودن برابر و یکسان بدانند. کسانی که موفق شده‌اند قدرت مستبدانه‌ای به دست آورند و آن را حفظ کنند، خیلی وقت نیست که به عنوان افراد حکیم، و کسانی که از بخت و اقبال بلندی برخوردارند، مورد

تحسین قرار می‌گرفته‌اند. استعداد و مهارت ویژه‌ای که برای کسی امکان مستبد شدن و مستبد بودن را فراهم می‌کند از نظر مردم با حکمت یکسان تلقی می‌شود. از طرف دیگر، اگر حکیمی به طور آشکار از جنگ و جدال برای کسب قدرت مستبدانه خودداری و احتراز می‌کند باز هم ممکن است از لحاظ تعلیم «استبداد» به دوستان خود مورد بدگمانی قرار بگیرد. به استناد مفهوم عامیانه حکمت، نتیجه‌گیری اینکه حکیم نیز به استبداد گرایش خواهد داشت یا، اگر مستبد است، سعی خواهد کرد موقعیت خود را حفظ کند، کاملاً منطقی و موجه است.

حالا برگردیم به نظریات هیرون درباره انواع مختلف ویژگی‌های انسانی. افراد شجاع احتمالاً به نفع آزادی عمل می‌کنند، افراد صدیق از طرف اکثریت به عنوان حاکم و سلطان مورد نظر می‌باشند، ولی افراد شجاع به عنوان شجاع برای حکومت و سلطنت مورد نظر نیستند و افراد صدیق به عنوان صدیق شورش نمی‌کنند. همچنین مطمئناً که افراد شجاع به عنوان شجاع از افراد صدیق به عنوان صدیق فرق دارند، حکما هم به عنوان حکیم در عین حال هم با افراد صدیق فرق دارند و هم با افراد شجاع. آیا حکما در این فکر هستند که به نفع آزادی دست به مخاطراتی بزنند؟ سقراط، برخلاف تراسیبول^۱، آیا چنین احتمالاتی را پذیرفته است؟ موقعی که سقراط «در بعضی مواقع» کارها و اعمال کریتیاس و همراهانش را سرزنش می‌کرد و وقتی که از اطاعت دستورات نادرست و غلط آنان سر باز می‌زد، در جهت مغضوبیت آنان عمل نمی‌کرد؟ آیا حکما از طرف اکثریت برای مقام حکومت و سلطنت مورد نظر هستند؟ آیا سقراط از طرف اکثریت مردم به عنوان حاکم و سلطان مورد نظر بوده است؟ نمی‌توان قبول کرد که عقیده هیرون درباره حکمت و شجاعت و صداقت با عقیده گزنفون یکسان باشد. محتوای مطلب نشان می‌دهد که، از نظر هیرون،

هدف حکما به عنوان حکیم متفاوت با هدف افراد شجاع و صدیق می‌باشد، یا اگر شهامت و شجاعت با صداقت توأم شود اساس و پایه تفاوت «نجیب‌زاده» را تشکیل می‌دهد، در نتیجه، «حکیم» الزاماً «نجیب‌زاده» نیست. فحوای کلام نشان می‌دهد که حکما هدفی غیر از هدف دشمنان و مخالفان معمولی و عادی استبداد - که در فکر برقراری مجدد آزادی و «تدوین قوانین مناسب» می‌باشند - دارند. این توصیه با گفته سیمونید که در آموزش خود حتی از استعمال اصطلاحات «آزادی» و «قانون» اجتناب می‌کند تناقضی ندارد. در اینجا فقط یک دلیل منطقی وجود دارد: مستبد از حکیم می‌ترسد زیرا حکیم ممکن است وسوسه سقوط او را در سر پیروراند، نه به خاطر برقراری مجدد یک حکومت آزاد، بلکه به خاطر اینکه خودش مستبد شود یا به یکی از شاگردان یا دوستان درباره کاربرد روش‌های مستبد شدن بعد از ساقط کردن مستبد حاکم دستورالعمل‌های مفیدی ارائه دهد. استدلال هیرون نظر عامیانه حکمت را نتیجه نمی‌دهد بلکه بیشتر آن را القاء می‌کند؛ از این استدلال چنین نتیجه‌گیری نمی‌شود که حکیم خودش نوعی مستبد بالقوه است بلکه چنین نظری را القاء می‌کند.

با این حال هیرون می‌داند از اینکه مردم درباره خوشبختی و بدبختی با توجه به ظواهر امر قضاوت نمی‌کنند زیرا می‌دانند که جایگاه خوشبختی و بدبختی در روح مردم است. بنابراین به نظر وی شگفت‌آور است که سیمونید، به منظور اهداف عملی، ثروت و امکان خوشبختی، و در نهایت، زندگی مستبد را یکسان تلقی می‌کند. با این حال نمی‌گوید که سیمونید، به عنوان حکیم، نمی‌تواند واقعاً آنچه را می‌گوید، یا مثل اینکه شوخی می‌کند، قبول داشته باشد. برعکس، تأییدات و نظرات سیمونید را خیلی جدی تلقی می‌کند. فکر نمی‌کند که حکیم بتواند عقیده سیمونید را داشته باشد امر غیر قابل تصور یا غیرممکن است. این امر را غیرممکن تصور نمی‌کند زیرا فکر می‌کند که تنها تجربه یک مستبد می‌تواند در کمال اطمینان خاطر تأیید کند که آیا زندگی

مستبدّ از زندگی یک فرد عادی بهتر است یا نه. مستبدّ دقیقاً از قصد و نیت «حکیم» آگاه نیست؛ بنابراین نمی‌تواند متقاعد شود که «حکیم» بالقوه یک مستبدّ باشد؛ بعلاوه در مورد عکس قضیه هم متقاعد نیست و بین دو نظریه درباره حکمت که از لحاظ کلی و کاملاً مقابل هم قرار دارند، یعنی عقیده مردم و عقیده حکیم، مردّد است. انتخابی که مستبدّ بین این دو عقیده خواهد کرد به رفتار شخصی عاقل و حکیمی مربوط خواهد بود که با او مصاحبه می‌کند. در مورد سیمونید، مسأله به این ترتیب حل شده که سیمونید عقیده عمومی و مشترکی را می‌پذیرد که برحسب آن زندگی مستبدّ از زندگی مردم عادی مطلوب‌تر است. هیرون در گفتگوی خود با سیمونید، با توجه به این بدگمانی که حکیم ممکن است مستبدّ بالقوه یا مشاور بالقوه رقبای احتمالی باشد، ناراحت خواهد شد.

ترس یا عدم اعتماد و اطمینان هیرون نسبت به سیمونید از رفتارش نسبت به حکما ناشی می‌شود و حتی اگر موضوع گفتگو چیز دیگری بود باز هم این وضعیّت به قوت خود باقی بود. ولی اگر موضوع گفتگو موضوعی است که ممکن است بدگمانی هیرون را نسبت به سیمونید تشدید کند این مکالمه درست همان چیزی است که در واقع «حکیم» پیشنهاد می‌کند - موضوع دلیل ترس مستبدّین از «حکما». بعلاوه، سیمونید عمداً می‌گوید که تمام مردم مستبدّین را با حالتی تحسین آمیز و در عین حال توأم با حسادت در نظر می‌گیرند یا اینکه نسبت به مستبدّین حسادت می‌ورزند، و هیرون کاملاً شدت و وسعت این اظهارنظر را برای توجیه آن به سیمونید و گفتن این مطلب که سیمونید خودش نسبت به مستبدّین حسادت می‌کند درک می‌نماید. هیرون از درک و فهم دقیق طبیعت حقیقی و واقعی حکمت ناتوان است، و تنها همین شناخت و ادراک می‌تواند او را از بدگمانی که سؤال سیمونید ایجاد می‌کند، در مورد اینکه به زندگی مستبدّ یا زندگی افراد عادی اهمیت نسبی

قائل است، جلوگیری نماید. از آنجا که هیرون فاقد چنین معرفت و ادراکی است نمی‌تواند اطمینان داشته باشد که این مسأله نمی‌تواند به درد هدف خیلی دقیق دریافت اطلاعات دست اولی بخورد که دربارهٔ وضعی که حسادت شاعر را برمی‌انگیزاند یا حسادتی که نسبت به خودش یا کس دیگری احساس می‌کند از مستبد کسب کند. ترس یا عدم اعتماد مستبد نسبت به سیمونید افزایش یافته و تحت تأثیر رفتار سیمونید تعیین خواهد شد که به نظر می‌رسد تصوّر می‌کند که زندگی مستبد بهتر و مطلوب‌تر از زندگی فرد عادی است. اعتراف ظاهراً صادقانه سیمونید دربارهٔ انتخاب و دلیل برتری‌اش در هیرون این احساس را ایجاد خواهد کرد که به او فرصتی داده می‌شود تا از دست این ناراحتی و نگرانی خلاص شود. هدف تمام جوابش دقیقاً این خواهد بود سیمونید را منصرف کند از اینکه نسبت به مستبدین نظر تحسین‌آمیز و توأم با حسادت داشته باشد. سیمونید ضمن بازی با این قصد و نیت هیرون، او را مجبور می‌کند علیه استبداد از شدیدترین لحنی که در اختیار دارد استفاده کند و او را به جایی می‌کشاند که در نهایت اظهار کند که متقاعد و تسلیم شده است؛ به این ترتیب ابتکار گفتگو را به دست سیمونید می‌دهد. قصد و نیت سیمونید از مایوس و دلسرد کردن هیرون و منظور هیرون از منصرف کردن سیمونید از تحسین یا مورد حسادت قرار دادن مستبدین اولین نتیجه‌ای که حاصل همکاری آنهاست همان چیزی است که سیمونید می‌خواست به دست آورد، یعنی ایجاد موقعیتی که هیرون جز اینکه به توصیه‌های سیمونید گوش فرادهد و آنها را بپذیرد راه دیگری ندارد.

سیمونید به منظور ایجاد واکنش شدید در هیرون، باید دربارهٔ طبیعت استبداد مبالغه کند. وقتی کسی تمام نظرات سیمونید را مورد مطالعه قرار می‌دهد از ملاحظه اینکه، در واقع، قسمت‌هایی وجود دارد که خود سیمونید،

که کم و بیش با استدلالات هیرون متقاعد شده، قبول می‌کند که استبداد دارای نقاط ضعف و نارسایی‌هایی است در حالی که قسمت‌های بیشتری هم ملاحظه می‌شود که با شدت هرچه تمامتر نقاط قوت و امتیازات آن را مورد تأیید قرار می‌دهد، شگفت‌زده و متعجب می‌شود. اظهارنظرهای سیمونید درباره استبداد ممکن است احساسات هیرون را که وادارش می‌کنند به سیمونید بدگمان شود که نسبت به مستبدین حسادت می‌ورزد توجیه نماید. با این حال، جنبه مسخره‌آمیز تمجید و تحسینی که سیمونید از استبداد می‌کند به همین صورت (برخلاف تمجید و تحسینی که در مورد استبداد خیرخواهانه در قسمت دوم کتاب به عمل می‌آورد) مشکل می‌تواند از نظر خواننده دور بماند. به عنوان مثال، وقتی که سیمونید تأیید می‌کند که مستبدین از آهنگ و آواز و ترانه بیشتر از افراد عادی لذت می‌برند برای اینکه دائماً به ترانه‌ها و آهنگ‌های دلنشین، یعنی تمجید و تحسین، گوش می‌دهند، این مطلب را نفی نمی‌کند که تمجید و تحسینی که اطرافیان مستبدین از آنها به عمل می‌آورند تمجید و تحسین صادقانه و صمیمانه نیست. از طرف دیگر، هیرون در مبالغه دلایل مربوط به علیه استبداد کاملاً ذینفع است. در اینجا توضیحاتی لازم به نظر می‌رسد زیرا اتهام و محکومیت دقیق استبداد در کتاب «هیرون» منحصرأ به عهده خود هیرون واگذار شده است. در نتیجه، هوشمندی و ظرافت احساس هیرون در مجموع خود، در نهایت، به درک صحیح اظهارنظرهای هیرون در مورد این مطلب مربوط می‌شود.

قبول اینکه هیرون فقط سخنگوی داوری گزنفون درباره استبداد باشد ممکن نیست. وانگهی، کاملاً معلوم است که ایراد و اتهامی که هیرون به استبداد وارد می‌کند، به عقیده گزنفون، اغراق‌آمیز است. هیرون تأیید می‌کند که مردم شهرها شدیداً مستبدکنشی را تحریک می‌کنند. گزنفون، با این حال،

می‌گوید که قاتلین و عوامل قتل ژازون^۱ که جان سالم به در بردند و زنده باقی ماندند «در اغلب شهرهای یونان» که رفتند مورد احترام قرار گرفتند. هیرون تأیید می‌کند که مستبدین «خوب می‌دانند که تمام جیره‌خوارانشان دشمن‌شان هستند». با این حال، گزنفون می‌گوید که جیره‌خواران اوفرون^۲ مستبد او را خیرخواه و طرفدار خود تلقی می‌کردند و بیشترین احترام را برای او قائل بودند. هیرون مستبد را مثل کسی تعریف می‌کند که از تمام لذایذی که اطرافیان و ملازمین راضی و خوشحال، فراهم می‌کنند محروم می‌باشد. با این حال، گزنفون آستیاز^۳ مستبد را مانند کسی تعریف می‌کند که بدون هیچ خوف و ترسی و به حدّ اعلی از این لذایذ برخوردار می‌باشد. معهذاً، ممکن است که هیرون آنقدر درباره استبداد زیاد حرف زده باشد که گزنفون آن را قبول نداشته باشد ولی در عین حال امکان دارد که دقیقاً چیزی گفته باشد که خودش، با توجه به تجارب تلخ خودش، در این مورد فکر می‌کرد. پس، برای هیچ خواننده‌ای این امکان وجود ندارد، هر قدر هم نسبت به سخنانی که هیرون ایراد کرده دقیق و موشکاف بوده باشد، چیزی از دخالت قیافه و سیمای هیرون، حرکات و لحن کلام و صدایش دستگیرش شود. بنابراین چنین فردی به منظور درک کلماتی از بیانات و سخنانی که درست ادا می‌شوند و آنهایی که درست ادا نمی‌شوند در موقعیت مناسبی قرار ندارد و از وضعیت خوبی برخوردار نمی‌باشد. یکی از امتیازات فراوانی که باید برای یک مکالمه، موقعی که یکی از طرفین فردی «حکیم» باشد، قائل شد این است که ملاحظات صحیح «حکیم» را درباره درجه اعتمادی که می‌توان برای حرفهای طرف مخاطب — که به همان راحتی ولی نه به همان درجه از اعتماد — می‌زند، این است که به خود خواننده واگذار می‌کند. وقتی که کتاب «هیرون» سطحی

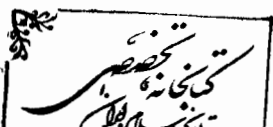
1. Jason

2. Euphron

3. Astiage

مطالعه می‌شود نمی‌توان از این نتیجه‌گیری خودداری کرد که هیرون مخصوصاً تحت تأثیر این مسأله که مستبد عاری از محبت، رازداری، وطن‌پرستی، افتخار و شرف صمیمانه است و همچنین از دست خطر دائمی کشته شدن به ستوه آمده است. با اینحال، کتاب «سیمونید» گزنفون که تنها وسیله ما در تعبیر و تفسیر دقیق سخنان و مطالبی است که در کتاب «هیرون» گزنفون آمده، در واقع، به این نتیجه نمی‌رسید که بزرگترین نگرانی هیرون در نتیجه فقدان خوشحالی‌های واقعی و اصیل فوق‌الذکر بود یا در نتیجه اندوه ترس دائمی و بی‌نهایتی بوده است که تا این اندازه مقدس‌مآبانه تعریف می‌کند. جای کمترین شک و تردید نیست که هیرون مخصوصاً استبداد را تقبیح و انتقاد می‌کند به این خاطر که شخص مستبد از بهترین خوشی‌ها و لذایذ عشق همجنس دوستی، یعنی لذایذی که خود سیمونید اهمیت چندانی برای آنها قائل نیست و آنها را کم‌اهمیت تلقی می‌کند برخوردار است. بنابراین سیمونید از شرح و تفسیری که هیرون درباره استبداد بیان می‌کند چندان متأثر نیست. این شرح و تفسیر، هر قدر هم جالب و فصیح باشد، باید با بی‌اعتمادی و بدگمانی فراوانی خواننده و مطالعه شود.

وقتی که سیمونید می‌خواهد تأیید کند که اشخاص ساده و عادی در موقع پیروزی بیش از مستبدین احساس لذت می‌کنند، هیرون پیروزی شهروندان به دشمنان خارجی را با پیروزی مستبد به افراد زیردست خود مقایسه می‌کند؛ شهروندان پیروزی خود را به عنوان یک عمل اصیل تلقی می‌کنند؛ از این بابت احساس غرور می‌کنند و به آن می‌بالند، در حالی که مستبد نمی‌تواند از پیروزی خود مغرور باشد، نمی‌تواند به آن بی‌بالد و آن را مثل یک عمل اصیل تلقی کند. هیرون نه تنها از پیروزی یک حزب در یک جنگ داخلی ذکری نمی‌کند، بلکه بالاتر از هر پیروزی شهروندان زیردست — یا پیروزی آنهایی که عنان اختیارشان را به دست سلطان مستبد داده‌اند — به دشمنان خارجی



خودداری می‌کند. پیروزی مخصوص خود را بر قومس^۱ فراموش می‌کند. از ملاحظه امکان مسلم و واضحی که مستبد، که مسئولیت نتیجه یک جنگ را به عهده می‌گیرد، می‌تواند پیش از یک شهروند عادی و ساده از پیروزی احساس رضایت خاطر کند، زیرا نتیجه رضایت‌بخشی از توصیه‌های محتاطانه و رهبری نهایی مستبد ناشی می‌شود، در حالی که شهروند عادی و ساده هرگز نمی‌تواند در مذاکرات مربوط به جنگ جز سهم بسیار ناچیزی داشته باشد. هیرون به این مطلب توجه نمی‌کند که این لذت و خوشی بزرگ ممکن است به طور وسیعی فقدان تعداد زیادی از لذایذ کم اهمیت را جبران کند.

بنابراین می‌توان معنی دوگانه فرایند استبداد را که اولین و بزرگ‌ترین قسمت کتاب هیرون را تشکیل می‌دهد خاطر نشان کرد. با توجه به روشن‌ترین معنی آن، بیانگر فرایندی فوق‌العاده جدی استبداد است. پرصلابت‌ترین صدایی که چنین مستبدی معمولاً به آن صورت حرف می‌زند نشان می‌دهد که استبداد مضر است، حتی از نقطه نظر مستبد، حتی از نقطه نظر لذایذی که مستبد احساس می‌کند. مفهوم محتوی این قسمت روشن است. کافی است قسمت اول کتاب هیرون را که اساساً شامل خطاب هیرون به افراد است مطالعه کرد تا متوجه آن شد. همچنین در قسمت اول این بحث بلافاصله بعد از ملاحظه فرم مورد استفاده که فرم نوعی مذاکره و مکالمه است — اینکه مستبد بی‌محابا حرف می‌زند — و با برداشتن یک قدم بیشتر در همان جهت مطالبی که در کتاب تاریخی گزنفون اشاره شده (یونانی‌ها)، ایده‌ای که چندان روشن نیست، به چشم می‌خورد. این ملاحظات ما را به نوعی فرایند صلاحیت‌دارتر، یا ایده صحیح‌تری درباره استبداد سوق می‌دهد. به منظور درک نظر گزنفون معنی این کلام این است که لازم است «خطابه‌های» هیرون را در پرتو «تالیفات»

«اعمال»، یا «رفتار»ی که از اعتبار و اعتماد بیشتری برخوردار است و خصوصاً «مهمترین رفتار» فرم کتاب هیرون که نوعی مکالمه است، در نظر گرفته شود. به این دو مفهوم دو نوع مطلب و در واقع دو نوع انسان مربوط می‌شود. با توجه به اختلاف بین انواع مردم و اختلاف موجود بین انواع مکالمه‌ها است که سقراط علاقمند بود به ابیات و اشعار ایلپاد اشاره کند که در آن ابیات و اشعار اولیس، وقتی که با مردم طبقات بالا یا مردم عادی صحبت می‌کرد به کار می‌برد و طریقه ساده‌ای که هومر به عنوان شاعر دوره گرد تلقی می‌شد متفاوت با طریقه‌ای تشخیص می‌داد که امکان درک «ظرافت» طبع شعرا را فراهم می‌کرد. طریقه ساده درک کاملاً غلط نیست، زیرا فکر روشنی را به اندازه فکر عمیق تری که نویسنده می‌خواهد به دست می‌آورد. برای اینکه هنرگزنفون در قسمت اول کتاب هیرون تعریف شود می‌توان گفت که با انتخاب فرم مکالمه‌ای که به این ترتیب بزرگ‌ترین ایراد علیه استبداد ضرورت پیدا می‌کند، ارزش محدود این ملامت و ایراد را تلویحاً شامل می‌باشد.

ب - عمل و مکالمه

اگر هیرون جز عدم اعتماد نسبت به سیمونید احساسی نمی‌کرد یا سیمونید از بعضی لحاظ، نمی‌توانست اعتماد مستبد را جلب کند هیچ تفکر واقعی نمی‌توانست روشن و مطرح شود. در آغاز مکالمه سیمونید با ابراز قصد و تبت خود در مورد بهره‌گیری و استفاده از محضر هیرون، یعنی از تشدید ایمان نسبت به آنچه درباره‌ی موضوع اطلاع از اینکه آیا باید زندگی مستبد یا زندگی خصوصی داشته باشد، او را مطمئن و خاطر جمع می‌کند. قسمت اول مکالمه (فصل ۱) با قصد و تبت مضاعف سیمونید، که می‌خواهد در عین حال در هیرون اطمینان خاطری ایجاد کند و همچنین او را مأیوس کند، مشخص شده است. این عمل متناقض، به محض اینکه هیرون کاملاً تحت تأثیر موضوع

مکالمه قرار گرفت، خاتمه می‌یابد. از این لحظه به بعد، سیمونید خود را محدود می‌کند به اینکه هیرون را برانگیزاند و اتهام و ایراد وصف‌ناپذیر علیه استبداد را توجیه و تبیین کند.

هیرون، شاید به علت ناراحتی از کنایه‌ها و اشارات سیمونید، قبل از اینکه مستبد شود و در عین حال طالب آن باشد که از تیات و مطالب مورد نظر سیمونید اطلاع بیشتری کسب کند، در مورد این احساس خیلی بعیدی که گذشته در او ایجاد می‌کند اصرار می‌نماید و از سیمونید می‌خواهد لذایذ و آلام افراد عادی را که گمان می‌کند فراموش کرده است به او یادآوری کند. در این مضمون هیرون تصوّر می‌کند که سیمونید «هنوز هم در حال حاضر فردی عادی است». به نظر می‌رسد که سیمونید تن به مبارزه داده است. در هر حال، با قبول نوعی اختلاف و امتیاز بین خود و مردم عادی شروع می‌کند («به نظر من می‌رسد که متوجه آنچه افراد عادی خوششان می‌آید هستم...»)، ولی بلافاصله این اختلاف و امتیاز زشت و نفرت‌انگیز را با همانندسازی بدون قید و شرط خود با افرادی که زندگی محرومیت‌باری دارند نفی می‌کند («از این خوشمان می‌آید...»). سیمونید با تسلیم به درخواست هیرون، انواع مختلف چیزهای مطلوب و نامطلوب را برمی‌شمارد. شمارش مورد بحث از یک لحاظ کامل است. یعنی شامل لذایذ و آلام جسمانی، روحی، و آنهایی که در جسم و روح مشترک هستند، می‌باشد. از طرف دیگر این شمارش شگفت‌آورترین آن حالات است. در حالی که بیش از حد لزوم به تشریح و توصیف لذایذ و آلام جسمانی می‌پردازد. در مورد انواع دیگر لذایذ و آلام مورد اشاره هیچ مطلبی به دست نمی‌دهد. منطقی است فرض شود که این انتخاب، اقلأً به صورت جزئی، علیه انسان انجام شده یا به خاطر فراهم کردن اساس مکالمه‌ای به منظور هدف عملی معینی در نظر گرفته شده است. سیمونید هفت گروه از اعمال مختلف را برمی‌شمارد که از نظر مردم عادی گاهی مطلوب هستند و گاهی

نامطلوب، و تنها یک عمل که همیشه برای آنها مطلوب است: خوابی که مستبد، که از دست انواع مختلف ترس‌ها به ستوه آمده است، سعی می‌کند اجتناب ورزد. این مثال به نظر می‌رسد تأیید کند که هدف مورد نظر سیمونید در شمارش لذایذ و آلام، یادآوری لذایذی به مستبد است که تصور می‌رود از آنها محروم است و همچنین آگاه کردن او از بدبختی و فلاکت زندگی مستبد می‌باشد. می‌توان تصور کرد که به این دلیل است که در شمارش فوق‌الذکر روی لذایذ جسمانی، یعنی لذایذی که برخوردار از آنها تنها منحصر به مستبدین واقعی یا بالقوه نمی‌باشد، انگشت می‌گذارد. مع‌هذا، اگر قصد و نیت اصلی سیمونید یادآوری لذایذی به هیرون بود که واقعاً از آنها محروم بوده یا تصور می‌رفت که محروم است، موضوع «خواب» را در مکالمه بعدی از نظر دور نمی‌داشت (فصل ۲). بعدها هم اشاره سیمونید به لذایذ مورد بحث نمی‌تواند تأثیر بازدارنده بر هیرون داشته باشد. بنابراین به نظر می‌رسد بهتر است گفته شود که سیمونید در شمارش لذایذ انگشت روی لذایذ جسمانی می‌گذارد و دربارهٔ آنها اصرار دارد، در وهلهٔ اول از آنجا ناشی می‌شود که اطمینان و اعتماد هیرون را جلب کند. سیمونید با اصرار در مورد این لذایذ نشان می‌دهد که خودش شدیداً به این لذایذ علاقمند است. ولی کسانی که قبل از هر چیزی طالب لذایذ جسمانی هستند ظاهراً به نظر نمی‌رسند که در رأس حکومت یا دولت قرار گرفته باشند.

هیرون از شمارش لذایذ به وسیلهٔ سیمونید خود را راضی نشان می‌دهد. سیمونید به هیرون می‌فهماند که این شمارش شامل تمام انواع مختلف لذایذ و آلامی است که مستبدین و افراد عادی به یک اندازه می‌توانند آنها را تجربه کنند. سیمونید با تأیید اینکه زندگی یک مستبد در مقایسه با زندگی افراد عادی شامل لذایذ بیشتر و آلام کمتر است اولین مخالفت خود را نشان می‌دهد. جواب فوری هیرون باز هم آن را به صورت مشروط نشان می‌دهد. وی تأیید

نمی‌کند که زندگی مستبد به این صورت بدتر از زندگی محرومان باشد؛ فقط می‌گوید که زندگی مستبد از زندگی افراد عادی با شرایط متوسط بدتر است. وی به طور ضمنی اعتراف و قبول می‌کند که وضع مستبدین بهتر از وضع محرومان و بیچارگان می‌باشد. با این حال، فقر و ثروت نباید با توجه به کمیت آن بلکه برحسب کاربرد و نیازها اندازه‌گیری شود. سیمونید لاقبل از این نقطه نظر ممکن است فقیر باشد، و به این ترتیب حسادت او نسبت به مستبدین تأیید و ثابت می‌شود. در هر حال، سیمونید در اینجا نشان می‌دهد که نسبت به مستبدین نوعی تحسین و حسادت توأم دارد و می‌تواند «جزو افرادی تلقی شود که صلاحیت دارند لایق‌ترین افراد باشند» که می‌خواهند مستبد شوند. در اینجا کدورت بین آنها تشدید می‌شود. هیرون جواب خودش را، که خیلی جدی‌تر از تمام مطالبی است که تاکنون گفته، همراه با سوگندی خاطر نشان می‌سازد و تیت خود را مبنی بر اینکه می‌خواهد حقیقت مربوط به دانستن این مطلب، که آیا باید طالب زندگی مستبد بود یا زندگی افراد عادی، به اطلاع سیمونید برساند. در نتیجه، با لحن استادانه‌ای به بحث درباره‌ی انواع مختلف لذایذ جسمانی می‌پردازد که، رویهمرفته، به ترتیب اهمیت در فهرست اصلی سیمونید اشاره شده است. هیرون سعی می‌کند ثابت کند که زندگی مستبد نه تنها بدتر از زندگی محرومان است، بلکه به طور کلی از زندگی افراد عادی هم بدتر است.

بحث درباره‌ی لذایذ جسمانی (۸۳-۱۰ و ۱) به طور غیرمستقیم نقطه نظرهای اصلی و مورد نظر دو طرف دعوی را نشان می‌دهد. به نظر هیرون، حقارت استبداد به صورت واضحتری در لذایذ جنسی، خصوصاً در لذایذ همجنس دوستی به چشم می‌خورد. تنها اسم خاصی که در کتاب هیرون ملاحظه می‌شود (غیر از سیمونید، هیرون، زئوس و یونانیان)، یعنی تنها اشاره واقعی به زندگی خصوصی هیرون، همراه با لعن و نفرین و ناسزای دوّمش (که

آخرین ناسزای او است)، در آن قسمت مشاهده می‌شود که عشق همجنس‌دوستی مطرح است. سیمونید خود را مخصوصاً در مورد لذت شنیدن، یعنی شنیدن تمجید، و از آن هم بیشتر، در مورد لذت‌میز غذاخوری پر حرف نشان می‌دهد. شدیدترین تأییدات او که در بحث مربوط به لذت‌میز جسمانی به چشم می‌خورد به مسائل خورد و خوراک مربوط می‌شود. از مجموع پنج بار دشنام و ناسزایی که گفته است دو دشنام در آن قسمت ملاحظه می‌شود که مسائل مربوط به غذا و خوراک مطرح می‌شود. این قسمت تنها قسمت کتاب هیرون است که مکالمه جنبه هیجان‌انگیز و در واقع، نوعی تکذیب سقراطی به صورت جدل، به خود می‌گیرد (بحث با هیرون در نقش سقراط). هیرون مجبور است، نقطه به نقطه، تأیید سیمونید را، مبنی بر اینکه مستبدین بیش از افراد عادی از خوردن غذا لذت می‌برند، تکذیب کند. قسمت ساده‌بحث درباره‌خوراکی نشان می‌دهد که هیرون باید مقاومت جدی سیمونید را درهم بشکند. برای این منظور چهاربار به تجربه‌ها، مشاهدات یا معلومات سیمونید اشاره می‌کند تا تأییدات او را مورد تأکید قرار دهد. هیرون کاملاً در جریان این مطالب و مسائل قرار دارد؛ دلیلش هم این است که بعد از اینکه سیمونید از موضوع منحرف شد، هیرون بازم مطلب را از سر می‌گیرد تا اینکه کمترین شک و تردیدی در ذهن سیمونید، در مورد حقارت زندگی مستبد نسبت به لذت‌میز غذا، باقی نگذارد و فقط موقعی از این مطلب فارغ می‌شود که سیمونید قبول می‌کند که در مورد این لذت‌میز، مستبدین خیلی بیش از افراد عادی احساس ناراحتی می‌کنند و این وضع برای آنها نامطلوب است. توجیه و تبیینی که در این مورد توصیه می‌کنیم این است که سیمونید می‌خواهد ضمن اینکه خودش را به صورت فردی معرفی کند که نسبت به مسائل خوراکی، و بطور کلی به «زندگی خوب»، عشق و علاقه خاصی دارد، یا با اغراق تمسخرآمیز، ارادتش را نسبت به «زندگی خوب» نشان دهد، هیرون را نیز از این بابت خاطر جمع سازد.

در پایان بحث مربوط به لذایذ جسمانی، به نظر می‌رسد که به موضوع اصلی مکالمه رسیده باشیم. سیمونید هشت دسته از چیزهای مطلوب و نامطلوب برشمرده بود: ۱- تماشای نمایش، ۲- انواع صداها، ۳- انواع بوها، ۴- خوراک و نوشابه، ۵- عشقبازی، ۶- چیزهایی که تمام جسم درک می‌کند، ۷- انواع خوبی‌ها و بدی‌ها و ۸- خواب. بعد از اینکه درباره چهار مورد فوق (تماشای نمایش، انواع صداها، غذا و نوشابه و انواع بوها) صحبت شد سیمونید گفت که لذایذ عشقبازی به نظر می‌رسد تنها انگیزه‌ای است که در مستبدین میل استبداد را برمی‌انگیزانند. به این ترتیب سیمونید به طور ضمنی فایده و حسن چهار دسته از چیزهای خوب و ناراحت‌کننده‌ای را که تا این موقع مورد بحث قرار نگرفته (چیزهایی که تمام جسم درک می‌کند، انواع خوبی‌ها و بدی‌ها، و خواب) کنار می‌گذارد و مطرح نمی‌کند. به این ترتیب این سؤال را که آیا باید به دنبال زندگی مستبد بود یا زندگی افراد محروم، به این سؤال که آیا مستبدین هستند که بیشتر از لذایذ عشقبازی برخوردار می‌شوند یا افراد عادی، برمی‌گرداند. به این ترتیب هیرون را کاملاً خاطر جمع می‌سازد و عملاً تسلیم می‌شود و سازش می‌کند. هیرون از یک چیز متقاعد است، اینکه، دقیقاً در مورد لذایذ عشقی، مستبدین مسلماً نسبت به افراد عادی کمتر برخوردار می‌باشند و وضع مساعدی ندارند. هیرون از حقیقت نظریه‌اش و جنبه قطعی استدلال آنچنان مطمئن است و به این ترتیب از حقیقت مورد نظر چنان دفاع می‌کند که می‌تواند بعدها بگوید که طبیعت حقیقی لذایذ عشقی یک مستبد را به سیمونید «ثابت» کرده و نشان داده است. در پایان بحث مربوط به عشق و عشقبازی، یعنی در پایان بحث مربوط به لذایذ جسمانی، هیرون به سیمونید ثابت کرده که آنچه به نظر او تنها مطلبی بود که اگر نظر کلی هیرون می‌بایستی روشن بیان شود هنوز می‌بایستی ثابت می‌شد. از نقطه نظر جنبه سطحی استدلال، بحث مورد نظر به پایان رسید و واقعاً هم به انتها می‌رسید به شرطی

که سیمونید جز پی بردن به شدیدترین نگرانی هیرون یا یادآوری لذایذی که فقدان آنها سبب ناراحتی اش می شد، یا اینکه به او فرصت بدهد صادقانه درباره آنچه موجب ناراحتی اش می شود حرف بزند، نظر دیگری نداشت. تمام این منظورنظرها در پایان بحث مربوط به عشق و عشقبازی به دست آمده بود. هیرون مخصوصاً از این بابت ناراحت است که از شیرین ترین و دلنشین ترین لذایذ، یعنی لذات عشق همجنس دوستی محروم شده و بحث بعدی به مطالب کاملاً متفاوتی مربوط خواهد شد. از طرف دیگر اگر قصد و نیت سیمونید متقاعد کردن هیرون با استفاده از ورق برنده ترسی است که مرد حکیم در مستبدّ ایجاد می کند، ادامه بحث و مکالمه مسلماً ضرورت دارد.

به نظر می رسد که قسمت اول بحث با پیروزی کامل هیرون خاتمه می یابد. هیرون نظریه خود را، بدون آنکه درباره استبداد، در واقع درباره خودش، بیش از حدّ بدگویی کند به اثبات رسانده است. حالا، مبارزه جدی شروع می شود. در قسمت قبلی بحث و مکالمه اصطلاحاتی که سیمونید درباره حسادت می کند مستبدّین ایجاد می کنند به کار می برد، اگر کاملاً تکذیب نشده بود، باتوجه به اهمیتی که به لذایذ جسمانی داده شده بود، تعدیل می یافت. سیمونید حالا اعلام می کند - اختلاف نظر با آنچه قبلاً گفته شده، و خصوصاً با آنچه درباره معنی منحصر به فرد لذایذ عشقی گفته شده است - که تمام بحث قبلی باطل است زیرا تنها به مطالبی مربوط می شود که به نظرش فوق العاده بی ارزش و در درجه دوم اهمیت قرار دارند. اغلب کسانی که ممکن است به صورت مردان واقعی تلقی شوند (به معنی واقعی کلمه)، به لذایذ جسمانی با نظر حقارت می نگرند؛ این افراد به چیزهای مهمتری علاقه نشان می دهند: به قدرت و ثروت و دقیقاً در نتیجه ثروت و قدرت است که زندگی مستبدّ به طور چشمگیری نسبت به زندگی افراد محروم بهتر و عالی تر است. در قسمت قبلی بحث و مکالمه، سیمونید به طور ضمنی با مردم عادی همانندسازی کرده

بود؛ حالا، به طور ضمنی بین خود و مردم عادی تفاوت قائل می‌شود. ولی روحیه عالی، که مردم عادی فاقد آن هستند و سیمونید بطور ضمنی ادعا می‌کند به آن تعلق دارد، روحیه «نجیب‌زاده» نیست بلکه روحیه مرد واقعی است. سیمونید، ضمن توجیه نظریه‌اش که زندگی مستبدّ بیش از زندگی افراد محروم شامل قدرت و ثروت می‌باشد، فهرست شمارش لذایذ و آلام خود را (که در بطن آن چیزهای «خوب یا بد» تقریباً در میان مطالب لذّت جسمانی گم شده‌اند) با فهرست شمارش عناصری که قدرت و ثروت بوجود می‌آورند تکمیل می‌کند. به این ترتیب به نظر می‌رسد تأکید می‌شود که قدرت و ثروت، بدون شک و تردید «خوب» هستند و در واقع، تنها چیزهایی می‌باشند که دارای اهمیت تلقی می‌شوند. از آنجا که سیمونید می‌داند که هیرون با نظر یک مرد به او می‌نگرد او را به معنی اخصّ کلمه یک مرد تلقی می‌کند، به معنی اخصّ کلمه، و از آنجا که به‌طور آشکارا اعلام می‌کند که خود او لذایذ جسمانی را دارای اهمیت بسیار کمی در نظر می‌گیرد، به این ترتیب نشان می‌دهد که برای استبداد ارجحیت قطعی قائل است. با ارائه فهرست و شمارش عناصر مختلف قدرت و ثروت این رجحان و برتری را، به صورت خاصّ تر و با مهارت بیشتری، در عین حال با توجه به آنچه ارزیابی می‌کند و آنچه از ارزیابی آن خودداری می‌کند، نشان می‌دهد.

از این به بعد مسیر بحث و مکالمه به صورت شگفت‌آوری تغییر می‌کند. در حالی که سیمونید در طول بحث خیلی کوتاه درباره لذایذ جسمانی خود را کاملاً پرحرف نشان داده بود (از مجموع ۱۰۵۸ جمله فقط ۲۱۸ جمله از آن او بود)، در مدّت بحث طولانی‌تر درباره خوبی‌ها و بدی‌ها تقریباً سکوت کامل اختیار می‌کند (از مجموع ۲۰۰۰ جمله فقط ۲۸ جمله از آن او بود). به علاوه، بحث مربوط به لذایذ جسمانی، در مجموع، مطالب و ترتیبی را که سیمونید در فهرست اصلی خود پیشنهاد کرده بود ادامه یافته و این امر، از

لحاظ زیادی، از تعبیر و تفسیرهای مداوم سیمونید در جریان توضیحات هیرون ناشی شده بود. ولی حالا، در بحث مربوط به خوبی‌ها و بدی‌ها، هیرون به‌طور چشمگیری، اگر نه کاملاً، از فهرست سیمونید و ترتیبی که پیشنهاد کرده بود، اشاره به موضوعاتی که قبلاً اشاره‌ای نکرده بود، منحرف می‌شود. هدف روش هیرون روشن است. در وهلهٔ اول برای او مشکل است که ادعای احتیاط‌آمیزی را که سیمونید حکیم خود را در آن محدود کرده بود، که مستبد از قدرت و ثروت بیشتری برخوردار است تا همشهریان و مردم عادی، تکذیب کند. هیرون مخصوصاً می‌خواهد موضوع «ثروت» را به نفع سایر امکانات به بعد موکول کند زیرا ثروت درست بهمان اندازه که با شدت هرچه تمامتر مورد علاقه «مردان واقعی» از نوع سیمونید است که خود مستبد به آن علاقمند می‌باشد. مطالب و موضوعاتی که سیمونید مطرح نکرده و ارزشی برای آنها قائل نشده، ولی به وسیلهٔ هیرون وارد بحث شده، عبارتند از: صلح و جنگ، دوستی، اعتماد، میهن، مردان نیکنام، شهر و همشهریان، ترس و حمایت. اظهارنظر سیمونید که برتری مستبدین را در مورد قدرت و ثروت تأیید می‌کند، در هیرون نوعی میل اتهام صریح استبداد برمی‌انگیزاند که کاربرد آن از تمام آنچه در قسمت اول گفته شده خیلی بیشتر است. مستبد از برخورداری از تمام چیزهای مطبوع مثل صلح، جنبه‌های جالب و مطلوب جنگ، اعتماد، میهن و همصحبی مردان نیکنام بریده است. مستبد فرد منفوری است و دوستانش مثل نزدیک ترین اقوامش علیه او همدست می‌شوند و نمی‌تواند از عظمت و بزرگی میهن خود خوشحال باشد. در تمام عمرش در ترس و واهمهٔ دائمی به سر می‌برد و مجبور است علیه خدایان و مردم مرتکب جنایات بزرگی گردد، و آنهایی که قصد جان او را دارند، بدون آنکه تنبیه بشوند و به سزای اعمال خود برسند، مورد تحسین و احترام قرار می‌گیرند. سیمونید موفق شده کاری کند که هیرون بیش از پیش، خیلی بیش از موقع بحث

در بارهٔ لذایذ جسمانی، ناراحت شود. این مطلب، خصوصاً در جاهایی که مستبد در بارهٔ مطالبی صحبت می‌کند که در قسمت اول، مطرح شده، به چشم می‌خورد. این ناراحتی روزافزون نه تنها از مطالبی که شاعر در آغاز قسمت دوم بحث و مکالمه مطرح کرده، بلکه مخصوصاً از سکوت مبهمی که در گوش دادن به سلسله مطالب هیرون می‌کند، ناشی می‌شود. آیا سیمونید تحت تأثیر دفاعی که هیرون از استبداد به عمل آورد قرار گرفته است؟ آیا در مورد صداقت هیرون شک و تردیدی دارد؟ یا فقط تحت تأثیر این مطالب و حرف‌ها خسته شده و به ستوه آمده است، در حالی که هدف اصلی او مخصوصاً در موضوع «خوراکی‌ها» و در لذایذ جسمانی به چشم می‌خورد زیرا بحث و مکالمه در بارهٔ این مطالب به اندازهٔ کافی مورد توجهش قرار گرفته تا او را به حرف زدن وادار کند؟ هیرون در این مورد چیزی نمی‌داند. معنی و مفهوم سکوت سیمونید، از یک لحاظ، با توجه به نتایج فوری آن معلوم است: موضوعاتی که هیرون وارد بحث کرده، تقریباً مورد ارزیابی قرار نگرفته و مطرح نشده و بدون شک در دو قسمت اول بحث و مکالمه از طرف سیمونید مطرح و مورد بحث قرار نگرفته است. بنابراین سکوت سیمونید کاملاً تناقض بین مطالبی را که از یک طرف هیرون در دو قسمت اول مطرح کرده و از طرف دیگر سیمونید مطرح کرده نشان می‌دهد. سیمونید به یک اندازه هم لذایذ جسمانی و هم ثروت و قدرت را مطرح می‌کند؛ هیرون مطالب و موضوعات مهمتر و بالاتری را مطرح می‌کند. سیمونید، که باید هیرون را در مورد صلاحیتش در ارائه نظریاتی که مستبدین مجازند متقاعد سازد، باید بهر وسیله‌ای سعی کند تا در نظر هیرون به صورت شاعر تلقی نشود؛ بنابراین سعی خواهد کرد دربارهٔ عامیانه‌ترین مطالب حرف بزند. هیرون که سعی می‌کند سیمونید را منصرف کند تا نسبت به مستبدین حسادت نکند یا نسبت به استبداد نظر مساعدی داشته باشد باید از توجه سیمونید نسبت به چیزهای عامیانه

استمداد کند و نظر او را به متعالی‌ترین نظرات برساند. درسی که گزنفون با شروع مسخره‌آمیز این عنصر در چارچوب بحث و مکالمه می‌دهد به نظر می‌رسد به شرح زیر باشد: کسی که می‌خواهد به مستبدین تعلیم بدهد باید به نظر آنها فردی آزموده و آبدیده‌ای باشد؛ در آنچه چنین فردی به شاگرد خود می‌قبولاند که ملاحظات متعالی‌تر او را ضعیف و بی‌تفاوت می‌کنند هیچ جای عیب و ایرادی نیست.

شاعر تنها یک‌بار از رفتار سکوت‌آمیز خود و در موقعیت‌هایی که مستلزم نوعی دقت می‌باشد دست برمی‌دارد. هیرون بیش از یک‌بار فرصت داده بود، خصوصاً وقتی او را با نام صدا می‌کند و مطلب را بیان می‌کند، که چیزی بگوید. این مطلب خصوصاً دربارهٔ بحث مربوط به دوستی صدق می‌کند. در اینجا به روشنی چنین احساس می‌شود که هیرون او را وادار می‌کند جز یک حرکت از خود نشان ندهد. تمام کوشش و تلاش هیرون که برای وادار کردن سیمونید به حرف زدن با شکست مواجه شده، به مطلبی می‌پردازد که به نظر سیمونید لذایذ ویژهٔ افراد عادی و معمولی می‌باشد: مشروب، آواز و خواب، یعنی لذایذی که دیگر نمی‌تواند از آنها برخوردار باشد زیرا به صورت یک مستبد درآمده و دائماً تحت تأثیر ترس و واهمه‌ای قرار گرفته که تمام لذایذ او را ضایع می‌کند. سیمونید باز هم ساکت می‌شود. هیرون برای آخرین بار سعی می‌کند، ولی این بار با بیشترین موفقیت مواجه می‌شود. هیرون با یادآوری این نکته که سیمونید در موقعی که بحث مربوط به غذا و خوراکی مطرح بود خیلی پرحرف بود، به جای مطالب مربوط به «مستی و خواب» مطالب مربوط به «غذا و خواب» را مطرح می‌سازد. هیرون با مراجعه به تجاربی که شاعر توانسته بود انجام دهد، از جمله ترس از میدان جنگ، تأیید می‌کند که مستبدین به اندازهٔ سربازانی که در زندگی گروهی از دشمنان اردو زده‌اند و حتی کمتر از آنها، از لذت خواب و خوراکی برخوردار می‌باشند. سیمونید جواب می‌دهد

که تجربه نظامی اش به او نشان داده و ثابت کرده است که ضمن غذا خوردن با اشتهای تمام و برخورداری از خواب بسیار عمیق امکان «زندگی مخاطره آمیز» وجود دارد. با گفتن این مطلب، سیمونید به طور ضمنی و با قدرت و شدتی بیشتر از استدلال آغاز قسمت دوم، حرف‌هایی را که قبلاً در مورد لذایذ جسمانی گفته بود و به آنها اعتقاد داشت، تکذیب می‌کند.

اینک باید به عقب برگردیم و مجدداً مجموعه مطالب را در نظر بگیریم. اگر قسمت دوم بحث و مکالمه را تماماً و به طور کلی در نظر بگیریم معلوم می‌شود که این قسمت به بررسی مکالمه تند و شدیدالحنی که هیرون نسبت به استبداد داشت می‌پردازد و سیمونید در نهایت سکوت به آن گوش می‌دهد. معنی این سکوت، در نهایت، با توجه به آنچه در قسمت سوم به دست می‌آید (فصل ۷) معلوم و مشخص شده است. این قسمت، که کوتاه‌ترین قسمت کتاب هیرون می‌باشد شامل نتیجه است یا اینکه آن را فراهم می‌کند. این قسمت در اظهار نظر هیرون، که مستبد جز اینکه باید خود را دار بزند راهی در پیش ندارد، به نقطه اوج خود می‌رسد. هیرون با این اظهار نظر جهت بحث و مکالمه را متوجه سیمونید، که آن را در تمام قسمت چهارم حفظ می‌کند، می‌سازد (فصل ۸-۱۱). می‌توان تأیید کرد که این پدیده بسیار مهم، یعنی شکست هیرون، یا اینکه جهت بحث از هیرون متوجه سیمونید می‌شود، آگاهانه و با تصمیم سکوت سیمونید در قسمت دوم، انجام و فراهم شده است.

قسمت سوم، یکبار دیگر، با حرکت و عملی از سیمونید آغاز می‌شود که کاملاً غافلگیرکننده است. سیمونید به هیرون اعتراف می‌کند که استبداد به همان اندازه که او گفته و تأیید کرده است سخت و ناراحت‌کننده و خطرناک می‌باشد. با اینحال، بعداً می‌گوید که این ناراحتی‌ها و سختی‌ها و خطرات به طور منطقی قابل تحمل می‌باشند زیرا به لذتی منجر می‌شوند که تحسین و تمجید به دنبال دارند و هیچ لذت انسانی دیگری به اندازه این نوع لذت به

اولوهیت نزدیک نمی‌شود. مستبدین بیش از سایر افراد مورد احترام قرار گرفته و گرامی می‌باشند. در یک پاراگراف مشابه، در آغاز قسمت دوم، سیمونید فقط در این مورد صحبت کرده بود که «بسیاری از آنهایی که صلاحیت دارند مردان واقعی و حقیقی باشند» آرزو دارند، و این جمله را طوری اظهار کرده بود تا بفهماند، آنچه این افراد آرزو دارند و در پی آن می‌باشند قدرت و ثروت است. اینک، صادقانه و به راستی اظهار می‌کند که میل برخورداری از احترامات یکی از ویژگی‌های مردان واقعی است که به این صورت، یعنی برخلاف «افراد انسانی» عادی، در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد که شک و تردید بیش از این غیرممکن است که سیمونید، که به عنوان یک مرد واقعی شناخته شده است، شدیداً مایل به برخورداری از قدرت مستبد باشد.

پاسخ مستقیم و سریع هیرون نشان می‌دهد که هنوز هم بیش از پیش مضطرب و نگران است. هیرون قبلاً به این مطالب اشاره کرده بود که مستبد دائماً مورد تهدید خطر سوء قصد قرار دارد و نیز مستبدین دست به اعمال نادرست و ناشایست می‌زنند، ولی تاکنون هرگز به این دو مطلب تنها در یک جمله اشاره نکرده و نیز رابطه موجود بین آنها را به روشنی مطرح نساخته است. تنها در حال حاضر و حالا است، با سعی در تأیید این مطلب که مستبد از احترام و تحسینی که برایش قائلند هیچ لذتی نمی‌برد، که هیرون اعلام می‌کند که مستبد شب و روز خود را مثل کسی که به خاطر بی‌عدالتی خود از نظر همه مردم محکوم به مرگ است سپری می‌کند. می‌توان یک لحظه قبول کرد که این تندخویی روزافزون هیرون علیه استبداد ناشی از مطلبی است که تا این اندازه به طور غیرمنتظره به وسیله سیمونید مطرح شده است. هیرون ممکن بود از این بابت که مستبد از احترامات صادقانه محروم است، بیشتر ناراحت به نظر برسد. ولی اگر مطلب به این صورت است، چرا علیه آخرین موضوع سیمونید که نشان می‌دهد که هیرون استبداد را خیلی زیاد بی‌اهمیت تلقی کرده بود، به این

دلیل که سبب محرومیت مستبد از لذایذ همجنس دوستی می‌گردد، اعتراض نمی‌کند؟ چرا خود او موضوع افتخار و احترام را، به جای اینکه منتظر باشد تا سیمونید دست به این کار بزند، مطرح نساخته است؟ چرا دلایلی برای انتقاد و ایراد به فهرست فریبندهٔ لذایذی که سیمونید در آغاز کار ارائه داده بود پیدا نکرده است، و بالاخره، چرا بحث قبلی دربارهٔ موضوع و مطلب مشابه — تحسین و تمجید — هیچ تأثیری در او نداشته است؟ این حداقل معنی و مفهوم خودبخودی اعلام نظر سیمونید دربارهٔ افتخار و احترام است که ارزش و اعتباری که این نظریه در بحث و مکالمه برخوردار می‌باشد سبب اهمیت و اعتبار قطعی و واقعی آن می‌شود.

سیمونید در آغاز استدلال و صحبتش دربارهٔ مطلب احترام و افتخار، به توضیحات هیرون دربارهٔ ناراحتی‌ها و خطرانی که در زندگی یک مستبد وجود دارد اشاره می‌کند. ولی هیرون تنها به توضیح این ناراحتی‌ها و خطرات نپرداخته بلکه به فساد اخلاقی که محکوم و متهم است نیز اشاره می‌کند: مجبور است «با انجام و اقدام به چیزهای نامطلوب و بی‌ارزش» زندگی کند. مجبور است دست به جنایتی بزند و به این ترتیب با حيله و تزویر نظر خدایان و مردم را جلب کند و به دست آورد؛ نمی‌تواند شهروند واقعی و خوبی باشد؛ می‌خواهد شهروندان خودش را اسیر و تسلیم کند. تنها توجّهی که یک مستبد مجبور است نسبت به افراد زنده و مردمی که او را احاطه کرده‌اند داشته باشد به نظر می‌رسد مانعش می‌شود تمام افراد زیر دست خود را بکشد یا مسموم کند. وقتی که هیرون صحبت طولانی خود را تمام کرد، سیمونید به آن قناعت نکرده و قضیه را تمام شده تلقّی نمی‌کند. در مورد فسادهای اخلاقی که هیرون از آن بابت متأسف است فقط آنها را به فراموشی می‌سپارد. این امر نشان می‌دهد که شاعر تحت تأثیر جنبهٔ غیراخلاقی یا بی‌عدالتی که از ویژگی‌های زندگی مستبد می‌باشند قرار نگرفته است؛ مسلماً این جنبهٔ غیراخلاقی

اجتناب‌ناپذیر مانع از آن نخواهد شد که نسبت به استبداد، از لحاظ مسائل مربوط به احترامات، توجهی نداشته باشد. بنابراین تعجب آور نیست که کمی بعد هیرون دست از مقاومت بکشد و تسلیم شود. آنچه هیرون را ناراحت می‌کند و از پا درمی‌آورد اظهارنظر سیمونید دربارهٔ خود احترام و افتخار نیست، بلکه مورد خاصی است که در اینجا مطرح و موجود است. به این دلیل است که در این لحظه، دربارهٔ این موضوع اظهارنظر می‌کند و تنها به این دلیل که هیرون می‌تواند متوجه شود که یک فرد برخوردار از «حکمت» استثنایی سیمونید به منظور «اقدام به بعضی اعمال» و خصوصاً «بعضی اعمال پیش‌پا افتاده و بی‌ارزش» تا چه حدی می‌تواند پیش برود. بنابراین، با چنین رفتاری، یعنی با استفاده از سکوت و خیلی مگاران، به صورت فقدان کامل ملاحظه کاری است که شاعر، هیرون را مغلوب می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که صلاحیت آن را دارد توصیه‌های خوب و مناسبی در اختیار یک مستبد بگذارد. درسی را که گزنفون می‌خواهد با وادار ساختن سیمونید به گوش دادن به حرف‌ها و بیانات طولانی هیرون در سکوت کامل و یا با توجه به جواب خود به این بیانات بدهد، حالا می‌توان به شرح زیر توجه و تبیین کرد: حتی یک فرد کاملاً صدیقی که می‌خواهد توصیه‌هایی به یک مستبد بدهد باید به صورت فردی عاری از هرگونه ملاحظه کاری باشد. بزرگترین فردی که از کتاب هیرون تقلید کرده ماکیاول بود. اگر مطالعه کاملاً دقیق کتاب ماکیاول به این نتیجه منتهی می‌شد که این امر دقیقاً همان چیزی است که ماکیاول درس بزرگ تربیتی گزنفون را — که مشول زنده‌ترین جملات کتاب «شاهزاده» می‌باشد — کاملاً فهمیده و دریافته است. ولی اگر ماکیاول درس گزنفون را فهمیده، مسلماً آن را در مورد ذهن مؤلفش به کار نبرده است. زیرا به عقیده گزنفون، کسی که به مستبدین درس می‌دهد باید به صورت فردی عاری از هرگونه ملاحظه کاری باشد و نه با گفتن اینکه نه از جهنم می‌ترسد، نه از شیطان، و نه با تبیین اصول

غیراخلاقی، بلکه فقط با خودداری از رعایت اصول اخلاقی بوده باشد. چنین فردی باید نشان دهد که از اخلاقیات حقیقی یا روایت شده - البته نه با حرف بلکه در عمل و به صورت سکوت - آزاد است، زیرا با چنین اقدام و عملی - یعنی بیشتر به صورت تحقیر «عملی» اخلاق تا حمله به آن «با حرف و خطابه» - در عین حال ادراک خود را دربارهٔ امور سیاسی نشان می‌دهد. گزنفون، یا سیمونید، «سیاسی» تر از ماکیاوول است؛ و جدائی «اعتدال» (یا احتیاط) را از «حکمت» (یا معرفت) ردّ می‌کند.

سیمونید ضمن پاسخ به خطابهٔ طولانی هیرون به صورتی که گفته شد او را وادار می‌کند، علیه استبداد از بیانات شدیدالحن تری استفاده کند که قبلاً چنین کاری نکرده بود. هیرون حالا اعلام می‌کند که یک مستبد، برخلاف کسی که خیرخواه هموعان خود می‌باشد، و در نتیجه، صادقانه مورد احترام است، مثل کسی زندگی می‌کند که به خاطر بی‌عدالتی‌اش از طرف همه مردم محکوم به مرگ است. وقتی سیمونید به این نقطه رسید می‌توانست خیلی طبیعی جواب بدهد که، حالا که مطلب به این صورت است، مستبد باید تا آنجا که امکان پذیر است در حکومت، خود را خیرخواه دیگران نشان بدهد، و به این ترتیب می‌توانست بلافاصله هنر بهتر حکومت کردن را مثل یک مستبد به هیرون یاد بدهد. ولی ظاهراً احساس می‌کرد که ضرورت داشت مقداری اطلاعات اضافی در اختیارش گذاشته شود تا به نقطه‌ای برسد که هیرون نایل شده بود یا اینکه هیرون هنوز هم قبل از اینکه برای گوش دادن آماده شود به نوعی مخالفت و شوک احتیاج داشت. بنابراین، از هیرون می‌پرسد چرا - اگر استبداد تا این اندازه برای مستبد مضر است - نه او، نه هیچ مستبد دیگری هرگز به میل و ارادهٔ خود کناره‌گیری نکرده‌اند. هیرون جواب می‌دهد که یک مستبد هرگز نمی‌تواند کناره‌گیری کند زیرا نمی‌تواند دزدی‌ها، زندانی‌ها و قتل و کشتارهایی را که از نظر افراد عادی متهم به آنها است جبران کند.

(همانطوری که علاقه‌ای ندارد که در نقش یک مستبد زندگی کند، به همان ترتیب نیز علاقه‌ای ندارد مجدداً مثل یک فرد عادی زندگی کند)، و اگر برای کسی نفعی وجود دارد که (از ادامه حیات محروم شود) خودش را حلق آویز کند، این وضع بیش از هرکسی به نفع مستبد می‌باشد. این جواب مقدمات ضروری را به منظور درک آموزش سیمونید تمام می‌کند. آخرین حمله سیمونید، به صورت ضمنی، تا توصیه به برگشت به زندگی شخصی و خصوصی بود. این توصیه نتیجه ضروری است که هر انسان معقول و منطقی از مقایسه‌ای که هیرون بین زندگی مستبد و زندگی خصوصی انجام داده به دست می‌آورد. هیرون بازهم با ابراز آنچه ممکن است معنی ابتدائی عدالت به نظر برسد، در برابر این توصیه ایستادگی و مقاومت می‌کند: نمی‌تواند به زندگی خصوصی برگردد برای اینکه نمی‌تواند خسارت آنهائی را که تا این اندازه قربانی اعمال نادرستی شده‌اند که شخصاً مرتکب شده است جبران کند. این دفاع به طور بارزی ریاکارانه است. اگر استبداد آن چیزی است که هیرون در این مورد معتقد است، بیشتر ترجیح می‌دهد علاوه بر جنایات بی‌شماری که تاکنون مرتکب شده است بازهم دست به جنایت جدیدی بزند تا اینکه به رفتار جنایتکارانه خود خاتمه بدهد و عواقب بدی‌های گذشته خود را تحمل کند. بنابراین، انگیزه حقیقی به منظور کناره‌گیری به نظر می‌رسد ترس از تنبیه بوده باشد. ولی آیا هیرون نمی‌تواند فقط با فرار کردن از دست این تنبیه نجات پیدا کند؟ این مطلب در واقع همان چیزی است که آخرین حرف‌های قاطع هیرون علیه استبداد در بر دارد، به صورتی که گویی هرگز مستبد نبوده که، بعد از اینکه از میهن خود طرد و تبعید شده، بعداً به راحتی در تبعید بسر برده، و هرچند که قبلاً گفته بوده که یک مستبد ممکن است به راحتی و سهولت از مسافرت به خارج دست بکشد، امکان فرار از میهن خود را نفی می‌کند. به این ترتیب نشان می‌دهد که قادر نیست در خارج از کشور زندگی کند. با توجه به

این روحیه ملی است — یعنی اینکه هیرون نمی تواند کاری کند که شدیداً به کشور و میهن خود وابسته نباشد — که وقتی که شاعر ولگرد به هیرون یاد می دهد چگونه می توان حاکم خوبی بود با سکوت خود از آن استمداد می کند. هیرون بالاخره با شکست مواجه می شود. احساس می کند در موقعیتی قرار گرفته که باید با نوعی اظهار نظر و اعتراف صادقانه یا ریاکارانه با آن رابطه برقرار کند یا باید از بیانی سرشار از یأس و نومیدی در آن موقعیت استفاده کند. هیرون، در طی دو مرحله از مکالمه که در قسمت چهارم و آخر، هرچند خیلی خلاصه، دخالت می کند، از لحنی کاملاً متفاوت استفاده می کند و کلمات و جملاتی که به کار می برد کاملاً، در این دو مرحله، باهم فرق می کند. در حالی که دعوی او علیه استبداد در قسمت اول کتاب «هیرون» به معرفی مستبد به صورت فردی پرداخته که حامی و طرفدار بی عدالتی است و در توضیحات مربوط به مستبد به عنوان مجسمه بی عدالتی، به نقطه اوج خود رسیده بود، در قسمت آخر مکالمه، یعنی چند لحظه بعد، همان مستبد را به صورتی معرفی کرده که به عنوان مدافع و طرفدار عدالت، فرد بی عدالت را تنبیه می کند. این تغییر ناگهانی لحن گفتار یا رفتار فوق العاده غافلگیرکننده است. همانظوری که ملاحظه شد، شدت اتهام و محکومیت هیرون دائماً در هر قسمت بیشتر از قسمت قبلی در حال افزایش بوده زیرا سیمونید به دنباله نارسایی هایی که هیرون خاطر نشان کرده بود از تحسین و تمجید استبداد دست برداشته بود. در قسمت سوم، هیرون آنچنان علیه استبداد حرف زده بود که هرگز سابقه نداشت، در قسمت چهارم سیمونید به تحسین و تمجید استبداد ادامه می دهد. بنابراین می توان انتظار داشت که شدت حملات هیرون باز هم افزایش یابد و با این حال، قضیه درست برعکس است. چه اتفاقی افتاده است؟ چرا تمجید و تحسین سیمونید در قسمت چهارم، و خصوصاً در بخش اول این قسمت (فصل ۸، ۷-۱) نمی تواند سبب واکنش شدید هیرون شود؟ به نظر ما

جواب این سؤال به شرح زیر است: تمجید و تحسینی که سیمونید در قسمت چهارم، برخلاف قسمت قبلی، از استبداد به عمل آورد، از نظر هیرون به عنوان مبین حسادت شاعر نسبت به مستبد تلقی نشده است. به عبارت دقیق‌تر، واکنش سریع و مستقیم سیمونید در مورد اظهار نظر هیرون، که یک مستبد هرگز راهی بهتر از این ندارد که خود را حلق آویز کند و به دار بیاویزد، یا استفاده‌ای که سیمونید از جهت مصاحبه‌ای که انتخاب کرده به عمل می‌آورد، در هیرون این اعتقاد را ایجاد می‌کند که شاعر در فکر تصوّر «چیزی» نیست که جنبه نامطبوعی داشته باشد. عملی که سیمونید با اقدام به آن دیوار بی‌اعتمادی و بدگمانی هیرون را فرومی‌ریزد همان نتیجه مکالمه تلقی می‌شود.

موقعیت سختی که هیرون در آن قرار گرفته بدون برخوردار بودن از امتیازات آن نمی‌باشد. هیرون در حالت تدافعی بود زیرا نمی‌دانست هدف سیمونید در این مورد چیست. با توجه به شکست و اعتراف به شکست خود موفق می‌شود سیمونید را از ادامه کلام باز دارد و مجبور کند تا هدفش را اعلام و نشان بدهد و منظورش را بیان نماید و خود را مثل کسی معرفی کند که می‌داند هیچ یک از دو نوع زندگی - زندگی مستبد و زندگی فرد عادی - برایش قابل استفاده نیست، ولی نمی‌داند آیا با حلق آویز کردن خود به زندگی اش خاتمه دهد بهتر است («آیا این وضع هرگز به نفع کسی است...»). کاملاً طبیعی است که سیمونید توانسته بود سؤالی را که به وسیله هیرون به طور ضمنی مطرح شده بود دوباره مطرح سازد، از جمله: آیا خودکشی عمل قابل توصیه‌ای است، و خصوصاً آیا انواع دیگر مُردن وجود ندارد که از حلق آویزی بهتر و آسان‌تر باشد. به عبارت دیگر، می‌توان فرض کرد که شاعر سعی کرده است مستبد را به خودکشی یا به مرگ آسانتر متقاعد سازد. با تشدید مسائل، به منظور روشن کردن مسأله، می‌توان گفت که پیروزی «حکیم» بر مستبد، که فقط در سایه مذاکره‌ای که در نهایت احتیاط با سکوت درهم آمیخته بود، آنچنان کامل

است که «حکیم» می‌توانست مستبد را بدون آنکه دستش را به روی او بلند کرده باشد، فقط با حرف و تلقین بکشد. ولی کاری در این مورد انجام نمی‌دهد. او که از قدرت تلقین برخوردار است، او که می‌تواند هر شنونده‌ای را به هر صورتی که می‌خواهد تحت تأثیر قرار دهد و مجاب کند و به آن صورت درآورد، بیشتر ترجیح می‌دهد به جای اینکه کسی را بکشد از اطاعت و تسلیم یک انسان زنده استفاده کند. سیمونید، بعد از اینکه به هیرون تحمیل می‌کند که فرد «حکیم» از قدرتی برخوردار است که با توطئه و فتنه‌انگیزی می‌تواند دست به هرکاری بزند به هیرون حالی می‌کند که یک فرد «حکیم» از این امکان و قدرت هرگز استفاده نخواهد کرد. اینکه سیمونید از رفتاری مثل رفتار کسی که می‌خواهد از دست دیکتاتور نجات یابد و قدرتی را از او بگیرد اجتناب و خودداری می‌کند دلیل قطعی تغییر رفتار هیرون می‌باشد.

ولی سکوت کافی نیست. سیمونید باید چیزی بگوید، و آنچه او می‌گوید تحت تأثیر قصد و نیتی که به منظور توصیه به هیرون دارد قرار گرفته و با توجه به عدم امکان توصیه به کسی که ناامید و مأیوس شده تعیین می‌شود. از این لحاظ، اهمیتی ندارد که شکایات هیرون در مورد موقعیتش از صداقت تردیدآمیزی برخوردار باشد، زیرا خود سیمونید نیز در وضعیت کاملاً صادقانه‌ای نیست که صحت شکایات مزبور مورد سؤال قرار بگیرد. بنابراین باید هیرون را ضمن دادن توصیه‌هایی، یا قبل از دادن توصیه‌ای، برانگیزاند. در نتیجه، آموزش سیمونید درباره هنر مستبد بودن به صورت زیر ارائه شده است: استبداد خیلی مطلوب است («تقویت»)، به شرطی که دست به فلان یا فلان کار بزنید («توصیه»). عنصر تقویت در آموزش سیمونید، — تمجید و تحسین استبداد (خیرخواه) — ناشی از موقعیت مورد بحث است و نمی‌توان فرض کرد که این مطلب جزء اصلی آموزش گزنفون در مورد استبداد باشد تا آنجا که دلیل آن ارائه شده باشد. از طرف دیگر، از همان ابتدای امر می‌توان

پیش‌بینی کرد که توصیهٔ سیمونید همانند توصیه‌های گزنفون دربارهٔ بهبود وضع حکومت استبداد — که به صورت یک سیستم سیاسی اساساً غلط در نظر گرفته شده است — باشد.

به نظر سیمونید، غیرممکن نیست که هیرون را با نشان دادن اینکه تصویر استبداد و رفتار استبدادی‌اش تصویر اغراق‌آمیزی است، یعنی با بحث، کلمه به کلمه، دربارهٔ دفاعیهٔ استبدادی که هیرون انجام داده است، مغلوب و مجاب کرد. ولی بحث مشروع تنها نتیجه‌ای که در بر دارد این است که استبداد آنقدرها هم که هیرون از آن بحث کرده و آن را تأیید کرده مضر نیست. این نتیجهٔ مأیوس‌کننده برای تقویت قدرت و جسارت هیرون یا برای ردّ و باطل کردن نتیجهٔ غیرقابل تردید و گیج‌کنندهٔ رأی نهایی در مورد استبداد را کافی نخواهد بود. یا اینکه، اگر یک لحظه شکل مورد بحث را کنار بگذاریم، بررسی دقیق دلایل هیرون نتیجهٔ اساسی دفاعیهٔ استبداد را — که قسمت اول کتاب هیرون‌نشان می‌دهد — کاملاً درهم خواهد ریخت. بنابراین گزنفون مجبور بود سیمونید را مأمور کند از استبداد تصویری ارائه دهد که حداقل به اندازه‌ای که استبداد هیرون مبهم و تاریک بود مفید و مناسب باشد. کاربرد تکراری دنیای قدرت بالقوه در بحث سیمونید به اندازهٔ سکوت کتاب هیرون، و در نتیجه، هریک از آثار گزنفون در مورد مستبدین خوشبخت و کامکار که در یونان وجود دارند، این اعتقاد و یقین را ایجاد می‌کنند که تحسین و تمجید استبداد، که در قسمت دوم کتاب هیرون انجام شده، از نظر گزنفون فصیح‌تر از بیان هیرون علیه استبداد در قسمت اول تلقی شده بود.

هیرون سعی کرده بود ثابت کند که زندگی مستبد، از نقطه نظر لذت، بدتر از زندگی فرد عادی است. در موقعیتی که هیرون قرار دارد سیمونید نمی‌تواند مستقیماً نسبت به موضوعات مطلوب، موضوعات خوب و عالی استیناف بدهد، زیرا هیرون به واضحترین وضعی اظهارنظر کرده که در واقع مستبد فردی

است که به تعداد زیاد و بی شماری مرتکب خطا و جنایت شده است. بنابراین سیمونید مجبور است ثابت کند که زندگی مستبد از نقطه نظر لذت بهتر از زندگی فرد عادی است (چیزی که سیمونید تقریباً چنین مطلبی در قسمت اول بیان نکرده بود). سیمونید ضمن اینکه مجبور است پایان کار مستبد را بپذیرد باید ثابت کند که هیرون در این مورد مهارت نداشته است. به عبارت دیگر، باید دلیل ناامیدی و یأس هیرون را که ناشی از سوءتئیت نیست، بلکه ناشی از نوعی اشتباه در قضاوت و اعتقاد غلط می باشد، پیدا کند.

سیمونید با تفکر و تأمل درباره پاسخی که هیرون بعد از استدلال درباره موضوع افتخار به او داده است به اشتباه اصلی هیرون پی می برد. هیرون افتخاراتی را که مستبدین برخوردارند با لذایذ جنسی مقایسه کرده بود: دقیقاً همانند خدمات انجام شده به وسیله آنهايي که توقعی ندارند، یا به اجبار چنین رفتاری می کنند، افراد مطلوبی نیستند، یا خدمات انجام شده به وسیله کسانی که می ترسند، افتخار به حساب نمی آید. مقایسه سوّم بین لذایذ جنسی و لذایذ حاصل از افتخار این است که هر کدام از آنها باید به وسیله کسانی که از روی عشق و علاقه عمل می کنند انجام شود نه از روی ترس. پس، آنچه بیش از همه سبب ناراحتی خیال هیرون می شود، محرومیت از لذایذ جنسی است، ولی سیمونید می تواند با اصرار در این مورد و، به این ترتیب، با قبول این مطلب که هیرون به لذایذ جنسی بیش از افتخار علاقمند و دلبستگی دارد، او را برنجاند یا نسبت به او بی احترامی کند و در نتیجه اینکه شاید هیرون، به معنی دقیق کلمه، یک «مرد» یعنی یک مرد واقعی نیست. سیمونید، با مهارت و ظرافت خاصی از این موقعیت ناراحت کننده با فرار به قلمرو کلی تری، یعنی قلمروی که در «افتخار» و «لذت جنسی» نقطه مشترکی داشته باشد، اجتناب می ورزد. زیرا به فرض اینکه هیرون به هریک از این دو مورد علاقمند باشد، در هر دو حالت به عشق نیازمند است. و در هر حال فلاکت و بدبختی او ناشی از تفکر خودش

می‌باشد که مستبد بودن و محبوب دیگران بودن همدیگر را نفی می‌کنند و با هم منافات دارند. بنابراین، این امر تشخیص درد و بیماری هیرون است که سیمونید از آن به عنوان نقطه آغاز استفاده می‌کند: هیرون از استبداد ناراحت و در عذاب است برای اینکه می‌خواهد مردم او را دوست داشته باشند، و خیال می‌کند که تنها مستبد بودن او را از چنین عشقی محروم می‌سازد. سیمونید خود را به ردّ این نظریه محدود نمی‌کند، و تأیید می‌کند که مستبدین بیشتر می‌توانند محبت دیگران را به خود جلب کنند تا افراد عادی، زیرا، هرچه بتوان علیه استبداد گفت، در هر حال مستبد یک حاکم است، یعنی فردی است که از موقعیت والایی در بین شهروندان و هموطنان خود برخوردار است و «ما» افرادی را که از موقعیت اجتماعی والایی برخوردارند طبیعتاً تمجید می‌کنیم. ولی مخصوصاً، اهمیت و اعتباری که به موقعیت حاکم بستگی دارد به هر نوع رفتار محبت‌آمیز و ملایمی که به طور کلی حاکمان، و در نتیجه، خصوصاً مستبدین، می‌کنند نوعی لطف و سپاس مناسبی می‌بخشد. باتوجه به این تأیید و تأکید است که سیمونید به طور ضمنی و پنهانی روش درمان بیماری هیرون را پیشنهاد می‌کند، درمانی که درست به همان صورتی کشف کرده که، با تأمل درباره مقایسه هیرون بین «افتخار» و «عشق» بیماری هیرون را کشف کرده بود. هیرون مثل یک امر عادی قبول کرده بود که، به منظور جلب نظر و محبت دیگران، برای اینکه انسان در پایان کار محبوب قرار گیرد، باید در درجه اول جلب محبت دیگران را دوست بدارد. فلاکت و بدبختی مستبد در خود آن چیزی است که دوست دارد و در پایان کار محبوب قرار نمی‌گیرد. سیمونید به طور ضمنی آنچه را که هیرون در مورد عشق جنسی قبول کرده بود به عشق به طور کلی نسبت می‌دهد و مربوط می‌کند: کسی که می‌خواهد محبوب شود باید عشق را دوست بدارد؛ کسی که می‌خواهد محبوب افراد زیردست خود شود تا از طرف آنها صادقانه و صمیمانه مورد احترام قرار گیرد، باید در

درجهٔ اول آنها را دوست بدارد، به منظور جلب نظر دیگران باید در وهلهٔ اول خود شخص چنین احساسی نسبت به دیگران داشته باشد. سیمونید این مطلب را به وضوح بیان نمی‌کند ولی به طور ضمنی، با مقایسهٔ نتایج اعمال خیرخواهانه یک مستبد با نتایج اعمال خیرخواهانه یک فرد عادی، به این مطلب اشاره می‌کند. به این ترتیب، تقریباً به صورت نامحسوسی از توجهی که قبلاً نسبت به احساسات مطلوب و مورد علاقه مطرح بود چشم‌پوشی می‌کند و به جای آن به اعمال شرافتمندانه یا مستحق تمجید توجه می‌کند که، مستقیماً یا غیرمستقیم، سبب ایجاد احساسات مطلوب می‌شوند. سیمونید به طور ضمنی به مستبد توصیه می‌کند نه اینکه در فکر لذت خودش باشد بلکه در مورد لذت دیگران فکر کند؛ نه اینکه در فکر جلب خدمات دیگران و دریافت هدایا باشد بلکه در فکر خدمتگزاری دیگران و دادن هدایا به دیگران باشد، یعنی سیمونید به طور ضمنی به مستبد دقیقاً همان توصیه را می‌کند که سقراط به وضوح به همراهان خود می‌کند یا، به عبارت بهتر، توصیه‌هایی که خود «فضیلت» و «شجاعت» به وضوح به هرکول می‌دهد.

توصیهٔ دقیق سیمونید نتیجهٔ بی‌تفاوتی قبلی او را نسبت به اصول اخلاقی نقض نمی‌کند، زیرا جنبهٔ پرهیزکاری این توصیه به اندازهٔ کافی در محتوای آن مطرح شده است. سقراط و فضیلت توصیه‌های خود را از فراز بام‌ها به آنهایی که از نقطه نظر صداقت طبیعی هستند و حتی، حقیقتاً، الگوی فضیلت می‌باشند، فریاد می‌زنند. سیمونید، از طرف دیگر، به طور خلاصه همان توصیه را با زبانی کاملاً متواضع و مؤدبانه، نسبت به مستبدی که اعتراف کرده مرتکب جنایات بیشماری شده است، پیشنهاد می‌کند. درست است که سیمونید با ملاحظه کاری خیلی کمتری در آخر مکالمه نظر خود را بیان می‌کند. ولی همچنین درست است که، در تمام طول مدت مکالمه، نتایج مطلوب حاصله از اعمال نیک یک مستبد را به صورتی معرفی می‌کند که کاملاً از روشی که

مستبد بدان وسیله به قدرت و مضرات قبلی اش فائق آمده است فرق می‌کند. فقدان شک و تردید سیمونید، واقعی یا ظاهری، به قوت خود باقی است و در توصیه‌ای که در مورد فضیلت می‌کند اثر می‌گذارد.

هیرون «فوراً»، «بلادرننگ»، جواب می‌دهد و تنها فرصتی که یکی از دو طرف مکالمه دارند که «بلافاصله» چیزی بگویند همینجا است. آنچه مستبد را برمی‌انگیزاند تا «بلادرننگ» جواب بدهد، یعنی بدون تأمل یا ملاحظه‌ای که مشخصه بقیه اظهارات این دو نفر است، واکنش سیمونید در برابر اظهار نظر مستبد است که هرگز راهی بهتر از این ندارد که برود و خود را حلق آویز کند. هیرون بدون توجه به متانت و ملاحظه کاری عادی خود بدون هیچگونه اغراق و مبالغه‌ای، درباره مشکلاتی که مستبد با آنها مواجه است مطالب صادقانه و صمیمانه‌ای، بیان می‌کند. از تکذیب اینکه مستبدین بیش از افراد عادی امکان دارند دست به انجام کارهایی بزنند که موجب جلب محبت دیگران می‌شود، دست برمی‌دارد. تنها این مورد را تکذیب و نفی می‌کند که مستبدین، به این دلیل بیش از افراد عادی امکان دارند که محبوب دیگران شوند، زیرا آنها هم مجبور هستند دست به بسیاری از کارها بزنند که موجب نفرت و کینه دیگران می‌شود. به عنوان مثال، به این ترتیب است که مستبدین باید توقع پول داشته باشند، جانیان و بدکاران را که خصوصاً به سربازان مزدور نیازمند هستند، تنبیه کنند. سیمونید نمی‌گوید که ضرورتی ندارد به تمام این مطالب فکر کرد، ولی تصور می‌کند و قبول دارد که روش‌های مختلف انجام کار وجود دارد که سبب نفرت و کینه دیگران می‌شود و روش‌هایی که رضایت خاطر دیگران را جلب می‌کند. حاکم باید خودش دست به اعمال رضایت‌بخش بزند (از قبیل دادن پاداش)، در حالی که دیگری را برای چیزهای نفرت‌انگیز مأمور خواهد کرد (از قبیل اجرای تنبیهات). آنچه این توصیه را دربر دارد، مثل سایر توصیه‌هایی که سیمونید به هیرون می‌دهد، این است که هیرون به چنین

توصیه‌ای نیاز دارد یا اینکه، در واقع، برخلاف آنچه سیمونید به او توصیه می‌کند عمل می‌نماید، یعنی در حال حاضر ناقص‌العقل‌ترین حاکمان به شمار می‌رود. سیمونید در بیانات خود، از قبل، با تقلید رفتار مورد انتظار شاگرد خود هیرون، یا به عبارت بهتر، با استفاده از رفتار خاص خود، با ارائه نمونه‌ای از رفتار یک مستبد، سریعاً از هر نوع اشاره صریح به موضوعات نفرت‌انگیزی که از استبداد یا چنین حکومتی انفکاک‌ناپذیرند خودداری می‌کند و محاسن زیاد پاداش دادن را تمجید می‌نماید. جنبه‌های نفرت‌انگیز استبداد بدون شک محو و نابود نشده‌اند ولی به چشم نمی‌خورند. بنابراین، تمجید و تحسینی که سیمونید از استبداد خیرخواهانه به عمل می‌آورد نه تنها به درد دلگرمی هیرون می‌خورد (که مسلماً خیلی کمتر از آن چیزی که نظراتش ممکن است در خواننده ساده‌لوح ایجاد کند، به آن نیاز دارد)، بلکه، قبل از هر چیزی به او یاد می‌دهد در چه موقعیتی مستبد باید در حضور افراد خود باشد: بدون آنکه اصطلاح ساده‌نوعی اعتقاد به وجود مستبدین پاک‌نهاد و با فضیلت در میان باشد، در اینجا بیشتر نوعی درس مطرح است که در نهایت احتیاط دربارهٔ احتیاط سیاسی ارائه شده است. سیمونید حتی تا آنجا پیش می‌رود که در متن مورد بحث از استعمال اصطلاح «مستبد» خودداری کند. از طرف دیگر سیمونید از این به بعد اصطلاح «عالی» را به اندازهٔ اصطلاحات «خوب» و «مفید» به کار می‌برد، «دربارهٔ موضوعات «مطلوب» خیلی کمتر حرف می‌زند. با این حال، باین فرض که اشکال یادآوری مستقیم آن از آنچه مطلوب است به آنچه عالی می‌باشد، در این مورد اصرار دارد زمان «ثروتی» بی‌نهایت بیشتر از «عالی» و «درست» است. به علاوه، سیمونید نشان می‌دهد که مبارزه به خاطر افتخار کاملاً با موضوع مستبد بودن همسان است، و به این ترتیب تناقض نفرت‌انگیز اظهار نظر قبلی‌اش دربارهٔ افتخار را کاملاً از بین می‌برد. سیمونید همچنین نشان می‌دهد که امر احترام به افراد زیردست به

صورت پرداخت پاداش معامله فوق‌العاده‌ای است. و آنچه مهم‌تر است این است که سیمونید شدیداً (ولی به طور ضمنی) توصیه می‌کند که نباید هموطنان را خلع سلاح کرد، در حالی که توصیه می‌کند که پاداشی که به آنها داده خواهد شد در قبال انجام بعضی عملیات نظامی است.

تنها بعد از اینکه تمام این درجات مطرح شد به نظر می‌رسد بین هیرون و سیمونید دربارهٔ استبداد نوعی توافق ایجاد می‌شود. فقط در این موقع است که هیرون آماده شده نه تنها به توصیه‌های سیمونید گوش فرا دهد بلکه از او سؤالی پرسد، تنها سؤالی که مطرح می‌کند به بهترین روش حکومت یک مستبد مربوط می‌شود. طریقه طرح سؤالی که می‌پرسد ثابت می‌کند که چیزی یاد گرفته است. دیگر دربارهٔ «مستبد» حرفی نمی‌زند بلکه حرفی که می‌زند دربارهٔ «طرز حکومت» است. هدف سؤال با توجه به مراتب زیر مشخص شده است:

۱- سیمونید دربارهٔ سربازان مزدوری که هیرون در اظهار نظر قبلی خود بار سنگینی برای شهروندان بر شمرده بود، چیزی نگفته بود؛

۲- اظهار نظر سیمونید ممکن بود چنین به نظر برسد که مشتمل بر توصیه‌ای باشد، توصیه‌ای مربوط به جابجا کردن سربازان مزدور با شهروندان. در نتیجه سؤال هیرون مرگب از دو جزء است:

۱- از سیمونید می‌خواهد به او توصیه کند چگونه می‌تواند از اینکه استفاده از وجود سربازان مزدور مورد نفرت است اجتناب کند؛

۲- آیا فکر می‌کند که حاکمی، که محبت افراد زیر دست خود را جلب کرده، دیگر نیازی به محافظ ندارد. سیمونید با اطمینان جواب می‌دهد که وجود محافظ اجتناب‌ناپذیر است. کمال حکومت استبدادی نمی‌تواند تا ابد و بی‌نهایت ادامه داشته باشد و دلیل وجود حکومت استبدادی را کم‌کم به تحلیل برد. به این ترتیب جواب سیمونید به تنها سؤال هیرون با تشدید توصیه علیه کناره‌گیری، که سعی کرده بود قبلاً به او پیشنهاد و تلقین کند، برابری می‌کند.

وانگهی سؤال هیرون که می‌خواست بداند آیا محافظ نمی‌تواند حذف شود ممکن بود تحت تأثیر میل او به صرفه‌جویی هزینه زیادی که وجود محافظ ایجاد می‌کرد قرار گرفته باشد. این امکان را سیمونید فراموش نمی‌کند، جواب او مشتمل است بر اینکه چنین هزینه‌هایی در واقع غیرقابل اجتناب می‌باشد ولی اینکه، اگر سربازان مزدور به خاطر اهداف مفیدی مورد استفاده قرار گرفته باشند افراد زیر دست آماده خواهند بود هزینه آنها را با رضایت خاطر بیشتری پرداخت کنند. با این حال سیمونید دوباره، با افزودن توصیه‌ای که مورد توجه قرار نگرفته، تکرار می‌کند اگر استفاده وسیعی از پاداش و استفاده درست از سربازان مزدور باید خیلی زیاد به حل و فصل مسائل مالی مستبد کمک کند، مستبد نیایستی از خرج کردن پول خود برای امور عمومی، در واقع برای امور شخصی خود، شک و تردیدی به خود راه بدهد. در این عبارت سیمونید دقیق‌ترین توصیه خود را می‌دهد - و ممکن است که این توصیه تنها هدف گفتگویی بوده باشد که سیمونید با هیرون انجام داده، از جمله اینکه یک مستبد در مسابقات از ابره‌رانی به رقابت با افراد عادی نخواهد پرداخت و غیره، بلکه مواظب خواهد بود که حداکثر رقبای شرکت‌کننده از شهر او آمده باشند. مستبد باید، همراه سایر حاکمان شهر در راه پیروزی، در عالی‌ترین و زیباترین مسابقات، یعنی در راه خوشبخت‌تر کردن شهر و میهن خود، شرکت و رقابت کند. اگر در این مسابقه پیروز شود، سیمونید به او وعده می‌دهد که محبت همه افراد، احترام شهروندان زیاد، تمجید و تحسین تمام مردان و بسیاری ثروت‌های دیگری را کسب خواهد کرد. با انجام اعمال خیرخواهانه و با تاسی و پیش افتادن از دوستان خود، از عالی‌ترین خوشی و سعادت که به انسان اعطا شود برخوردار خواهد شد: از اینکه خوشبخت و کامروا خواهد بود مورد حسد و کینه کسی قرار نخواهد گرفت. مکالمه در همین چشم‌انداز پایان می‌یابد. هر جواب مستبد به وعده تقریباً بدون قید و شرط شاعر تمام

اهمیت مکالمه را از بین می‌برد، و آنچه از همه مهمتر بود این بود که همین اهمیت مکالمه مانع از آن می‌شد که خواننده از سکوت مؤدبانه برخوردار شود که با همین سکوت مؤدبانه، یک مستبد یونانی، کهنه کار و مجرب در جنایات و افتخارات نظامی، می‌تواند به ترانه سوت فضیلت گوش فرا دهد.

ج - استعمال اصطلاحات مخصوص

می‌توان گفت که «اصل توصیه‌ای که گزنفون به مستبدان می‌کند این است که فرد مستبد باید سعی کند مثل یک سلطان خوب حکومت کند». بنابراین جالب توجه است که گزنفون به طور سیستماتیک از استعمال اصطلاح «سلطان» خودداری کند و به این ترتیب، در داستانی که هدفش آموزش هنر مستبد می‌باشد، از قانون موقع‌شناسی پیروی می‌کند که مطابق آن نباید مردم را با تحسین و تمجید چیزهایی که ندارند، و فقدان آن احتمالاً سبب ناراحتی آنها می‌شود ناراحتشان کرد و برای آنها مزاحمت ایجاد نمود. می‌توان فرض کرد که یک مستبد از فقدان عنوان ارزنده‌ای که او را به موقعیتش مربوط کند ناراحت است. روش گزنفون توانسته نمونه این نوع باشد؛ ظاهراً مخالف، ولی در حقیقت همانند روش ماکیاوول که در کتاب «شاهزاده» خود از استعمال اصطلاح «مستبد» اجتناب می‌ورزد. آنهایی که در کتاب «مکالمات» و جاهای دیگر «مستبد» نامیده شده‌اند در کتاب «شاهزاده» این عنوان را ندارند: همچنین می‌توانیم در کتاب «هیرون» به فقدان اصطلاحات «مستبد» و «سیاست» اشاره کنیم.

در مورد آنچه که مخصوصاً به سیمونید مربوط می‌شود باید گفت که هرگز کلمه «قانون» را به کار نمی‌برد. تنها یک بار کلمه عدالت را به کار برده و توضیح می‌دهد که منحصراً از عدالتی صحبت می‌کند که بیشتر از افراد عادی انتظار می‌رود تا حاکمان: عدالت روابط بین اعمال. سیمونید هرگز درباره حقیقت، دروغ یا فریبکاری حرف نمی‌زند. در حالی که خنده هرگز مورد نظر

و استفاده سیمونید یا هیرون قرار نگرفته، سیمونید یکبار درباره عشقبازی حرف می‌زند و این امر بی‌اهمیت نیست، زیرا در تنها اشاره‌ای از این نوع که در کتاب «هیرون» ملاحظه می‌شود، گزنفون خاطر نشان می‌سازد که سیمونید درباره اعمال عشقی هیرون «در حال خنده» به نوعی اظهار نظر دست زده است. هیرون همیشه جدی است. سیمونید که هرگز به ارزیابی شجاعت نمی‌پردازد، یکبار به ارزیابی اعتدال و میانه‌روی پرداخته که هیرون هرگز به آن اشاره نکرده است. از طرف دیگر هیرون کلماتی را به کار برده که سیمونید هرگز از آنها استفاده نمی‌کند.

همچنین بی‌مناسبت نیست که اصلاح اصطلاحات ویژه بین دو قسمت اصلی مکالمه، یعنی دعوی استبداد از یک طرف و توصیه‌های مربوط به بهبود حکومت استبدادی از طرف دیگر، مورد بررسی قرار گیرد. اصطلاحاتی که در قسمت دوم از استعمال آنها خودداری شده عبارتند از: قانون، آزاد (آزادی)، طبیعت، شجاعت، شکنجه. از طرف دیگر، اعتدال و میانه‌روی فقط در قسمت دوم به کار رفته است. کلمه «مستبد» (و مشتقات آن) اغلب اوقات بیشتر در قسمت اول به چشم می‌خورد (هشتاد و سه بار) تا در قسمت دوم (هفت بار). از طرف دیگر، «حکومت کردن» (و مشتقات آن) اغلب در قسمت دوم (دوازده بار) و به صورت بسیار کوتاه‌تر از قسمت اول (چهار بار) به چشم می‌خورد. سیمونید می‌خواهد هیرون را به تفکر درباره وضعیت خود با اصطلاحات «حکومت» سوق دهد تا با اصطلاحات «استبداد»، زیرا برای هیچ مستبدی تفکر درباره کاری که انجام می‌دهد، در اصطلاحات عامیانه، مناسبتی ندارد. سیمونید به این منظور فوق‌العاده خوب موفق می‌شود، دلیل آن هم این است که در تذکر و اشاره اخیر، هیرون درباره «شاهزاده» حرف می‌زند و نه درباره «مستبد». اصطلاحاتی که مبین لذات و آلام است، نسبتاً در موارد بسیار زیادی در قسمت اول ملاحظه می‌شود (نود و سه بار) تا در قسمت دوم (شش بار).

از طرف دیگر کلمات «شریف»، «عالی»، «درست»، «پست»، «زشت» نسبتاً در موارد بسیار زیادی در قسمت دوم به چشم می‌خورد (پانزده بار) تا در قسمت اول (نه بار). دلیل آن هم روشن است. سیمونید می‌خواهد به هیرون یاد بدهد رفتار خود را با توجه به آنچه درست است ترتیب دهد تا با توجه به آنچه مطلوب می‌باشد. صداقت (و مشتقات آن) نسبتاً در موارد زیادی، اغلب در قسمت دوم، به چشم می‌خورد (نه بار) تا در قسمت اول (چهار بار). شرافت (و مشتقات آن) نسبتاً در موارد زیادی، اغلب در قسمت دوم، به چشم می‌خورد (شانزده بار) تا در قسمت اول (نه بار).

آموزش استبداد

از آنجا که استبداد اصولاً سیستم سیاسی ایده‌آلی نیست آموزش آن ضرورتاً شامل دو قسمت می‌شود. قسمت اول می‌بایستی ایرادات خاص استبداد را نشان بدهد («بیماری‌شناسی») و قسمت دوم باید نشان بدهد چگونه این ایرادات ممکن است اصلاح شوند («درمانی»). ترکیب کتاب «هیرون» از دو قسمت نشان‌دهنده دو قسمت آموزش «استبداد» است. گزنفون تصمیم گرفته این آموزش را به صورت یک مکالمه ارائه دهد و در نتیجه مجبور شده شکل مکالمه خاصی را انتخاب کند. هر قدر هم این کار دلایل قوی و غیرقابل تردیدی داشته باشد، در هر حال به نتیجه زیر منجر می‌شوند: گزنفون آموزش خود را درباره «استبداد» به صورت درست و علمی، یعنی به صورت یک تحقیق در اختیار ما نگذاشته است. به منظور درک آموزش گزنفون، لازم و ضروری است که خواننده به مطالب و نظریات هیرون و سیمونید مطالبی بیفزاید یا از آن کم کند. ولی این امر در اختیار تصمیم خودسرانه خواننده قرار داده نشده است. بلکه تحت نظارت و دستورالعمل‌های مؤلف، که بعضی از آنها در فصول گذشته مورد بحث قرار گرفته، می‌باشند. مع‌هذا، نوعی شک و تردید وجود دارد که در آخرین تحلیل، نه از معماهای غیرقابل حلّی ناشی شده که در چندین قسمت از کتاب «هیرون» مطرح شده، بلکه از آنجا

ناشی شده که برقراری نوعی رابطه کاملاً روشن و عاری از هر نوع شک و تردیدی بین محتوا و فرم، بین نوعی آموزش کلّی و یک امر تصادفی (یعنی در مکالمه بین دو فرد) غیرممکن است.

با فرض جنبه مقدماتی آموزش درباره «استبداد» به عنوان آموزش سیاسی، لازم است که یکی از طرفین مکالمه، یعنی شاگرد، یک فرد مستبد باشد. همچنین ضرورت دارد که این فرد یک مستبد واقعی و بالفعل باشد نه یک مستبد بالقوه. اگر شاگرد جز یک مستبد بالقوه کس دیگری نبوده باشد، می‌بایستی استاد به او یاد بدهد چگونه می‌توان مستبد شد، و با این عمل، می‌بایستی بی‌عدالتی و نادرستی را به او یاد بدهد، در حالی که، در مورد یک مستبد واقعی و بالفعل، استاد با نشان دادن راهی که او را به بی‌عدالتی کمتری سوق دهد سعی و کوشش چندانی نمی‌کند. با یادآوری اینکه یک مستبد (پریاندر دو کورنت)^۱ به عنوان کسی تلقی می‌شد که اغلب روش‌های جاری به منظور حمایت از استبداد را مطرح کرده، می‌توان تصوّر کرد که استاد مورد نظر، در هنر آموزش استبداد، می‌بایستی مستبد بزرگی بوده باشد. ولی حمایت از استبداد و اصلاح آن دو چیز متفاوت است. گزنفون مسلماً فکر می‌کرد که فقط یک فرد «حکیم» می‌تواند، آنچه را به نظرش هنر استبداد است، یاد بدهد و بیاموزد، یعنی هنر خوب حکومت کردن به عنوان یک مستبد، و هم اینکه یک فرد مستبد یک فرد «حکیم» نمی‌شود. از اینجا نتیجه می‌شود که «حکیم» که هنر استبداد را یاد می‌دهد، نمی‌تواند این هنر را از یک مستبد یاد گرفته باشد، مثل سقراط که هنر اقتصادی را که از یک اقتصاددان فراگرفته بود یاد داد. به عبارت دیگر «حکیم» که هنر استبداد را یاد می‌دهد باید با استفاده از امکانات مخصوص خود بدون هیچ کمکی آن را یاد بدهد، یا باید این آموزش

را خودش کشف کند و به دست آورد. پس، «حکیم» می‌تواند آموزش «استبداد» را کلاً، یعنی در عین حال هم از لحاظ ادعای آن، به شاگردش منتقل کند، ولی به نظر می‌رسد که گزرنفون فکر می‌کرد که استبدادی که یک مستبد ادعا می‌کند در خواننده عادی تأثیر شدیدی می‌گذارد. بالاخره، مستبد می‌تواند مکالمه را با اظهار ناراحتی و شکایت از رفتار نامناسب یک مستبد محدود سازد تا توصیه‌های او را بگیرد. این امر، در هر حال، نشان می‌دهد که مستبد دوست حکیمی دارد که به او اعتماد می‌کند و اینکه حکیم متوجه است که مستبد به توصیه احتیاج دارد. خلاصه، هر قدر راه‌حلهای مختلف دلیل انتخاب نوع مکالمه گزرنفون بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد، به همان اندازه بیشتر اطمینان حاصل می‌شود که انتخاب گزرنفون درست بوده است.

مع هذا، این انتخاب، هر قدر هم درست و ضروری باشد به این نتیجه منتهی می‌شود که دفاع و ادعای گزرنفون از استبداد از طرف کسی مطرح شده که «حکیم» نیست و همچنین نوعی صلاح‌دید خودخواهانه اصرار دارد استبداد را از اعتبار بیندازد، در حالی که تحسین و تمجید چنین فردی از استبداد به وسیله «حکیمی» انجام شده که ظاهراً بدون هیچگونه صلاح‌دید خودخواهانه‌ای به نفع و طرفداری از استبداد حرف می‌زند و از آن دفاع می‌کند. بعلاوه، از آنجا که دفاع از استبداد قبل از تحسین و تمجید آن است چنین دفاعی از وضوح کافی برخوردار نمی‌باشد. هیرون اعمال یا امکانات ارائه شده به وسیله سیمونید را در قسمت آخر کتاب «هیرون» به حساب نمی‌آورد، در حالی که تمجید و تحسین از استبداد به نظر می‌رسد با توجه به تمام جوانب امر صورت گرفته است. یعنی گزرنفون نمی‌تواند، لااقل ظاهراً، به تحسین و تمجید استبداد بیش از آنچه ادعا می‌کند اهمیت قائل شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود دانستن این مطلب است که آیا نتیجه غیر قابل اجتناب ملاحظاتی از نوع آنچه ارائه شده در همینجا است یا همان نتیجه‌ای است که مستقیماً مورد نظر بوده است.

می توان تصوّر کرد که دلیل این ابهام آن است که گزنفون خواسته، در یک مکالمه، فقط به بررسی مسأله اصلاح حکومت استبداد پردازد: هر نوع ابهامی از بین می رفت به شرطی که گزنفون خود را به دفاع از استبداد محدود می ساخت. با این حال، مقایسه «مکالمه»ی گزنفون درباره دیکتاتوری با «مکالمه»ی افلاطون نشان می دهد که این پیشنهاد به عمق مسأله نمی پردازد. افلاطون از آموزش هنر استبداد خودداری می کند و دفاع از آن را به عهده سقراط می گذارد. جریمه ای که گزنفون اجباراً باید برای این کار پردازد این بود که مجبور شد تحسین و تمجید از استبداد را به عهده افرادی که «حکیم» نبودند (پولوس^۱، کالیکیلس^۲ و ترازیماک^۳) و کسانی که، در واقع، حتی نظر مساعدی نسبت به استبداد نداشتند و آن را علناً مورد تحسین و تمجید قرار دادند، بگذارد. برای اجتناب از این ایراد و انتقاد، جریمه ای که گزنفون مجبور شد پردازد این بود که فرد «حکیمی» را مأمور کند از استبداد تحسین و تمجید به عمل آورد. بررسی استبداد در یک مکالمه واقعی و حقیقی با اجتناب از هر نوع ایراد و انتقاد غیر ممکن است، زیرا علاوه بر مواردی که گزنفون و افلاطون انتخاب کردند، بیش از دو امکان وجود ندارد: تحسین و تمجید استبداد به وسیله «حکیم» ممکن است به دنبال دفاع از استبداد به وسیله فرد «غیر حکیم» انجام شود. این دلیل با توجه به ملاحظاتی که «حکیم» باید حرف آخر را بزند، قطعی و حتمی است.

صحیح تر است گفته شود که محتوای تحسین و تمجید از استبداد که گزنفون انجام داده نه تنها از لحاظ فرم مکالمه بلکه، مخصوصاً، با توجه به این مسأله که «حکیم» مورد نظر او به صورت کاملاً روشنی، ایرادات استبداد را بیان می کند کاملاً محدود است. گزنفون به تصویر بهترین نوع استبداد

1. Polos

2. Calliclès

3. Thrasymaque

می‌پردازد ولی در عین حال نشان می‌دهد که استبداد، حتی بهترین نوع آن، شامل ایرادات چشمگیری است. این انتقاد ضمنی از استبداد خیلی بیش از دفاع آتشین و هیجان‌انگیز هیرون - که با هدف خودخواهانه صورت گرفته و نمی‌تواند، جز به بدترین شکل انجام شود - متقاعدکننده است. به منظور برخورداری از نمونه بارزی از انتقاد سیمونید، کافی است نتیجه اصلاحاتی را در نظر گرفت که در پرتو تعاریف گزنفون یا سقراط از استبداد پیشنهاد می‌کند. استبداد به صورت مغایر با سلطنت تعریف شده است. سلطنت عبارت از آن نوع حکومتی است که بر افرادی که موافق قوانین حاکم بر شهرها بوده و از آن راضی هستند اعمال می‌شود. استبداد عبارت از آن نوع حکومتی است که بر افراد ناراضی و کسانی اعمال می‌شود که نه تنها بر قوانین بلکه بر اراده حاکم متکی است. این تعریف در مورد استبداد صدق می‌کند ولی نه در مورد بهترین نوع آن. این نوع حکومت، یعنی استبداد اصلاح شده برحسب پیشنهادهای سیمونید، دیگر همان حکومتی نیست که در مورد افراد راضی اعمال می‌شود، بلکه به صورت قدرتی باقی می‌ماند که «با قوانین موافقتی ندارد» یعنی مبین قدرت مطلق می‌باشد. سیمونید که از بهترین نوع استبداد تمجید و تجلیل می‌کند، از استعمال کلمه «قانون» خودداری می‌کند. استبداد اساساً حکومتی است بدون قانون، یا به عبارت بهتر، حکومتی است سلطنتی و بی‌قانون.

قبل از بررسی و مطالعه موارد ضعف و ایرادات استبداد که به این صورت مطرح شده، لازم است به جنبه‌های مثبت آن نیز نظر افکنیم. در مورد خود مستبد، سیمونید بدون شک و تردیدی تأیید می‌کند که ممکن است مستبد فردی باشد کاملاً خوشبخت. به علاوه، سیمونید در این مورد هم هیچ جای شک و تردیدی باقی نمی‌گذارد که مستبد ممکن است پرهیزکار و پاکدامن باشد و حتی به صورت چشمگیری از این صفت برخوردار باشد. اصلاح استبداد منحصرأ شامل تغییر دادن مستبد نادرست یا فاسد، که فردی است کم

و بیش بدبخت و فلک‌زده، به مستبد درست و پرهیزکاری است که فردی خوشبخت می‌باشد. در مورد افراد زیردست مستبد یا شهر و مملکت او سیمونید به روشنی نشان می‌دهد که افراد زیردست چنین فردی ممکن است خیلی خوشبخت و راضی باشند. مستبد و افراد زیردستش ممکن است با وابستگی‌های خیرخواهانه دو جانبه متحد شوند. افراد زیردست مستبد پرهیزکار نه تنها به صورت کودکان خردسال در نظر گرفته می‌شوند بلکه به صورت رفقا و همکاران تلقی می‌شوند. مستبد پرهیزکار افراد زیردست خود را از احترامات و افتخارات لازم محروم نمی‌کند. آنها مرا خلع سلاح نمی‌کند؛ روح نظامی آنها تقویت می‌شود. مملکت به سربازان مزدور که بدون آنها استبداد غیرممکن است، به چشم غیرضروری نگاه نخواهد کرد، زیرا همین سربازان مزدور به مملکت امکان می‌دهند با موفقیت جنگ کنند. وقتی که سیمونید توصیه می‌کند که مستبد به طور وسیعی از سیستم پاداش دادن استفاده کند و کشاورزی و تجارت را توسعه دهد و در این میان به تجارت بیش از کشاورزی توجه کند، به نظر می‌رسد که فقط سیاستی را تأیید می‌کند که گزنفون در یک «حکومت» کاملاً سازمان یافته‌ای در نظر می‌گیرد. به این ترتیب احساسی در انسان ایجاد می‌کند که، به نظر گزنفون، حکومت استبداد قادر است به بالاترین درجه کمال سیاسی نایل آید.

تمجید و تجلیلی که سیمونید از استبداد خیرخواهانه به عمل می‌آورد، که در نظر اول نامحدود و از لحاظ ثنوری مبهم به نظر می‌رسد، بعد از بررسی به صورتی جلوه می‌کند که گویی با دقت هرچه بیشتر تبیین شده و در محدوده‌های کاملاً دقیقی حفظ و نگهداری شده است. سیمونید از استعمال اصطلاح «قانون» و همچنین اصطلاح «آزادی» اجتناب و خودداری می‌کند. به این ترتیب می‌فهماند که نتیجه عملی فقدان قوانین، همان فقدان آزادی است. فقدان قانون فقدان آزادی است. تمام توصیه‌ها و پیشنهادات خاصی که

سیمونید ارائه می‌دهد از همین قاعده و اصل بدیهی ضمنی ناشی می‌شود یا در پرتو آن معنی سیاسی آنها را بیان می‌کند. به عنوان مثال، وقتی که به مستبد دستور می‌دهد شهروندان و هموطنان را مثل همکاران یا رفقا در نظر بگیرد نظرش این نیست که بگوید مستبد باید شهروندان خود را برابر با خود یا حتی مثل افراد آزاد تلقی کند، زیرا برده‌ها هم می‌توانند به اندازه افراد آزاد همکار و رفیق باشند. به علاوه، سیمونید به مستبد توصیه می‌کند شهروندان را مثل همکاران خود و دوستانش را مثل فرزندان خود در نظر بگیرد. پس، اگر دوستان خودش از هر لحاظ افراد زیردست او هستند، شهروندان و هموطنان به طریق اولی به همین صورت خواهند بود. توصیه‌ای که دوباره مطرح شد، علاوه بر این نشان می‌دهد که سیمونید، در تجلیل خود از استبداد خیرخواهانه تا آنجا پیش نمی‌رود که آن را حکومت «پدرانه» بنامد. درست است که افراد زیردست مستبد خیرخواه خلع سلاح نشده‌اند، ولی لااقل در زمان صلح نباید در برابر برده‌ها و جانیان، همانطوریکه شهروندان حکومت‌های آزاد عمل می‌کنند، از خود دفاع کنند؛ این گروه از افراد از طرف محافظ مستبد از این عمل منع شده‌اند. این افراد زیردست کاملاً در اختیار مستبد و سربازان مزدور او هستند و جز اینکه آرزو کنند که مستبد نیکوکار باشد یا نیکوکار باقی بماند کار دیگری نمی‌توانند انجام بدهند. سرشت حقیقی استبداد، حتی در بهترین شکل خود، با نظریه «ماکیاولی» سیمونید به روشنی مشخص شده است که برحسب آن مستبد می‌بایستی خودش امور مملکت را اصلاح کند (مثلاً اعطای پاداش)، در حالی که برای انجام تنبیهات دیگران را مأمور می‌کند. تقریباً بی‌فایده است گفته شود که، اگر مستبد از قبول مسئولیت تنبیهات علناً خودداری کند، این امر به این معنی نیست که حکومتش از آرامش خاصی برخوردار می‌شود: حاکمانی که مستبد نیستند بدون آنکه ابائی داشته باشند علناً این مسئولیت را به گردن می‌گیرند زیرا قدرت آنان، که از قانون ناشی

می‌شود، تثبیت و تضمین شده است. همچنین وسیع‌ترین زمینه استفاده از پاداش، خصوصاً به منظور توسعه و تشویق کشاورزی، به نظر می‌رسد که در خدمت قصد و نیت «استبداد» باشد که همان مشغول کردن مردم به کارهای خود می‌باشد تا پرداختن به کارهای «حکومت». در عین حال، این امر سبب نوعی انگیزش طبیعی و ضروری به منظور افزایش ثروت فردی می‌گردد، انگیزشی که با توجه به جنبه متزلزل حقوق مالکیت در حکومت استبداد وجود ندارد. بهترین مستبد میهن خود را مثل ملک خود در نظر می‌گیرد، و این امر ممکن است برعکس تضعیف و فقیر کردن میهن خود بهتر باشد، تا مالکیت شخصی خود را افزایش دهد. ولی این امر مسلماً متضمن آن است که بهترین مستبد میهن خود را مثل ملک شخصی خود در نظر می‌گیرد و طبیعتاً به میل خود آن را سازمان می‌دهد. به این ترتیب هیچ فردی از افراد زیردست مستبد نمی‌تواند از حقوق مالکیت علیه او استفاده کند. افراد جامعه و کشور، هر قدر که حاکم ضروری تشخیص بدهد به صورت هدایا یا مشارکت‌های اختیاری پول پرداخت خواهند کرد. همچنین نمی‌توان گفت که مستبد به هموطنان خود احترام قائل است برای اینکه پاداش یا امتیازی به بعضی از آنها اعطا می‌کند. ممکن است که مستبد بتواند و بخواهد افراد زیردست و مردم کشورش غنی شوند، ولی نمی‌تواند برای آنها «برابری افتخار»، که با حکومت استبداد سازگاری ندارد، قائل شود، و احتمال دارد که همیشه از این عدم امکان ناراحت و در عذاب بوده باشد.

مع‌هذا، این ایرادات و موارد ضعف بهترین استبداد، ضرورتاً بدون استثناء نمی‌باشد. طریقه‌ای که سیمونید و گزنفون درباره ارزش بهترین استبداد قضاوت می‌کنند مربوط است به اینکه به فکر اهمیت آزادی بودند. از لحاظ سیمونید، به نظر می‌رسد که بالاتر از افتخار یا تجلیل برای چیزی ارزش قائل نیست. سیمونید اضافه می‌کند که تمجید و تجلیل به همان اندازه

مطلوب تر خواهد بود که کسانی که با آن موافقت می کنند آزادتر باشند. این امر چنین نتیجه می دهد که میل افتخار و تجلیل نمی تواند با استبداد ارضا شود، حتی اگر استبداد کاملی باشد. مستبد از بزرگترین افتخارات برخوردار نخواهد شد، زیرا مردم کشورش فاقد آزادی می باشند، و از طرف دیگر مردم کشور مستبد هم درست به همین دلیل از افتخار کامل برخوردار نخواهند شد. از لحاظ خود گزنفون باید براساس مطالبی صحبت کنیم که آزادی به عنوان هدف دموکراسی، که مخصوصاً با آریستوکراسی - که باید هدفش فضیلت باشد، در نظر گرفته شده بود و گزنفون دموکرات نبود. عقیده گزنفون در ادعای ضمنی هیرون، که معتقد است حکما علاقه ای به آزادی ندارند، منعکس شده است. به منظور ارائه نگرش گزنفون نسبت به بهترین نوع استبداد به صورتی که سیمونید بیان کرده است، باید رابطه ای را که بین بهترین استبداد و فضیلت وجود دارد در نظر بگیریم و نه با آزادی. ولی، اگر فضیلت بدون آزادی غیرممکن بود، اینجا است که نیاز به آزادی از نقطه نظر گزنفون مطلقاً تأیید و اثبات می شود.

اصطلاح «فضیلت» پنج بار در کتاب «هیرون» به چشم می خورد. فقط در دو مورد به افراد عادی، و یک بار به مستبد نسبت داده می شود. این اصطلاح هرگز در مورد افراد زیردست مستبد به کار نرفته است. سیمونید به مستبد توصیه می کند از «خوشبختی کشورش» بیشتر خوشحال باشد تا «فضیلت اسب های اربابش». فضیلت کشور را به عنوان یکی از هدف های ممکنه حکومت استبداد ارزیابی نمی کند. از گفتن این مطلب احتیاط می کند که مستبدی که به کشورش حکومت می کند قبول ندارد که کشور «بتواند از لحاظ امور عمومی از انواع مختلف نجیب زاده برخوردار باشد». بنابراین، مسأله دانستن اینکه آیا و تا چه حدی فضیلت امکان پذیر می باشد بی جواب می ماند. مستبد خیرخواه برای «شجاعت در جنگ» و برای «صداقت در قراردادهای

پاداش و جایزه در نظر می‌گیرد، ولی علاقه ندارد فقط برای شجاعت و صداقت امتیازی قائل شود. این امر نظر هیرون را تأیید می‌کند که می‌گفت که افراد شجاع و صدیق از نظر مستبدان افرادی مقبول و مطمئن نیستند. تنها یک نوع محدود شجاعت و صداقت به افراد کشور یک مستبد قائل است، زیرا شجاعت راستین با آزادی یا عشق به آزادی رابطه تنگاتنگی دارد و صداقت راستین اطاعت از قانون است. صداقتی که با افراد کشور یک مستبد مناسب دارد، صداقتی که با سیاست رابطه چندانی ندارد، خواه صداقتی باشد که حتی الامکان از اخلاص و فداکاری نسبت به خیر و منافع عمومی فاصله دارد، همان صداقتی است که باید در قراردادهای و روابط خصوصی در نظر گرفته شود.

ولی چگونه یک فرد پرهیزکار - و به نظر می‌رسد که مستبد خیرخواه سیمونید فرد پرهیزکاری باشد - می‌تواند در برابر جبر جلوگیری افراد کشور از نیل به اوج پرهیزکاری تسلیم شود؟ پس، مجدداً به بررسی مسائل مطرح شده در قسمت قبلی بپردازیم. در مورد آنچه سیمونید به افراد زیر دست مستبد نوعی شجاعت محدود و مختصری نسبت می‌دهد و انتساب شجاعت به آنان را فراموش می‌کند، باید به خاطر داشته باشیم که در دو فهرست فضیلت سقراط، که گزنفون ارائه داده، شجاعت مطرح نشده و مورد ارزیابی قرار نگرفته است. در مورد اینکه سیمونید فراموش می‌کند صداقت راستین را به افراد زیر دست مستبد نسبت بدهد، باید به خاطر داشته باشیم که صداقت ممکن است به صورتی استنباط شود که گویی جزئی از اعتدال و میانه‌روی است، و همچنین، با توجه به اظهار نظر صریح و روشن سیمونید، افراد زیر دست مستبد خیلی خوب می‌توانند از اعتدال و میانه‌روی برخوردار باشند. در مورد اینکه سیمونید فراموش می‌کند فضیلت را به این صورت به افراد مستبد نسبت بدهد، باید به خاطر داشته باشیم که اصطلاح فضیلت لزوماً اصطلاح جنسی یا نوعی نیست، ولی ممکن است نوعی فضیلت جداگانه، خصوصاً جدا از صداقت را

مشخص کند. در هر حال، مسأله دانستن و پی بردن به اینکه سیمونید دربارهٔ امکان فضیلت در یک حکومت استبداد چه فکر می‌کرد، به نظر می‌رسد، با توجه به اظهارنظری که صریحاً می‌گوید که «نجیب‌زادگان» می‌توانند در دورهٔ مستبد خیرخواه زندگی کنند و زندگی سعادتمندانه‌ای هم داشته باشد، به‌طور قطع حلّ شده است. برای جلوگیری از تعبیر غلط و نادرست دربارهٔ اینکه سیمونید به افراد مستبد فقط انواع شجاعت و صداقت محدود و مختصری نسبت می‌دهد باید او را با این مطلب گزنفون مقایسه کنیم که در کتاب «جمهوریّت لا کدمن»^۱ فراموش می‌کند صداقت را بهر شکلی که باشد به اسپارته‌ها نسبت بدهد. بیش از این مطلب اگر بتوان چیزی گفت این است که فضیلت، که در دوران حکومت یک مستبد امکان‌پذیر است، جنبهٔ خاصی، جنبه‌ای متفاوت با جنبهٔ فضیلت جمهوریخواه خواهد داشت. می‌توان سعی و پیشنهاد کرد که جایگاه شجاعت در فضیلت جمهوریخواه، در فضیلتی که درخور افراد مستبد و خیرخواه است، با اعتدال و میانه‌روی که حاصل ترس می‌باشد، اشغال شده است. ولی کسی حق ندارد تأیید کند که فضیلت درخور افراد مستبد خیرخواه، از لحاظ ارزش و اعتبار، کمتر از فضیلت جمهوریخواه است. اینکه گزنفون به فضیلت بدون آزادی چندان اعتقادی نداشت، به صورت فوق‌العاده شگفت‌انگیزی با تحسین و تجلیلی که برای کوروش جوان قائل بود، که در تعریف او به صورت «برده» شکی به خود راه نمی‌دهد، ثابت و تأیید شده است.

اگر «نجیب‌زادگان» می‌توانند در دوران یک مستبد خیرخواه خوشبخت زندگی کنند، به نظر می‌رسد استبداد، به صورتی که تحت تأثیر توصیه‌های سیمونید اصلاح شده، تا اوج زیباترین الگوهای سیاسی گزنفون ترقی کند.

برای اینکه بلافاصله ملاحظه شود که مطلب همین است و جز این نیست، کافی است مستبد خیرخواه سیمونید را با تعریفی که گزنفون یا سقراط درباره پادشاه و حاکم خوب به عمل آورده‌اند مقایسه نمود. فضیلت حاکم خوب در خوشبخت کردن آنهاست که بر آنها حکومت می‌کند. هدف حاکم خوب ممکن است به وسیله قانون — چیزی که به عقیده گزنفون، به صورت خیلی چشمگیری در شهر «لیکورگ»^۱ انجام شد — یا به وسیله حکومت بی قانون، یعنی به وسیله استبداد به دست آید: مستبد خیرخواه، به صورتی که سیمونید تصویر و تشریح می‌کند، شهر و مملکت خود را خوشبخت می‌کند. مسلماً خیلی معنی دار است که گزنفون، در مورد خوشبختی حاصله از قوانین، بتواند نمونه مثبتی ارائه دهد (نمونه اسپارت)، در حالی که، در مورد خوشبختی حاصله از استبداد، دلیل دیگری غیر از وعده یک شاعر به دست نمی‌دهد. به عبارت دیگر، خیلی مهم است که به عقیده گزنفون، هدف حاکم خوب ظاهراً از طریق قوانین بهتر به دست آید تا از طریق قدرت مطلق. با این حال، این امر مانع قبول کرد این اصل نمی‌شود که، حکومت قانون برای یک حکومت خوب اصل اساسی نیست.

گزنفون برای قبول مطلب اظهار نظر چندانی نمی‌کند. سیمونید را به عنوان شارح بهترین نوع استبداد و کسی معرفی می‌کند که اظهار می‌نماید مستبد می‌تواند کشورش را خوشبخت کند. اگر موقعیتی که سیمونید مفهوم خود را درباره استبداد بیان می‌کند در نظر گرفته شود اعتراض به اینکه هدف سیمونید با این حرف دلگرم کردن مستبدی است که کمی مشوش شده یا، در هر حال، که این مطلب علیه انسان گفته شده درست است و نباید به عنوان توجیه مستقیم فکر گزنفون تلقی شود. بنابراین، باید بررسی کرد آیا نظریه‌ای که معتقد است

استبداد می‌تواند به اوج نمونه سیاسی برسد، براساس فلسفه گزنفون یا سقراط قابل دفاع می‌باشد.

در آغاز کار، خیلی باید عجیب و غریب به نظر برسد که گزنفون توانسته مختصر تمایلی به حمایت و دفاع از استبداد، حتی از استبداد خیرخواه، داشته باشد. بهترین نوع استبداد همیشه حکومتی است بدون قانون، و با توجه به تعریف سقراط، عدالت با مشروعیت یا پیروی از قانون یکی است. به این ترتیب، استبداد، به هر شکلی که باشد به نظر می‌رسد با مقتضای عدالت، متناقض و ناسازگار است. از طرف دیگر، اگر همانندی «درست» و «قانونی» مطلقاً قطعی نبود، یا اگر «هرچه به قانون مربوط است (منحصراً) به هر ترتیبی درست بود»، استبداد اخلاقاً امکان‌پذیر می‌شد. قوانینی که جنبه مشروعیت امور را تعیین می‌کنند شامل قواعد رفتاری است که تمام شهروندان و مردم یک کشور با توافق عمومی پذیرفته‌اند. «شهروندان» ممکن است «اکثریت» باشند یا «اقلیت»؛ «اقلیت» ممکن است شامل اغنیا و ثروتمندان یا پرهیزکاران باشد. یعنی که قوانین، و بنابراین، آنچه قانونی است، به سیستم سیاسی جامعه‌ای بستگی دارد که برای آن ایجاد شده است. آیا گزنفون یا سقراط تصوّر می‌کردند که اختلاف بین قوانین مربوط به یک سیستم سیاسی نامناسب و قوانین مربوط به یک سیستم سیاسی مناسب با عدالت متناقض و ناسازگار است؟ آیا تصوّر می‌کردند که دستورات و فرامینی که به وسیله یک پادشاه تجویز شده، یعنی نه قوانین تجویز شده از طرف «مردم یک کشور» یا «شهروندان»، نمی‌تواند قانون باشد؟ به علاوه، آیا این امر جنبه متناقض دارد که قوانین تجویز شده منطقی یا غیرمنطقی، خوب یا بد باشد؟ بالاخره، آیا این امر با عدالت کاملاً متناقض و ناسازگار است که قوانین مقرر شده به وسیله قانون‌گذار (اقلیت، اکثریت، پادشاه) الزاماً به سایر افراد جامعه تحمیل یا از طرف آنان آزادانه پذیرفته شده باشد؟ چنین سؤالاتی از طرف گزنفون یا

سقراط مطرح نشده، بلکه از طرف آلسیباد^۱ تازه به دوران رسیده و جسوری مطرح شده که، در موقع طرح این سؤالات شاگرد سقراط بود. تنها خود آلسیباد است و نه سقراط که سؤال سقراطی را مطرح می‌کند: «قانون چیست؟». شک و تردید سقراط در مورد همانندی بی‌قید و شرط عدالت و مشروعیت، از یک طرف در نتیجه کارهایی پیشنهاد و توصیه شده که یک فرمان‌گریتیاس^۲ «قانون‌گذار» و همکاران او را به صورت «قانون» خاصی تلقی می‌کند که می‌گوید حاضر است از آن اطاعت کند، و از طرف دیگر باتوجه به موضوعاتی است که در واقع از آن سرپیچی می‌کند زیرا «برخلاف قوانین» می‌باشد. ولی، غیر از نظریه‌ای که همانندی «درست» و «قانونی»، اختلاف مسلماً ضروری بین قوانین درست و قوانین نادرست را غیرممکن می‌کند، عناصری از عدالت و صداقت وجود دارد که، الزاماً، از چارچوب آنچه که قانونی است بیرون می‌رود. مثلاً نادرستی حق‌شناسی که جنبه غیرقانونی ندارد کمتر از آن نمی‌باشد. یعنی به اندازه حق‌ناشناسی امری نادرست است. عدالت در روابط شغلی — عدالت تبدیلی ارسطو به معنی اخص کلمه — که در حکومت یک مستبد امکان‌پذیر است، حتی با این استدلال به قانون بستگی ندارد. به این ترتیب گزنفون به پیشنهاد تعریف دیگری از عدالت رسیده است. باتوجه به این تعریف، انسان کسی است که در حق کسی بدی نمی‌کند، بلکه به کمک تمام کسانی که با او در ارتباط هستند می‌شتابد. به عبارت دیگر درست بودن فقط به معنی خیرخواه بودن است. بنابراین اگر درستی و عدالت اساساً فراتر از «قانونی» است، حکومت کردن بدون قانون کاملاً می‌تواند درست باشد: قدرت مطلق خیرخواه درست و عادلانه است. قدرت مطلق کسی که راه حکومت کردن را بلد باشد، کسی که

باتوجه به استعدادش رئیس شده است، در حقیقت، بالاتر از قدرت قانون است زیرا رئیس خوب «قانونی است که می بیند». پس، قوانین «نمی بینند» و عدالت قانونی کور است. در حالی که یک رئیس خوب الزاماً خیرخواه است، قوانین الزاماً خیرخواه نمی باشند. برای اینکه چیزی درباره قوانینی که واقعاً قوانین بد و زیان آوری هستند گفته نشود، خود قوانین خوب هم از این بابت ناراحت هستند که نمی توانند «بینند». پس، استبداد همان قدرت مطلق سلطنتی است؛ بنابراین، قدرت یک مستبد فوق العاده بالاتر از قدرت قوانین یا عادلانه تر از مستبد است. گزنفون، با طرح مسأله قانون، با درک جوهر و اصل قانون، با طرح سؤال سقراطی: «قانون چیست؟» احساس کرده که قادر و مخالف قبول این مطلب است که استبداد می تواند به بالاترین درجه الگوی سیاسی برسد. اینکه گزنفون، در کتاب «هیرون» برای تحسین و تمجید از استبداد بیشتر احترام قائل است تا به دفاع از استبداد، بیش از یک نتیجه تصادفی تصمیم اوست مبنی بر اینکه آموزش مربوط به استبداد را به صورت یک مکالمه ارائه دهد. با این حال سیمونید خیلی از ستایش تحسین استبداد خیرخواه بیشتر می رود: در پر معنی ترین اصطلاحات، حکومت خیرخواه مورد انتظار یک مستبد را، که قبلاً دست به جنایات بی شماری زده، می ستاید. به طور ضمنی قبول می کند که ویژگی و خصوصیت بهترین نوع استبداد تحت تأثیر شیوه های نادرستی که مستبد توانسته است قدرت خود را به دست آورد، یا قبل از تغییر خود، حکومت کند تضعیف نمی شود. گزنفون نمی توانست در مورد استبداد که آیا طرفدار سلطنت مشروعه یا مشروطه بوده است کاملاً موافق بوده باشد. سقراط مورد بحث گزنفون به وضوح نشان می دهد که برای حکومت کردن تنها یک عنوان کافی است: نه هوش تنها، نه قدرت، نه تقلب، نه برتری، و می توانیم اضافه کنیم نه ارث و میراث، یک فرد را پادشاه یا سلطان نمی کند. اگر چنین است، قدرت «مشروطه» یعنی قدرتی که خصوصاً به وسیله انتخابات

تضمین می‌شود، در اصل قانونی‌تر از قدرت دیکتاتوری، که به زور و حيله به دست آمده، نیست. قدرت مستبدانه، مثل قدرت «مشروطه» به همان اندازه که مستبد یا پادشاه «مشروطه» به توصیه‌های کسی که «خوب حرف می‌زند»، برای اینکه «خوب فکر می‌کند» گوش کنند قانونی خواهد بود. در هر حال، قدرت مستبد، که بعد از اینکه به زور و حيله به قدرت رسید، یا بعد از اینکه دست به هر جنایتی زد، به توصیه‌ها و پیشنهادات افراد منطقی گوش می‌دهد، در اصل از قدرت قضات منتخب، که گوش دادن به چنین توصیه‌هایی را نفی می‌کنند، یعنی چنین قضات متخبی، قانونی‌تر است. سقراطی که گزنفون نام می‌برد به موضوع «مشروطه» چندان وابسته نیست که می‌تواند افراد عاقل فرزانه‌ای را که به مستبد توصیه می‌کنند «متحدین» مستبد تعریف کند. یعنی سقراط رابطه بین «حکیم» و مستبد را تقریباً مثل سیمونید در نظر می‌گیرد.

در حالی که به نظر می‌رسد که گزنفون قبول کرده که استبداد خیرخواه، یا حکومت یک مستبد که به توصیه‌های «حکیم» گوش می‌کند، در اصل بهتر از حکومت قانون یا قدرت قضات منتخب است، به نظر می‌رسد که تصوّر کرده باشد که بهترین نوع استبداد هرگز نمی‌توانست تحقق یابد. این همان چیزی است که فقدان هر نوع اشاره به مستبدین خیرخواه و خوشبختی را که واقعاً وجود داشته باشند، نه تنها در کتاب «هیرون» بلکه در مجموعه آثار گزنفون، به روشنی نشان می‌دهد. درست است که، گزنفون در کتاب «تریت کوروش» گاهی به وجود مستبدی اشاره می‌کند که خوشبخت بود، ولی نمی‌گوید که این مستبد خیرخواه یا پرهیزکار بود. و خصوصاً پادشاه مورد بحث، «یونانی» نبود: به نظر می‌رسد که در این مورد، در میان یونانیان، به منظور مطرح کردن استبداد، احتمال و امکان چندانی وجود نداشت. دلیلی که گزنفون در مورد آینده بهترین نوع استبداد، این همه خود را شکاک نشان می‌دهد در دو تحقیقی که در مورد استبداد، در آثار خود، پرداخته با ویژگی مشترکی

مشخص و معین شده است. در کتاب «هیرون» و نیز در کتاب «یادداشت‌ها»^۱ مستبد به صورت پادشاهی معرفی شده که نیاز دارد به وسیله شخص دیگر راهنمایی شود تا اینکه پادشاه خوبی باشد: حتی بهترین مستبدها، به این صورت، سلطانی ناتوان و نالایق است. اینکه چنین فردی مستبد است، مستبد نامیده شده نه سلطان، به این معنی است که از تبدیل استبداد به سلطنت و پادشاهی، یا تبدیل عنوانی که معمولاً بد جلوه می‌کند به عنوانی که معمولاً قانونی به نظر می‌رسد خود را ناتوان نشان داده است. فقدان قدرت مسلم و بلامنزعی که به دست می‌آید نتیجه‌اش این است که حکومت مستبدانه، در اصل، ظالمتر و، در نتیجه، کم دوام‌تر از حکومت غیر استبدادی است. به این ترتیب است که هیچ مستبدی نمی‌تواند از محافظ خود، که نسبت به او فداکارتر است تا نسبت به میهن، و به او امکان می‌دهد که قدرت خود را علیه خواسته‌های کشور و مملکت حفظ کند، چشم‌پوشی کند. این دلایل نشان می‌دهند که چرا گزنفون یا سقراط، به خاطر اهداف عملی، لاقلاً در موردی که مربوط به یونانیان بود، قدرت قانون را به قدرت استبداد ترجیح می‌دادند و چرا، در نهایت، امر «درست» را با امر «قانونی» یکسان می‌دانستند.

بنابراین، آموزش «مستبدانه» - یعنی آموزشی که در صورت امکان از نوعی استبداد خیرخواه و حتی از نوعی استبداد خیرخواهی بحث می‌کند که در آغاز کار با زور یا حيله مطرح و پی‌ریزی شده - از نوعی معنی کاملاً نظری برخوردار می‌باشد. این حالت جز همان اصطلاح ریشه‌دار و محکم مسأله قانون و مشروعیت چیز دیگری نیست. وقتی که سقراط از بابت آموزش به شاگردانش، که می‌گفت «مستبدانه» باشند، متهم شد، این عمل، بدون هیچ شک و تردیدی، براساس اشتباه عامیانه بین نظریه تئوری و پیشنهاد عملی،

پی‌ریزی شده بود. مع‌هذا، نظریهٔ تئوری، فی‌نفسه، الزاماً طرفداران خود را، از اینکه بدون هیچ قید و شرطی، نسبت به دموکراسی آتن، صدیق باشند باز می‌داشت، زیرا این نظریه تئوری مانع آن می‌شد که این افراد قبول کنند که تنها دموکراسی بهترین رژیم سیاسی است. این نظریه مانع طرفداران خود می‌شد که در عصر دموکراسی شهروند خوبی باشند. (به معنی دقیق کلمه). گزنفون حتی سعی نمی‌کند که از سقراط، در برابر این اتهام که جوانان را به سوی سوق می‌داد که سیستم سیاسی موجود در آتن را با حقارت نگاه کنند، دفاع کند. ناگفته پیداست که نظریهٔ تئوری مورد بحث ممکن بود برای طرفدارانش در هر شهری که تحت حکومت یک مستبد نبود، یعنی تقریباً در تمام شهرهای یونان، مزاحم باشد. اینکه سقراط و گزنفون آموزش «مستبدانه» را می‌پذیرند معلوم می‌کند که چرا در نظر شهروندان خود مظنون شدند و مورد بدگمانی آنان قرار گرفتند و در نتیجه، تقریباً به روشنی توضیح می‌دهد که چرا سقراط به مرگ محکوم شد و گزنفون به تبعید.

پذیرفتن نظریهٔ تئوری مربوط به استبداد یک چیز است و ارائه آن به صورت عام و تبلیغ آن بین همه مردم چیز دیگری است. هر توضیح کتبی، از یک لحاظ کم و بیش زیادی، نوعی توضیح عمومی است. کتاب «هیرون» دربارهٔ آموزش «استبداد» بحثی نمی‌کند، بلکه به خواننده‌اش امکان می‌دهد — تقریباً او را مجبور می‌کند — این آموزش را از آثاری که گزنفون به نام خود یا نظریات سقراط را معرفی و بیان می‌کند، تشخیص دهد. تنها با مطالعه آنها در پرتو سؤالی که در کتاب «هیرون» مطرح شده است قسمت‌های مربوط به سایر آثار گزنفون معنی کامل آنها را نشان می‌دهد. در هر حال، کتاب «هیرون» شاید شرایطی را که آموزش «مستبدانه» ممکن است ارائه شود فقط به‌طور غیرمستقیم، نشان می‌دهد. اگر شهر و جامعه اساساً جامعه‌ای است تحت حکومت قانون، آموزش مستبدانه نمی‌تواند برای شهروند به عنوان یک

شهروند وجود داشته باشد. دلیل اصلی که خود هیرون مستبد به شدت از استبداد دفاع می‌کند، دقیقاً به این خاطر است که در نهایت، خودش یک شهروند به شمار می‌رود در نتیجه، گزنفون تنها تجلیل از استبداد را که هرگز ننوشته است، به یک فرد بیگانه واگذار کرد، فردی که مسئولیت شهروند را به عهده ندارد، و کسی که، به علاوه، از استبداد، نه در حضور مردم، بلکه در یک مکالمه فوق‌العاده اختصاصی با یک مستبد، به این منظور که برائت تقریباً کاملی به دست آورد، تمجید و تحسین می‌کند. سقراط درست نمی‌دانست که «حکیم» فقط یک بیگانه باشد. سقراط یک شهروند - فیلسوف بود. بنابراین نمی‌توانست مؤدبانه به صورت فردی معرفی شود که در هر وضعیت و موقعیتی از استبداد تمجید و تحسین می‌کند. به این ترتیب و با توجه به این گزارش بین گزنفون و افلاطون اختلاف و تفاوت اساسی وجود ندارد. افلاطون بحث دربارهٔ خصوصیت معماً گونه «حکومت قانون» را به یک فرد بیگانه واگذار کرد؛ دربارهٔ این مطلب مهم، اگر نه مطلب جالب توجه، سقراطی که افلاطون ذکر می‌کند با سقراطی که گزنفون اشاره می‌کند به یک اندازه سکوت کرده و موضوع را به سکوت برگزار کردند. سیمونید، در مجموعه آثار گزنفون، نقشی ایفاء می‌کند که با نقش فرد بیگانه در کتاب معروف افلاطون قابل مقایسه است.

دو شیوه زندگی

موضوع اصلی مکالمه‌ای که در کتاب «هیرون» شرح داده شده، مکمل حکومت استبدادی نیست، بلکه شامل اختلاف بین زندگی مستبد و زندگی فرد عادی، از لحاظ لذایذ و خوشی‌ها و ناخوشی‌ها، است. سؤالی که در مورد این اختلاف مطرح می‌شود، از لحاظ محتوا با سؤال مربوط به دانستن اینکه آیا زندگی مستبد بهتر از زندگی افراد عادی است یا برعکس، یکسان است. برای اینکه اصطلاح «مستبد» احتمالاً به جای اصطلاح «سلطان» به کار رفته باشد و زندگی سلطان، زندگی سیاسی، به معنی اخص کلمه، باشد، سؤالی که در کتاب «هیرون» مطرح می‌شود از یک طرف دربارهٔ علاقه به زندگی سلطان یا زندگی سیاسی و از طرف دیگر به زندگی فرد عادی مربوط می‌شود. ولی شیوه‌ای که سؤال مورد بحث را در کتاب «مکالمه» مطرح می‌کنند، در هر حال جز نوعی از سؤال سقراطی اساسی چیز دیگری نیست: انسان چگونه باید زندگی کند یا چه شیوه زندگی باید ترجیحاً انتخاب کرد.

در کتاب «هیرون» اختلاف بین زندگی مستبد و زندگی فرد عادی ضمن مکالمه بین یک مستبد و یک فرد عادی مورد بحث قرار گرفته است. این امر به این معنی است که موضوع واحد و منحصر به فردی به دو صورت مختلف مطرح شده است. این مطلب با نظرات واضح دو طرف مکالمه به روشنی کامل

بیان شده است. با این حال، هیچیک از دو طرف طوری تلقی نشده که صحیحاً آنچه را گزنفون دربارهٔ این موضوع فکری کرد توجیه کرده باشد. بعلاوه، این دو نفر هم طوری تلقی نشده‌اند که توانسته باشند آنچه را خودشان فکر می‌کردند بیان کنند: هیرون از سیمونید می‌ترسد، و سیمونید از یک قصد و نیت ترییتی پیروی می‌کند. گزنفون فکر خود را مستقیم‌تر، ولی نه چندان واضح، با عمل مکالمه، یعنی با توجه به آنچه دو طرف مکالمه با سکوت انجام می‌دهند، یا در موقعیت مناسب بدون آنکه بخواهند یا اینکه به قول مؤلف با مخالفت واقعی، بین هیرون مستبد و سیمونید که یک فرد عادی است، بیان می‌کند. با توجه به آنچه هیرون خودش را، به معنی اخص کلمه به صورت یک شهروند و همشهری و سیمونید را، به معنی اخص کلمه، به عنوان یک بیگانه معرفی می‌کند، مکالمه مورد بحث اختلاف بین شهروند و بیگانه را نشان می‌دهد. در هر حال، سیمونید تنها یک «فرد عادی» نیست و خصوصیت زندگی فرد عادی را نشان نمی‌دهد. هر قدر هم سیمونید در مورد شیوهٔ زندگی مخصوص خودش ساکت باشد و چیزی نگوید، با توجه به رفتار یا اعمالش خود را به صورت یک «حکیم» نشان می‌دهد و معرفی می‌کند. اگر فرم مکالمه در نظر گرفته شود، به نظر می‌رسد تلاشی در راه مقابله زندگی مستبد یا زندگی «سلطان»، نه تنها با زندگی فرد عادی، بلکه با زندگی فرد «حکیم» می‌باشد. یا به عبارت بهتر این عمل تلاشی است در جهت مقابله یک مستبد ترییت شده، یعنی مستبدی که «حکیمان» را تحسین می‌کند یا دوست دارد تحسین کند، با «حکیمی» که در برابر مکالمه با یک مستبد تسلیم می‌شود. در نهایت، هدف مکالمه، مقابله دو شیوهٔ زندگی است. زندگی سیاسی و زندگی‌ای که وقف حکمت و فضیلت شده است. به عقیدهٔ گزنفون می‌توان به عنوان اعتراض اظهار کرد که بین «حکیم» و سلطان تضاد و اختلافی وجود ندارد. سلطان، به معنی اخص کلمه، کسی است که بلد است حکومت کند، کسی است که از

بالاترین و بیشترین معلومات برخوردار است، می‌تواند بهترین معلومات را کسب کند، و این معلومات با حکمت و فضیلت یکسان است. حتی اگر این ایراد قابل قبول نبود باز هم اختلاف بین «حکیم» یا سلطانی که میل دارد حکومت کند یا واقعاً حکومت می‌کند و حکیم یا سلطانی که با سیاست سر و کار ندارد، بلکه از یک زندگی آرام و ساکنی برخوردار است، به قوت خود باقی می‌ماند.

شک و شبهه‌ای که در کتاب «هیرون» اشاره شده، با توجه به اینکه سؤال اصلی مورد بحث جواب صریح و روشنی ندارد به صورت چشمگیرتری مطرح و ارائه شده است. به منظور دسترسی به جواب قطعی‌ای که به طور ضمنی داده شده، باید از جواب‌های روشن شروع کنیم، هرچند که این جواب‌ها موقتی باشند. در عین حال، با مطالعه جواب‌های روشن یا موقتی و جواب‌های ضمنی یا قطعی، باید بین جواب‌ها تفاوت قائل شویم، زیرا هیچ چیزی اجازه نمی‌دهد فرض کنیم که هیرون و سیمونید با هم موافقتند.

پاسخ صریح و روشن هیرون سعی می‌کند نشان بدهد که زندگی عادی مطلقاً به زندگی مستبد برتری و ارحمیت دارد، ولی نمی‌تواند مخالفت سیمونید را، که ادعا می‌کند که مستبدین بیش از افراد عادی قدرت دارند تا دست به اعمالی بزنند که بدان وسیله مورد محبت قرار گیرند، نفی کند و در عین حال محبوبیت را بیش از هر چیزی تحسین می‌کند. هیرون جواب می‌دهد درست است که مستبدین بیش از افراد عادی امکان دارد حس‌کینه و نفرت دیگران را نسبت به خود برانگیزانند، ولی سیمونید موقت می‌شود این ایراد را با اشاره ضمنی به اختلاف و تفاوت بین مستبد خوب یا محتاط و مستبد بد یا احمق، در نطفه خفه کند و ردّ نماید. هیرون در آخرین نظرات خود قبول می‌کند که یک مستبد یا یک سلطان می‌تواند نظر لطف و محبت افراد زیردست را به خود جلب کند. اگر مقدمه هیرون را قبول داشته باشیم که

دوست داشتن، یعنی محبوبیت، بهترین چیز است، با توجه به استدلال سیمونید به این نتیجه می‌رسیم که زندگی یک مستبد خیرخواه، از هر لحاظ، به زندگی فرد عادی ارجحیت دارد. چون این نتیجه‌گیری به دنبال مقدمه‌هیرون حاصل می‌شود و هیرون هم آن را رد نمی‌کند می‌توان آن را به عنوان پاسخ قطعی او تلقی کرد.

از آنجا که هیرون کم‌عقل‌تر یا کم‌صلاحیت‌تر از سیمونید است جواب او از جواب شاعر کم‌اهمیت‌تر است. سیمونید در وهله اول تأیید می‌کند که زندگی مستبد از هر لحاظ، برتر و بهتر از زندگی یک فرد عادی است. بلافاصله مجبور است، یا می‌تواند، قبول کند که زندگی مستبد، از هر لحاظ، برتر و بهتر از زندگی افراد عادی نیست، بلکه به نظر می‌رسد تأیید کند که زندگی مستبد از نقطه نظر مهمتری، برتر و بهتر از زندگی فرد عادی است: احترام و ستایش را بالاتر از هر چیزی در نظر می‌گیرد و تأیید می‌کند که مستبدین بیش از سایر افراد مورد احترام و ستایش می‌باشند. با توجه به تفاوتی که سیمونید بعداً بین مستبد خوب و مستبد بد قائل خواهد شد، می‌توان نظر قطعی او را به صورت زیر بیان کرد: زندگی مستبد خیرخواه، از نقطه نظر مهمتری، بهتر و برتر است. به نظر می‌رسد سیمونید و هیرون، با شروع از مقدمات متفاوت به نتیجه یکسان و مشابه نایل می‌شوند.

با این حال به نظر می‌رسد که با بررسی دقیق متن مورد بحث از نزدیک، تحسین و تمجیدی که سیمونید از زندگی مستبد به عمل می‌آورد مبهم است. به منظور پی بردن و طرز فکر سیمونید باید در درجه اول بین آنچه علناً می‌گوید و آنچه فکر می‌کند که هیرون می‌گوید تفاوت قائل شویم. در وهله دوم باید بین آنچه سیمونید در قسمت اول کتاب «هیرون» می‌گوید، که در ضمن آن جنبه حکیم بودن خود را پنهان می‌سازد، و آنچه در قسمت دوم می‌گوید، که در طی آن قیافه خیلی جدی‌تر از قسمت اول به خود می‌گیرد و دیگر نه مثل

یک شاگرد بی‌اعتماد، بلکه با اطمینان خاطر استادانه‌ای حرف می‌زند، تفاوت قائل شویم. باید به این مسأله که محکم‌ترین نظر سیمونید در مورد برتری زندگی مستبد در قسمت اول کتاب، که حکیم بودن خود را کتمان می‌کند، خیلی برجسته‌تر از سایر قسمت‌های بعدی به چشم می‌خورد، اهمیت خاصی قائل شویم.

در آغاز کار سیمونید اظهار می‌کند که مستبدین در مقام مقایسه با افراد عادی احساس لذت بیشتری می‌کنند تا احساس ناراحتی. کمی بعد، قبول می‌کند که در بعضی از موارد، اگر نه در همه آنها، زندگی فرد عادی بهتر از زندگی مستبد می‌باشد. سؤالی که مطرح می‌شود شامل دانستن این مطلب است که آیا به سادگی از حرف خود برمی‌گردد یا آیا اظهار نظر کلی را که در آغاز کار کرده بود تخفیف می‌دهد: آیا تصور می‌کند که زندگی مستبد از نقطه نظر مهمتری به زندگی فرد عادی برتر است؟ سیمونید هرگز به این سؤال پاسخ صریح و روشنی نمی‌دهد. وقتی که سیمونید زندگی مستبد و فرد عادی را از بابت موضوعات مهمتر از لذت جسمانی با هم مقایسه می‌کند، از بیانی استفاده می‌کند که نسبت به بیان تأیید کلی آغاز کار رنگ ملاحظه کاری دارد. خصوصاً وقتی دربارهٔ احترام و افتخار حرف می‌زند، بعد از برشمردن شیوه‌های مختلف افتخار یک مستبد می‌گوید: «مسلماناً افراد نسبت به مستبدین و سایرین، هربار که از آنها تمجید می‌کنند، به همین ترتیب رفتار می‌نمایند». به نظر می‌رسد که به این ترتیب می‌خواهد بگوید بزرگ‌ترین احترام به مستبدین اختصاص ندارد و فقط برای آنها در نظر گرفته نشده است. از طرف دیگر، تقریباً بلافاصله می‌گوید: «شما (مستبدین) بیش از دیگر مردم مورد احترام هستید». آنچه سیمونید در قسمت اول مکالمه می‌گوید کاملاً ممکن است به نظر خواننده سطحی کتاب «هیرون» مبهم برسد که چندان قانع‌کننده نباشد؛ این مطلب دربارهٔ شوندهٔ واقعی، یعنی هیرون، از لحاظ نگرانی صدق نمی‌کند. در

قسمت دوم، در هیچ جایی به صورت روشن و واضح نمی‌گوید که زندگی مستبد از لحاظ بزرگترین لذت، بهتر از زندگی فرد عادی است. سیمونید تأیید می‌کند که زندگی مستبدین، از لحاظ عشق و عشق‌بازی برتر و بهتر از زندگی افراد عادی است. ولی در هیچ جای مکالمه نمی‌گوید که عشق یا محبت و دوستی بهترین چیزها است.

به منظور دستیابی به راه‌حلّ صحیح‌تر اشکال، دوباره از این نکته اصلی آغاز می‌کنیم که احترام و افتخار را فوق همه قرار می‌دهد. سیمونید هیچ چیز را به اندازه احترام و افتخار تحسین و تمجید نمی‌کند. اظهار نظر سیمونید در قسمت اول، در ضمن تأییدی به اوج خود می‌رسد که اختلاف چشمگیر بین «مرد واقعی» و سایر مردم، یعنی مردم عادی و طبیعی، در میل به محبوبیت که مشخص‌کننده مرد واقعی است، و در توصیه بیشترین احترامات مخصوص سلطان، اگر نه مخصوص مستبدین، مستتر است. درست است که سیمونید، در همان بحث، اظهار می‌کند که هیچ لذّت انسانی بالاتر از لذتی نیست که از احترام نشأت می‌گیرد و به این ترتیب به نظر می‌رسد که قبول می‌کند که سایر لذایذ انسانی ممکن است با این لذّت برابر و یکسان باشند. از طرف دیگر، سیمونید در هیچ جایی به صورت واضح نتیجه‌گیری نمی‌کند که امکان اینکه لذّت تنها معیار منحصر به فرد و معیار نهایی باشد وجود داشته باشد. قبلاً، در قسمت دوم مکالمه، ملاحظه کرده‌ایم که توجه، به طور ضمنی، از موضوع مطلوب به موضوع خوب و عالی جلب می‌شود. این تغییر در اظهار نظر نهایی سیمونید به اوج خود می‌رسد، (۱۵-۷ و II). در آغاز این اظهار نظر، سیمونید به روشنی نشان می‌دهد که عالیت‌ترین و باشکوه‌ترین مبارزه بین افراد انسانی، و در نتیجه، پیروزی در این مبارزه، مخصوص سلاطین است: پیروزی‌ای که در این مبارزه به دست می‌آید شامل خوشبخت‌ترین شهر و مملکتی است که خود رئیس آن است. به این ترتیب سیمونید ما را به طرف این مطلب سوق می‌دهد

که هیچ فرد انسانی، به جز یک سلطان، نمی تواند به قله افتخار و احترام نایل شود. آیا چیزی وجود دارد که توانسته باشد با پیروزی در عالیترین و باشکوهترین مبارزه مقایسه شود؟ این سؤال جواب خود را در نتیجه ای دریافت می کند که هیرون، در نقش خیرخواه شهر و مملکت خود، از عالیترین و گرانبها ترین لذتی که در افراد انسانی مشاهده می شود، برخوردار باشد: یعنی بدون آنکه مورد حسد قرار گیرد خوشبخت خواهد شد. سیمونید نمی گوید که زیبا ترین و گرانبها ترین بهره مندی که برای افراد انسانی قابل دسترسی باشد پیروزی در زیبا ترین و عالیترین مبارزه بین آنها است. حتی نمی گوید که نمی توان خوشبخت بود بدون آنکه مورد حسد قرار گرفت به جز از طریق خوشبخت کردن کامل شهر و مملکتی که به آن حکومت می کنیم. با در نظر گرفتن موقعیت ها، سیمونید به اقوی دلیل حق داشت مستبد خیرخواه را حتی الامکان و در کمال وضوح مورد ستایش و تمجید و تحسین قرار دهد. با اجتناب از همانند سازی واضح «خوشبخت کردن کامل شهر و مملکت خود» با «زیبا ترین و گرانبها ترین ثروت» به نظر می رسد که پیشنهاد می کند که علاوه بر زندگی سیاسی یا بالاتر از آن، امکانات سعادت و خوشی هم وجود دارد. طرز بیان جمله اخیر به نظر می رسد که این امر را نشان می دهد. روستائیان و پیشه ورانی که کار خود را خوب انجام می دهند از سرنوشت و تقدیر خود راضی هستند، و از ساده ترین لذایذ زندگی برخوردارند و لذت می برند و لا اقل احتمال دارد که خوشبخت باشند بدون آنکه مثل سلاطین ثروتمند و پرفردت، هر قدر هم خیرخواه باشند، مورد حسد دیگران قرار گیرند. آنچه در مورد افراد عادی و معمولی صدق می کند و درست است به همان ترتیب در مورد سایر جنبه های انسانی و خصوصاً در مورد آنهایی که به نظر می رسند در چارچوب مکالمه اهمیت بیشتری دارند نیز صدق می کند و درست است: آنهایی که به مستبدین چیزهای جالب، زیبا یا خوبی که دارند تقدیم می کنند،

کسانی که تمام لذا یذ زندگی را با دیگران تقسیم می‌کنند، و در عوض هدایای شاهانه دریافت می‌کنند. هدف عالی‌ای که بزرگترین سلطان نمی‌تواند جز به قیمت تلاش‌های فوق‌العاده نایل شود به نظر می‌رسد به ساده‌ترین وجهی در دسترس شهروندان عادی باشد.

این تعبیر و تفسیر ایراد بزرگی دارد. دربارهٔ این مطلب که «خوشبخت بودن» در آخرین جملهٔ سیمونید («اگر خوشبخت باشی مورد حسد خواهی بود») کاملاً می‌تواند به معنی «فرد قوی و ثروتمند» بوده باشد، و اینکه مستبدین از لحاظ قدرت و ثروت بالاتر از افراد عادی می‌باشند، خود هیرون هم نمی‌تواند با آن مخالفت کند و به آن اعتراض داشته باشد. زیرا ممکن بود که برداشت و استنباط سیمونید از کلمه خوشبخت، نوعی لذت و خوشی و احساس رضایت خاطر دائمی و مستمر باشد. کافی است گفته شود که، دقیقاً به دلیل ابهام اصطلاح «خوشبخت بودن»، معنی آخرین جملهٔ سیمونید، در آخرین تحلیل، به قسمت دوم آن جمله، یعنی به جملهٔ «مورد حسد نخواهی بود» بستگی دارد. معنی این جمله به منظور درک مجموعهٔ مطالب روشن می‌شود به شرطی که موارد زیر را به خاطر داشته باشیم که:

- ۱- هدف کتاب «هیرون» مقابله سلطان نه تنها با افراد عادی به طور کلی است بلکه مقابله با «حکیم» مورد نظر می‌باشد؛
- ۲- نماینده و معرف «حکمت» سقراط است؛
- ۳- سقراط مورد حسد شهروندان خود قرار گرفت و قربانی آن شد. اگر سلطان خیرخواه می‌تواند «خوشبخت» باشد، بدون اینکه مورد حسد قرار گیرد، در حالی که «خوشبختی» سقراط توأم با حسادت بود، زندگی سیاسی، یعنی زندگی سلطان یا مستبد، بدون هیچ‌شک و تردیدی بالاتر و برتر از زندگی فرد «حکیم» به نظر می‌رسد. بنابراین به نظر می‌رسد که تحسین و تمجیدی که سیمونید از استبداد به عمل آورده، در نهایت، باوجود

مبالغه‌گویی‌های طنزآلود و هدف تربیتی‌اش، جدی تلقی می‌شود. خوشبختی حقیقی — که به نظر می‌رسد فکر گزنفون باشد — تنها در صورتی امکان‌پذیر است که مبتنی بر استعداد یا برتری باشد، و در نهایت فقط دو نوع استعداد وجود دارد، که به سلطان و حکیم اختصاص دارد. تمام افراد برتر به دلیل صفات ویژه خودشان مورد تهدید حسد قرار می‌گیرند ولی سلطان، برخلاف «حکیم»، در نقش خادم همه افراد خود، می‌تواند به خاطر برتری خود توبه کند: سلطان فعال و خیرخواه می‌تواند برای حسادت نهایی قائل شود، نه حکیمی که در انزوای زندگی می‌کند. ولی حکیم باید در این صورت پیامبر تلقی شود. ناگفته پیداست که شیوه‌ای که سیمونید سعی می‌کند هیرون را تربیت کند، تحقق‌ناپذیر است. گزنفون خیلی خوب می‌دانست که اگر چند نوع برتری وجود دارد که صاحبان آن مورد تهدید حسادت قرار نمی‌گیرند، قدرت سیاسی، هر قدر هم خیرخواهانه باشد، به هیچ‌یک از آنها جوابگو نیست. یا به عبارت دیگر، اگر درست است که کسی که می‌خواهد خیرخواهی دیگران را جلب کند باید در وهله اول خود را خیرخواه نشان بدهد، معلوم نیست که خیرخواهی او، در عوض، با حق‌شناسی جبران نشود. فکر اینکه یک فرد برتر که نمی‌تواند برتری خود را کتمان کند مورد حسد قرار نمی‌گیرد کاملاً اشتباه و باطل است. این فکر روح تصویر باطل مستبد را، که چون پرهیزکار است پس فرد خوشبختی است، تثبیت می‌کند و صحت آن دقیقاً بستگی دارد به اینکه آن را در مجموع به صورت مقبول درمی‌آورد، مثل اشتباه موقت «حکیم»، یعنی چیزی بیشتر از دروغ بزرگی که به نفع شاگرد «غیر حکیم»، ابداع شده باشد. اگر چنین شاگرد و مریدی حکیم بود، خیلی خوشبخت بود و مورد حسد قرار می‌گرفت. خوشبختی چنین فردی، اگر می‌توانست از دست حسادت خلاص شود کامل به نظر می‌رسید. اگر درست بود که تنها تجربه می‌تواند ویژگی زندگی مستبد را نشان بدهد — این همان فرضیه‌ای است که استدلال روشن

کتاب «هیرون» مبتنی بر آن است - حکیم هرگز نمی‌توانست مطلقاً مطمئن شود که مستبد خیرخواه از صدمات حسد دیگران درامان نباشد. چنین فردی می‌تواند این امید را در دل خود پیروراند که به صورت مستبد خیرخواه درآمدن، یعنی با اجرای واقعی این هنر مستبدانه یا شاهانه که از «حکمت» ناشی می‌شود (البته در صورتی که هنر مزبور با «حکمت» اشتباه نشود)، با حفظ برتری خود از دست حسد دیگران درامان باشد. تأیید نهایی سیمونید، یعنی اینکه هیرون با اجرای دستورات وی، بدون آنکه مورد حسد قرار بگیرد خوشبخت می‌شود، تنها دلیلی را ارائه می‌دهد که یک لحظه امکان تجسم و تصوّر حکیمی را فراهم می‌کند که می‌خواهد سلطان یا کسی شود که خوب حکومت می‌کند. تأیید فوق به این ترتیب حقیقت نهفته‌ای را نشان می‌دهد که براساس ترس حکیم - که هیرون احساس می‌کند - پی‌ریزی شده است: این ترس به نظر می‌رسد بر سوء تفاهم موقت «حکیم» مبتنی است. این مطلب در عین حال نشانگر اشتغالات فکری ثابت خود هیرون نیز می‌باشد: سوء تفاهمی که «حکیم» قربانی آن است نتیجه طبیعی چیزی است که خود او، تحت تأثیر حسادت که خوشبختی‌اش در دیگران ایجاد می‌کند، شدیداً آشفته و نگران است. ترس مزبور، بالاخره دلیلی را که غیرممکن است که سیمونید نسبت به هیرون حسادت کند، نشان می‌دهد، زیرا طنز و ریشخند آخرین جمله سیمونید مخصوصاً به این مطلب مربوط می‌شود: اگر، به فرض محال، سلطان کامل و بی‌عیب و نقص، از دست حسد خلاص می‌شد، خود این عمل او را در برابر حسد قرار می‌داد. ضمن پایان دادن به حسادت همگان، مورد حسد حکیم قرار می‌گیرد. از این جهت مورد حسد واقع می‌شود که مورد حسد نمی‌باشد. اگر هیرون از دستورات سیمونید پیروی می‌کرد ممکن بود که سیمونید، فقط برای هیرون خطرناک باشد و سکوت نهایی هیرون جوابی است که با تمام محتوای نظر نهایی سیمونید مطابقت دارد.

در هر حال، «حکما» حسود نیستند و اینکه مورد حسد قرار می‌گیرند خوشبختی یا سعادت آنها لطمه نمی‌بیند. حتی اگر حکما قبول می‌کردند که زندگی سلطان، از بعضی لحاظ، بهتر از زندگی «حکیم» است، از خود می‌پرسیدند که آیا قیمتی که برای این برتری باید پرداخت، به زحمتش می‌ارزد. سلطان نمی‌تواند جز با برخورداری از زندگی سراسر تلاش و زحمت، مراقبت و کوشش دائمی، از دست حسد دیگران راحت و خلاص شود. سلطان، که کار اساسی‌اش «سازندگی» یا «بهبازی» است، باید در خدمت همه افراد زیردست خود باشد. از طرف دیگر، سقراط، که هنر اساسی‌اش «حرف زدن» یا مباحثه است، فقط با آنهایی بحث می‌کند که مکالمه با آنها را دوست دارد. فقط «حکیم» مختار و آزاد است.

خلاصه، اظهار نظر نهایی سیمونید متضمن این تصور نیست که زندگی سیاسی برتر و بهتر از زندگی خصوصی باشد. و این نتیجه با اصطلاحی که با دقت هرچه تامتر انتخاب شده و برای توضیح صفت خوشبختی‌ای که سبب تحریک حسادت نمی‌شود مورد تأیید قرار گرفته است. سیمونید این اصطلاح را «برخورداری از عالیترین و ارزنده‌ترین صفتی می‌نامد که می‌توان در وجود افراد انسانی ملاحظه کرد». آن را بزرگ‌ترین ثروت تلقی نمی‌کند. آنچه افراد انسانی می‌توانند به عنوان عالی‌ترین و ارزنده‌ترین چیز برخوردار باشند، خواستنی است، ولی چیزهای دیگری هم هست که خواستنی و حتی خواستنی‌تر هستند، و حتی می‌توان شک کرد که آنچه بتوان به عنوان خواستنی‌ترین چیز برخوردار بود، منحصرأ در همین مطلب باشد. اوتیدم^۱ ضمن پاسخگویی به یکی از سؤالات سقراط می‌گوید که آزادی از نظر مردان واقعی و جماعات عالی‌ترین و بهترین چیزی است که می‌توان از آن

برخوردار بود. کوروش بزرگ، در مطالبی که مربوط به شرافت پارس است می‌گوید که عالی‌ترین و «سیاسی»‌ترین چیزی که می‌توان از آن برخوردار بود عبارت از بزرگ‌ترین احساس لذت از ستایش شده است. خود گزنفون به سیت‌ها^۱ می‌گوید که، از نظر یک مرد حقیقی و خصوصاً از نظر یک سلطان — هیچ چیزی عالی‌تر و بهتر از پرهیزکاری، صداقت و احترام نیست. آنتیستن^۲ فراغت و تفریح و استراحت را بهترین و شیک‌ترین دارایی تعریف می‌کند. سقراط، از طرف دیگر، می‌گوید که یک دوست خوب بهترین یا سودمندترین ثروت‌ها است و هیچ چیزی برای یک انسان مطلوب‌تر از کشاورزی نیست. سیمونیدی که گزنفون نام می‌برد با سقراطی که یاد می‌کند، و در واقع با خود گزنفون، وقتی که از تعریف «خوشبختی و سعادت» که سبب حسادت نمی‌شود، به صورت ثروتی که لذت بیشتری برای انسان فراهم می‌کند، یا به صورت عالی‌ترین ثروت مقدر برای مردان حقیقی، یا فقط به صورت بهترین ثروت خودداری می‌کند، موافق است. در حال حاضر ضرورتی ندارد بحث شود که چگونه گزنفون رابطه صحیح بین «دارایی» و «ثروت» را درک و استنباط می‌کند. گزنفون از قبول اینکه تقریباً همیشه کلمه «دارایی» را به معنی نه چندان قطعی این اصطلاح به کار برد که برحسب آن دارایی همان ثروت است احتیاط می‌کند، ولی به صورت مشروط. یعنی فقط آیا کسی که از آن برخوردار است راه استفاده از آن را، یا استفاده صحیح از آن را، بلد است. اگر چنین است، حتی تنها بهترین دارایی نمی‌تواند با بزرگترین ثروت یکسان باشد. در هر حالی که، به‌طور کلی و معمولاً، بهترین دارایی با بزرگ‌ترین ثروت یکسان تلقی می‌شود، سقراط بین آن دو تفاوت بارزی قائل است. به عقیده سقراط بزرگترین ثروت حکمت است، در حالی که از نظر مردم تعلیم و

۱. Scythes، قوم باستانی ساکن جنوب روسیه فعلی. م.

تربیت بزرگ‌ترین ثروت به شمار می‌رود، و بهترین دارایی یک دوست خوب می‌باشد. تعلیم و تربیت نمی‌تواند فقط بزرگ‌ترین ثروت باشد زیرا خدایان نیازمند تعلیم و تربیت نیستند. تعلیم و تربیت، یعنی عالی‌ترین نوع تعلیم و تربیت، تعلیم و تربیتی که به حکمت منتهی می‌شود، از نظر افراد انسانی بزرگ‌ترین ثروت است، یعنی از نظر چنین افراد انسانی، از نظر کسانی که ضمن تقرّب به الوهیت، بالاتر از شرایط انسانی تربیت نمی‌شوند: فقط خدا عالم است. حکیم یا فیلسوفی که به بالاترین ثروت منسوب است خوشبخت خواهد شد، هرچند که «از عالی‌ترین و ارزنده‌ترین دارایی که در افراد انسانی ملاحظه می‌شود» برخوردار نباشد.

کتاب «هیرون» نوع حکمت را به سکوت برگزدار می‌کند. هرچند که دربارهٔ انواع مختلف لذّت صراحت دارد، با این حال در مورد لذّاید خاص حکما، مثلاً لذّت مکالمهٔ دوستانه، سکوت اختیار می‌کند. دربارهٔ شیوهٔ زندگی حکما چیزی نمی‌گوید. این سکوت با توجه به این مسأله که موضوعی که محتوای مکالمه را تشکیل می‌دهد شامل مقایسه بین زندگی سلطان و زندگی عادی به طور کلی است و نه با زندگی حکیم، نمی‌تواند توجیه شود. زیرا موضوع اساسی مکالمهٔ مشابه، یعنی «اقتصادی» دقیقاً شامل اقتصاد یا اداره کردن یک خانه است و با این حال، فصل اصلی این کتاب شامل مقایسه چشمگیری بین زندگی فرد اقتصاددان (که یک سلطان است) و شیوهٔ زندگی سقراطی می‌باشد. کتاب «هیرون» دربارهٔ نوع حکمت با احتیاط عمل می‌کند. زیرا هدف مکالمه، یا هدف سیمونید، ایجاب می‌کند که «حکمت» به صورت همان عدم صراحت معمولی خود در نظر گرفته شود. با این حال اگر ملاحظه کنیم تا چه اندازه سقراط یا گزنفون دربارهٔ استبداد با سیمونید موافق هستند، ممکن است به این نتیجه برسیم که فکر سقراطی را که گزنفون هیچ‌جا آن را تکذیب و نفی نمی‌کند، و برحسب آن «حکمت» ثروت فوق‌العاده و عالی است، به سیمونید

نسبت دهیم. مسلم است که آنچه سیمونید در اظهار نظر نهایی خود نسبت به تمجید و تحسین زندگی سلطان می‌گوید کاملاً با فکر سقراطی مطابقت دارد. گزنفون در کتاب «هیرون» ادراک و برداشت خود را درباره «حکمت» با تذکار و تذکرات اتفاقی که به سیمونید داده، با مکالمه مشخص و بیان می‌کند. سیمونید برای «مراقبت» از چیزهایی که سبب رضایت خاطر می‌شوند دو طریقه پیشنهاد می‌کند: از یک طرف یاد دادن چیزهایی که بهترین هستند (با یاد دادن اینکه چه چیزهایی بهترین هستند)، و از طرف دیگر ستایش، یعنی تمجید کسی که بهترین کار را به زیباترین صورت انجام می‌دهد؛ وقتی که سیمونید این ملاحظه کلی را، خصوصاً در مورد سلاطین و مستبدین، به کار می‌برد به هیچ وجه به یاد دادن و آموزش اشاره‌ای نمی‌کند؛ روش و طریقه‌ای را که به رعایت و وظایف می‌پردازد و وظایفی را که به رضایت خاطر منجر خواهند شد با سکوت خود به ستایش و احترام یا خصوصاً به اعطای پادشاهان و توزیع آنها محدود می‌کند. کار اساسی سلطان به نظر می‌رسد دقیقاً تابع کار «حکیم» می‌باشد. در بهترین مواردی که بتوان تصور کرد سلطان کسی است که، با توجه به احترامی که می‌تواند اعطا کند، بدون بحث و گفتگو درباره تنبیه، آموزش یا دستورالعمل‌های «حکیم» را به مرحله اجرا درمی‌آورد. «حکیم» سلطان سلاطین است. همچنین، سلطان فقط به منظور تشویق کشف یا پیدا کردن «یک چیز خوب»، در نظر گرفته شده و برای اینکه خودش به این تحقیقات فکری پردازد در نظر گرفته نشده است. لازم است اشاره شود که قسمتی که سیمونید فکر خود را در مورد رابطه بین «حکمت» و حکومت در آن طرح می‌کند یکی از دو فصلی است که حتی استفاده از اصطلاح استبداد در طی آنها از نظر دور مانده است. سیمونید، با تذکرات مورد بحث، نه تنها به تعریف مستبد می‌پردازد بلکه سلطان را به طور کلی تعریف کند.

برتری «حکیم» نسبت به سلطان با توجه به تأثیر مکالمه معلوم و بیان شده

است. زندگی مستبد یا زندگی سلطان، نه تنها قبل از مکالمه، بلکه در جریان مکالمه نیز از طرف هیرون، انتخاب شده است: هیرون پیشنهاد ضمنی سیموند را به بازگشت به زندگی عادی رد می‌کند و نمی‌پذیرد. و هیرون خود را کم عقل‌تر از سیمونید، که زندگی سیاسی را به نفع زندگی عادی «حکیم» نفی می‌کند، نشان می‌دهد. سیمونید در آغاز مکالمه اظهار می‌کند که کسی که با دو شیوه زندگی، یا تفاوت آنها، بهتر آشنا است هیرون است و نه او. این نظر، دو شیوه زندگی را، تا موقعی که به زندگی مستبد و زندگی عادی به طور کلی پی برده شود، بی‌شبهت نمی‌داند. فقط اگر باتوجه به شکل ادبی کتاب در نظر گرفته شود، یعنی اگر در مورد اختلاف بین زندگی سلطان و زندگی «حکیم» اعمال شود، طنزآمیز به نظر می‌رسد برای اینکه تصوّر می‌رود هیرون زندگی «حکیم» و هدف آن را کاملاً فراموش کرده، در حالی که سیمونید نه تنها به شیوه زندگی مخصوص خود آشنا است بلکه، همانطوری که مهارتش در یاد دادن هنر «خوب حکومت کردن» آن را تأیید می‌کند، با شیوه زندگی سیاسی هم آشنایی دارد. تنها سیمونید، و نه هیرون، از صلاحیت لازم برای انتخاب بین دو شیوه زندگی برخوردار است. در آغاز کار سیمونید جهت مکالمه را به هیرون ارائه می‌دهد؛ سیمونید حتی به هیرون اجازه می‌دهد که او را شکست دهد، ولی هیرون در لحظه پیروزی‌اش متوجه می‌شود که، بدون آنکه واقعاً سیمونید را مغلوب کند، فقط توانسته است موجبات شکست خود را فراهم کند. «حکیم» تا این موقع به هدفی که سلطان سعی می‌کند با چشم‌های بسته و با عصبانیت به طرف آن حرکت کند رسیده و سلطان هرگز به آن نخواهد رسید. در پایان، سیمونید ابتکار عمل مکالمه را کاملاً به دست گرفته است: حکیم به سلطان پیروز خواهد شد. این جنبه کاملاً واضح عملکرد، یکی از ویژگی‌های کتاب «هیرون» می‌باشد. در بسیاری از «مکالمه»‌های گزنفون، هیچ تغییری در هدایت و اداره مکالمه وجود ندارد: سقراط همه مکالمه‌ها را، از آغاز تا پایان، هدایت

و اداره می‌کند. در «مکالمه» فوق‌العاده گزنفون، یعنی «اکونومیک»، تغییری در جهت مکالمه وجود دارد که از مقام حکیم (سقراط) به مقام سلطان (اکوماک اقتصاددان) تغییر می‌کند. در حالی که، در «اکونومیک»، حکیم تسلیم سلطان می‌شود، در کتاب «هیرون» سلطان تسلیم «حکیم» می‌شود. آنچه با توجه به تأثیر خود رابطه حقیقی بین حکومت و «حکمت» را نشان می‌دهد مکالمه «هیرون» است و نه «اکونومیک». به علاوه کتاب «هیرون» اثر گزنفون است که به دلایل مختلف نظر ما را به این رابطه، جلب می‌کند. در وهله نخست، به این دلیل که موضوع اصلی آن اختلاف بین زندگی عادی و زندگی یک فرد سلطان است. در وهله دوم، به این دلیل که حکیم، سلطان را به صورت واضحتری در مقابل هم قرار می‌دهد که هیچ‌یک از آثار گزنفون چنین کاری نمی‌کند. و بالاخره روشن‌ترین هدف عملی کتاب «هیرون» (اصلاح استبداد) احتمال‌چندانی ندارد به دست آید، یعنی چنین نتیجه می‌دهد که هدف عملی بارز و چشمگیر کتاب با هدف نهایی آن در تضاد است. در اینجا نیز می‌توانیم به توافق عمیق بین گزنفون و افلاطون اشاره کنیم. رابطه دقیق بین فیلسوف و سیاستمدار (یعنی اختلاف اساسی آنها) و مقدمه بحث، و نه مقدمه «جمهوریت» و «گورگیاس»^۱، که در طی آنها سقراط به عنوان شهروند - فیلسوف، کسی است که ابتکار عمل مکالمه را در دست دارد؛ ولی در مکالمه «پولیتیک» نقش اساسی را کس دیگری ایفاء می‌کند.

از آنچه گفته شد می‌توانیم نتیجه بگیریم که غیرممکن است که تجلیل و احترام فوق‌العاده‌ای که سیمونید به عمل آورده بتواند به این معنی باشد که آن را به همین صورت، به هرچیز دیگری ترجیح می‌دهد. استدلال سیمونید درباره احترام و ستایش به این قسمت از مکالمه مربوط می‌شود که تقریباً

حکمت و فرزانه‌گی خود را به طور کامل مخفی و کتمان می‌کند. وانگهی، محتوای این اظهارنظر به اندازه کافی با جملاتی که خطابۀ او را شروع و به پایان می‌رساند محدود شده است. در وهلهٔ اول حتی می‌توان تصوّر کرد که ستایش و تجلیلی که از احترام به عمل می‌آورد ممکن است با توجه به هدف تربیتی که در نظر دارد تبیین و توجیه شود. قصد و نیت سیمونید این است که به هیرون، که نسبت به پرهیزکاری بی‌تفاوتی چشمگیری از خود نشان می‌دهد، راهی را که نه تنها با استمداد از فضیلت، یا از هرچیز عالی، بلکه با استمداد از چیزی که مطلوب است، به حکومت توأم با فضیلت منجر می‌شود، نشان بدهد؛ و لذتی که احترام ایجاد می‌کند به نظر می‌رسد دنبالهٔ طبیعی لذتی باشد که فضیلت ایجاد می‌کند. با این حال، سیمونید در آموزش خود، در وهلهٔ اول از میلی که هیرون ممکن است برای احترام داشته باشد استمداد نمی‌کند بلکه از میل او نسبت به عشق استمداد می‌کند. جریان غیر از این نمی‌توانست باشد زیرا هیرون به طور طبیعی و خودبخود، نه تنها برای احترام، بلکه برای عشق، بزرگ‌ترین تجلیل و ستایش را قایل شده بود. بنابراین می‌توانیم قبول کنیم که سیمونید، ضمن تجلیل و تمجید احترام، بیشتر جنبه‌های مورد نظر خود را نشان می‌دهد تا جنبه‌های مورد نظر شاگرد خود را. سیمونید، و نه هیرون، لذایذی را که احترام ایجاد می‌کند به سایر لذایذی که آشکارا مطرح می‌کند ترجیح می‌دهد. حتی می‌توانیم بگوییم که سیمونید از همهٔ امیالی که طبیعی هستند، یعنی امیالی که در افراد انسانی «رشد می‌کنند و تقویت می‌شوند»، جدا از هر نوع تعلیم و تربیت یا هر نوع آموزشی، میل احترام را والاتر از هر میلی تلقی می‌کند، زیرا بر پایه هر نوع میل برتری سلطان، مثل برتری «حکیم»، مبتنی است.

سیمونید به احترام علاقمند است، ولی به عشق علاقمند نیست. هیرون باید به سیمونید ثابت کند که مستبدین، نه تنها از بابت آنچه مربوط به عشق است

سهم درستی به دست نمی‌آوردند، بلکه ثابت کند که عشق ثروت بزرگی است و اینکه افراد عادی به طور خاصی مورد محبت فرزندان خود، والدین خود، برادران خود، زنان خود و همکاران خود قرار می‌گیرند. هیرون، ضمن بحث دربارهٔ عشق مطلقاً احساس می‌کند که نمی‌تواند از این بابت از تجربهٔ شاعر یا تجارب قبلی‌اش، همانطوریکه در بحث مربوط به لذایذ میز غذا و حتی دربارهٔ لذایذ جنسی انجام داده، استفاده کند. بحث خود را به کسب اطلاعات اولیه شناخت فوری یا بعدی عشق، محدود می‌کند بدون آن که مطمئن شود که سیمونید نسبت به کسب آنها میل داشته باشد.

همانطوری که میل به احترام معرّف سیمونید است میل به عشق هم معرّف هیرون می‌باشد. به همان اندازه که هیرون معرّف سلطان و سیمونید معرّف «حکیم» است، اختلاف بین عشق و احترام، به صورتی که در کتاب هیرون تفسیر شده است، نظر گزنفون را در مورد اختلاف بین سلطان و «حکیم» روشن تر می‌کند. نظر گزنفون تنها اختلاف بین عشق و احترام به طور کلی نیست. هیرون میل دارد مورد محبت «همهٔ مردم» قرار بگیرد، یعنی نه تنها محبوب انسان‌های حقیقی بلکه محبوب تمام آنهایی باشد که برای صفات او اهمیتی قائل خواهند شد، و سیمونید به تحسین و تمجید، نه از طرف همه، بلکه از طرف «آنهایی که به بالاترین درجه آزادی نائل آمده‌اند»، علاقمند است. میلی که گزنفون یا سیمونید، به هیرون یا سلطان نسبت می‌دهند، در حقیقت، همانند میل شهوی برای افراد عامی است که سقراط به کالیکلس نسبت می‌داد. دلیل این امر تنها آن است که سلطان میل دارد به همین صورت مورد محبت «همهٔ مردم» قرار گیرد، زیرا می‌تواند خدمتگزار رضایت‌بخش و خیرخواه تمام افراد زیر دست خود، و در نتیجه، یک سلطان خوب باشد. از طرف دیگر «حکیم»، چنین میلی ندارد؛ با تحسین، تمجید و تأیید اقلیت کوچکی احساس رضایت خاطر می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که اختلاف اساسی بین سلطان و

حکیم در هدف عشق و علاقه آنها به چشم می‌خورد و نه در محدودیت خود عشق و علاقه آنان. با این حال، تصادفی نیست که سیمونید، قبل از هرچیزی، علاقمند است مورد ستایش و تحسین اقلیت صلاحیت‌دار قرار گیرد و نه مورد محبت آنها، در حالیکه هیرون در درجهٔ اول علاقمند است مورد محبت تمام مردم قرار گیرد و نه مورد ستایش آنها. بنابراین می‌توان فرض کرد که اختلاف اساسی بین سلطان و «حکیم»، بهر ترتیبی، در اختلافی که بین عشق و ستایش وجود دارد به چشم می‌خورد.

معنی و مفهوم این اختلاف به وسیلهٔ سیمونید در ستایشی که از سلطان خیرخواه به عمل آورده معلوم شده است. سلطان، مورد محبت افراد زیرست خود قرار خواهد گرفت، به عنوان رئیس شدیداً محبوب افراد مردم خواهد بود، احترامات محبت‌آمیز بسیاری از شهروندان را به دست خواهد آورد؛ از طرف همهٔ افراد مردم مورد ستایش قرار خواهد گرفت و به نظر همه قابل ستایش خواهد بود. تمام افراد حاضر و نه کسانی که غایب هستند با او متحد خواهند شد؛ همه کس از اینکه ناراحتی احتمالی برای او پیش آید نگران نخواهند بود و همه کس میل نخواهند داشت به او خدمت کنند. دقیقاً در نتیجهٔ خوشبخت کردن شهر و جامعه است که کینه و حسد دشمنان خودش را برخواهد انگیخت و به آنها توهین خواهد کرد، زیرا این مردم نمی‌توانند او را دوست داشته باشند و موجبات پیروزی او را فراهم کنند. ولی خود دشمنانش باید قبول کنند که او انسان بزرگی است. این گروه از مردم او را ستایش خواهند کرد و به پرهیزکاری او احترام قائل خواهند شد. سلطان خیرخواه از طرف همه مردم مورد ستایش قرار خواهد گرفت، در حالی که محبوب همه مردم نخواهد بود. وسعت و عظمت عشق محدودتر از عظمت و وسعت ستایش است. هر انسانی آنچه را، بهر ترتیبی، متعلق به اوست، آنچه را ملک شخصی اوست، دوست دارد. پرستش یا ستایش، بدون ملاحظه شخص، به طرف بالاترین حدّ فضیلت

پیش می‌روند. عشق، برعکس ستایش، تقرّب و نزدیکی هدف خود را اقتضا و ایجاب می‌کند. وسعت عشق نه تنها در مکان، بلکه — هرچند که سیمونید با ظرافت خاصی از اشاره به آن خودداری می‌کند — در زمان هم محدود است. یک انسان ممکن است مدت زیادی بعد از مرگش مورد ستایش قرار گیرد، در حالی که محبوبیتش در نزد آنهایی که او را می‌شناسند، پایان خواهد پذیرفت. میل «شهرت تسکین‌ناپذیر»، برخلاف میل عشق، به انسان امکان می‌دهد خود را از محظورات آنی و فی‌المجلس برهاند. سلطان خیرخواه احترام افراد را جلب می‌کند تا مورد ستایش همه مردم باشد، در حالی که اصولاً مورد محبت تمام افراد زیر دست خود می‌باشد. محدودیت‌های عشق طبعاً با مرزهای جامعه سیاسی برخورد می‌کند، در حالی که ستایش به خاطر پرهیزکاری انسانی حدّ و مرزی نمی‌شناسد. سلطان خیرخواه محبوب کسانی است که به آنها خوبی می‌کند یا به نسبت خوبی‌ها یا خدمات آنها، به درد آنها می‌خورد، در حالی که مورد ستایش کسانی است که بیشترین بدی را در حق آنها کرده، و مسلماً مورد ستایش تعداد زیادی از افرادی است که هیچ خوبی در حق آنها نکرده و هیچ خدمتی برای آنها انجام نداده است. به نظر می‌رسد که ستایش کمتر از عشق مورد توجه و علاقه بوده باشد. آنهایی که سلطان خیرخواه ستایش می‌کنند و در عین حال دوستش دارند، الزاماً بین فرد خیرخواه خودشان و انسان بسیار بافضیلت تفاوتی قائل نمی‌شوند، ولی آنها که او را ستایش می‌کنند بدون آنکه دوستش داشته باشند — مثلاً شهرها و جامعه‌های دشمن — تحت تأثیر خطای عامیانه‌ای که خیرخواه خود را انسان بسیار بافضیلتی تلقی می‌کند، قرار نمی‌گیرند. ستایش دقیقاً برتر از عشق است همانطوریکه انسان بسیار بافضیلت برتر از چنین فرد خیرخواهی است. به عبارت دیگر، عشق در خارج از خود، برخلاف ستایش نمی‌تواند به چیزی مربوط باشد؛ اگر ستایش مستلزم خدماتی نیست که از طرف فرد ممدوح نسبت

به مدّاح خودش انجام شده، این سؤال مطرح می‌شود آیا فرد مدّاح از طرف فرد ممدوح مستوجب خدمات مخصوصی است. جواب این سؤال به طور روشن و مثبت از طرف هیرون، و به طور ضمنی و منفی از طرف سیمونید، داده شده است. هیرون در مورد آنچه به سلطان مربوط است حق دارد: سلطان جز در نتیجه انجام خدماتی برای افراد خود ستایش تمام مردم را به خود جلب نمی‌کند. سیمونید در مورد آنچه مربوط به حکیم است حق دارد: حکیم، به نسبت خدماتی که برای دیگران انجام می‌دهد مورد ستایش قرار نمی‌گیرد، بلکه فقط به خاطر خود حکیم، فی‌نفسه، مورد ستایش قرار می‌گیرد. برای اینکه کسی مثل یک انسان بسیار شایسته‌ای مورد ستایش باشد لزومی ندارد خیرخواه باشد. به عبارت بهتر، کار مخصوص سلطان خیرخواه بودن است؛ سلطان ذاتاً خیرخواه است. کار مخصوص حکیم فهمیدن است؛ حکیم جز به صورت تصادفی خیرخواه نیست. حکیم، تا آنجا که از لحاظ انسانی امکان دارد، نیازی به کسی ندارد؛ ستایشی که حکیم جلب می‌کند اساساً نوعی باج و خراجی است که به خاطر تکمیل آن پرداخته می‌شود و نه پاداشی به خاطر انجام یک خدمت. میل تحسین و ستایش، ممتاز و جدا از میل عشق، اساس طبیعی تسلط میل به تکامل خودش می‌باشد. این همان است که گزنفون ضمن معرفتی سیمونید به عنوان فردی که به لذایذ میز غذاخوری علاقمند است، با ظرافت و مهارت خاصی نشان می‌دهد، در حالی که هیرون به نظر می‌رسد که به لذایذ جنسی علاقمند باشد. برخورداری از خوشی و لذت غذا، برخلاف برخورداری از خوشی لذایذ جنسی، مستلزم حضور یک فرد انسانی دیگری نمی‌باشد.

وظیفه مخصوص حکیم به یک جامعه سیاسی خاصی مربوط نیست: حکیم می‌تواند مثل هرکس دیگری زندگی کند. از طرف دیگر، وظیفه مخصوص سلطان خوشبخت کردن جامعه سیاسی خاصی است که رئیس آن

می‌باشد. هر جامعه و شهری اصولاً دشمن بالقوه سایر شهرها و جامعه‌ها است. بنابراین، بدون توجه به جنگ، دشمنان و متحدین، نمی‌توان وظیفه سلطان را تعریف کرد. شهر و جامعه و سلطان آن، به متحدین احتیاج دارند، در حالی که حکیم نیازی به آنها ندارد. تمایلات مخصوص طبیعی به این وظایف خاص مربوط می‌شوند. سلطان مادرزادی، برخلاف حکیم مادرزادی، باید طبیعتی جنگی داشته باشد. هیرون اظهار می‌کند که صلح خیر بزرگی است و جنگ شرّ بزرگ به شمار می‌رود. با این حال، این عقیده را تماماً و به سادگی قبول نمی‌کند، زیرا عمیقاً احساس می‌کند که جنگ لذا بد بزرگی ایجاد می‌کند. وقتی که هیرون لذا بد بزرگی را بر می‌شمارد که شهروندان و همشهریان عادی در جنگ به دست می‌آورند، لذتی را که این افراد از کشتن دشمنان خود می‌برند در درجه اول اهمیت قرار می‌دهد. هیرون با تأسف اظهار می‌کند که مستبد نمی‌تواند از این لذت بزرگ برخوردار باشد یا لااقل، نمی‌تواند آشکارا آن را ابراز کند و به این عمل برجسته بی‌بالد و خودستایی کند. سیمونید برای جنگ یا قدرت کشتن لذتی قائل نمی‌شود. تنها چیزی که به نفع جنگ بیان می‌کند این است که هیرون نتیجه و اثر نامطلوب در مورد اشتها و خواب را، از ترسی که فکر و مغز مردم را قبل از جنگ پر می‌کند، خیلی مبالغه‌آمیز می‌داند. آنچه سیمونید، به عنوان بزرگ‌ترین و عظیم‌ترین هدف جنگ توجیه می‌کند پیروزی در جنگ فی‌نفسه نیست بلکه خوشبختی شهر و جامعه است. اظهار نظر هیرون درباره صلح و جنگ، بدون شک، به منظور جلب نظر ما به رابطه تنگاتنگ خاصی است که بین استبداد و جنگ وجود دارد. ولی اگر این قسمت از کتاب با آنچه گزنفون درباره کوروش شاه به ما می‌گوید مقایسه شود روشن است که گزنفون نوعی ددمنشی و سبعیت را به عنوان عنصر اساسی سلطان بزرگ، به طور کلی، در نظر می‌گرفت. اختلاف بین مستبد و سلطانی که مستبد نیست، در نهایت تنها اختلاف ساده نیست بلکه — در مورد مستبد — در

واقع چیزی است که بعضی عناصر ویژگی سلطان در مورد سلطان غیر مستبد بیشتر رشد یافته یا به آن اندازه جنبه پنهانی و ریاکارانه ندارد. همچنین الزاماً درست نیست که لذتی که سلطان از ناراحتی دشمنان احساس می‌کند از میل او به محبوبیت در میان دوستان برتر و قوی‌تر باشد. برای جلوگیری از اطالة کلام درباره این که هیرون در روابط جنسی خود احساس لذت بیشتری می‌کرد، مجادلاتی بود که روابط جنسی بطور کلی ایجاد می‌کرد و ظاهراً، «برخلاف میل و اراده طرفین آنها را دشمن تلقی می‌کنند»، این لذت را به سایر لذایذ ترجیح می‌داد. به عقیده وی مستبد مجبور است برده‌ها را آزاد کند، ولی می‌خواهد آنها را که آزاد هستند تا حد بردگی تحقیر کند. اگر مستبد می‌توانست امیال و خواسته‌های خود را ارضا کند، همه کس برده او می‌شد. سیمونید خود را به این مسأله محدود کرده بود اعلام کند این‌که مستبدین مستعدترین افراد هستند، به این معنی است که در بد رفتاری در حق دشمنان و کمک به دوستان آنها مستعدترین افراد می‌باشند. وقتی که سیمونید به این اظهار نظر می‌پردازد، هیرون خیلی بیشتر از همیشه در مورد «بدر رفتاری با دشمنان» اصرار می‌کند تا در مورد «کمک به دوستان»؛ وقتی در این مورد بحث می‌کند توضیح می‌دهد که سیمونید در کمک و استمداد دوستانش نفع شخصی دارد ولی نه در بد رفتاری با دشمنانش». سیمونید به راحتی می‌تواند خود را یار و مددکار دوستان خود معرفی کند و نه بدخواه دشمنان خود. از آنجا که «حکیم»، به صورتی که برای سلطان مطرح است، نیازی به مردم ندارد، رفتار نسبت به آنها بدون توقع خاص می‌باشد و بنابراین نمی‌تواند رفتار خود را به بدخواهی یا کینه و نفرت تغییر دهد. به عبارت دیگر، فقط «حکیم» قادر است، به معنی اخص و اعلائی کلمه، قضاوت کند و صداقت داشته باشد و با عدالت رفتار کند. اگر هیرون بین حکیم و مرد صدیق تفاوت قائل می‌شود، منظورش این است که مرد صدیق و اهل صداقت همان سلطان خوب است.

بنابراین، باید فرض کرد که منظور هیرون از صداقت، صداقت سیاسی است یعنی صدافتی که در عمل به صورت استمداد به دوستان و بدرفتاری با دشمنان متجلی و ظاهر می شود. اگر سقراط معتقد است که «حکیم» فردی است صدیق، منظورش از صداقت، صدافتی است ماورای صداقت سیاسی، یعنی صدافتی که با بدرفتاری با هرکسی غیرقابل مقایسه است. بالاترین شکل صداقت، حمایت از آنهایی است که از بالاترین استعدادی که از نظر انسانی امکان پذیر است برخوردار می باشند.

لذت و فضیلت

کتاب «هیرون» تقریباً به پیشنهاد این نظریه منجر می‌شود که استبداد ممکن است کاملاً ایده‌آل باشد، ولی با این بیان شروع می‌کند که استبداد اساساً ایده‌آل نیست. مستبد در جهت نفی چیزی که درست و عالی، یا فضیلت است، در دفاع از آنچه مطلوب است در نظر گرفته شده، یا از آنجا که فضیلت نوعی خیر انسانی است، در جهت نفی خیر در برابر چیزی که مطلوب می‌باشد مفروض و منظور شده است. این عقیده مبتنی بر مقدمه‌ای کلی است که امر خیر و امر مطلوب اساساً باهم فرق دارند، تا آنجا که انتخاب بین آنها باید باتوجه به ملاحظات مربوط به خیر انجام شود و نه باتوجه به ملاحظات مربوط به امر مطلوب.

نظریه‌ای که می‌گوید استبداد اساساً ایده‌آل نیست نقطه اوج دفاع از استبداد را، که هیرون به عمل آورده، تشکیل می‌دهد. این دفاعیه مبالغه‌آمیز است؛ هیرون، بدون اعتقاد چندانی، جز ارائه مجدد تصویری که، «نجیب‌زاده»، یعنی شهروند ممتاز از مستبد، از خود نشان می‌دهد، کار دیگری نمی‌کند. ولی حتی همین امر که هیرون می‌تواند از این تصویر به منظور و هدف خود خواهانه‌ای استفاده کند، نشان می‌دهد که نظریه‌اش کاملاً غلط نمی‌باشد. گزنفون زحمت اثبات واضح و روشن این مطلب را تقبل کرده که، اگر هیرون

تا آن اندازه که به تصویر مستبد می‌پردازد که فرد نادرستی نیست، معهدا، به صورت چشمگیری خود را نسبت به فضیلت بی‌تفاوت نشان می‌دهد. هیرون در فکر ارزیابی فضیلت در بین بزرگترین خیرها یا در بین مطلوب‌ترین دست‌آوردها نمی‌باشد. بعلاوه ملاحظه می‌کند که مردان بافضیلت، یعنی فضیلت دیگران، مفید است ولی حتی فضیلت دیگران را مثل امر لذیذ در نظر نمی‌گیرد: در فکر این نیست و هیچ‌وقت در این فکر نبوده که همراهان خود را از بین مردان متقی و بافضیلت انتخاب کند. کسی که برای لذایذ جسمانی کمترین اهمیت قائل می‌شود هیرون نیست، بلکه سیمونید است؛ تنها بعد از مجاب شدن به وسیله سیمونید است که هیرون به فضیلت فرد خیرخواه مردم، با این تصور که چنین فضیلتی موجب احترام فوق‌العاده و سعادت محض می‌باشد، احترام قائل می‌شود.

سیمونید، ضمن سعی در تربیت چنین انسانی، غیر از اینکه از میل لذت خود استمداد کند چاره دیگری ندارد. برای اینکه به هیرون توصیه کند مثل یک مستبد بافضیلت حکومت کند باید به او نشان بدهد که مستبد نمی‌تواند احساس لذت کند، و خصوصاً لذتی که به طور خاص مورد علاقه هیرون می‌باشد — یعنی لذتی که در سایه محبوبیت حاصل می‌شود — مگر اینکه حتی الامکان خودش هم بافضیلت باشد. آنچه سیمونید به هیرون نشان می‌دهد، کمتر طریق فضیلت است تا طریق لذت. اگر دقیقتر حرف بزنیم سیمونید به هیرون توصیه نمی‌کند بافضیلت شود، بلکه توصیه می‌کند خودش دست به کارهای مطلوب بزند و دیگران را به انجام کارهایی وادار کند که در نتیجه آن کینه و نفرت دیگران نسبت به خود جلب می‌شود؛ توصیه می‌کند بعضی فضیلت‌ها را در افراد زیردست خود تشویق کند و با پیشنهاد پاداش به بررسی بعضی چیزها در وجود آنها پردازد؛ توصیه می‌کند محافظ خود را — ضمن استفاده از وجودش به منظور خیر افراد خود، و بطور کلی، تا می‌تواند خود را

خیرخواه شهروندان خود نشان بدهد - حفظ و نگهداری کند. پس، فرد خیرخواه شهروندان خود الزماً انسانی برجسته یا انسانی بافضیلت و با تقوایی نیست. سیمونید به هیرون توصیه نمی‌کند دست به کارها و چیزهایی نزنند که معرف انسان متقی و بافضیلت از فرد خیرخواه ساده است.

اگر کتاب «هیرون» با کتاب ایزوکرآت^۱ درباره هنر استبداد (نیکوکلس)^۲ مقایسه شود به روشنی هرچه تمامتر ملاحظه می‌شود که سهم تذکر اخلاقی، به معنی اخص کلمه، تا چه اندازه به صورت فوق‌العاده‌ای تقلیل یافته و محدود شده است. سیمونید فقط یک‌بار درباره فضیلت مستبد حرف می‌زند و هرگز هیچ‌یک از فضیلت‌های خاص، از جمله میانه‌روی، شجاعت، عدالت، حکمت و غیره را، وقتی که درباره مستبد حرف می‌زند، ارزیابی نمی‌کند. از طرف دیگر، «ایزوکرآت» دائماً نیکوکلس را برای تربیت ذهن، عمل به فضیلت، حکمت، رحم و شفقت، صداقت، ملایمت، تسلط بر نفس، میانه‌روی، ادب اجتماعی و مناعت تشویق می‌کند؛ ایزوکرآت به نیکوکلس توصیه می‌کند صلح را دوست بدارد. مرگ زیبا (افتخارآمیز) را بر زندگی تحقیرآمیز و زشت (ننگ‌آلود)، درست مثل دفاع از قانونگذاری صحیح و قضاوت‌های منصفانه ترجیح بدهد، مشاور خوب را مفیدترین و «ظالمانه»‌ترین نوع بهره‌مندی قلمداد می‌کند.

اگر بتوان گفت که سیمونید به توصیه فضیلت می‌پردازد، آن را نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان وسیله قبول می‌کند. اعمال درست و عالی و شرافتمندانه را به عنوان وسایل نیل به لذت، به مستبد توصیه می‌کند. برای انجام این عمل، لازم بود که سیمونید (یا گزنفون) بتوانند مفهوم لذت‌جویی فضیلت خود را به اثبات برسانند. بعلاوه، سیمونید آموزش خود را با تمرکز بحث روی برتری

زندگی مستبد در مقایسه با زندگی فرد عادی و محروم از نقطه نظر لذت، تدارک می‌بیند. هیرون و سیمونید ضمن بحث در این موضوع مجبورند تعدادی از موضوعات مهم را از نقطه نظر لذت بررسی کنند. کتاب «هیرون» نمی‌توانست به رشته تحریر درآید مگر به وسیله کسی که از نوعی تعبیر و تفسیر لذت‌جویی هوشمندانه زندگی انسانی برخوردار بوده باشد.

قسمت‌های اصلی این تعبیر و تفسیر به سیمونید واگذار شده که در یکی از اشعار خود گفته بود: «کدام زندگی نوع بشر، یا کدام استبداد بدون لذت، مطلوب و خواستنی است. بدون لذت، حتی حیات جاودانی و ابدی خدایان نمی‌تواند مطلوب و خواستنی باشد». درک و شناخت طرز فکر سیمونید درباره رابطه بین لذت و فضیلت مشکل است، ولی می‌توان گفت که به نظر سیمونید زندگی بافضیلت، ولی‌عاری از هر لذتی، مطلوب و خواستنی نیست. با توجه به ابیاتی که سیمونید خطاب به اسکوپاس^۱ گفته به نظر می‌رسد که این چنین در نظر گرفته می‌شود. فضیلت، اصولاً، به سرنوشت انسان بستگی دارد: هیچ‌کس در برابر موقعیت‌هایی که او را به انجام کارهای قابل تحقیر و پست وادار می‌کند درامان نیست، و توصیه می‌کند که همیشه باید شاد و خوش بود و چیزی را کاملاً نباید جدی تلقی کرد. تفریح چیزی است مطلوب، و فضیلت یا احترام و برتری چیزی فوق‌العاده جدی است. اگر شکاک کسی است که از حکمت خود برای عشق برتری استفاده می‌کند و از اعمال فریبنده‌ای استمداد می‌کند، پس سیمونید شکاک بود. رفتار او در کتاب «هیرون» با رفتاری که از سیمونید مذکور در تاریخ می‌دانیم متناقض نمی‌باشد. سیمونیدی که مورد نظر گزنفون می‌باشد یک فرد «اقتصاددان» است؛ چنین فردی آنچه را «نجیب‌زاده» به عنوان خواستنی‌ترین و مطلوب‌ترین چیزها از نقطه نظر انسان «واقعی» در

نظر می‌گیرد نفی می‌کند و قبول ندارد. چنین فردی تا می‌تواند برای «نیل به هدف‌هایش» دست به‌رکاری می‌زند، و مسئولیت شهروند را به عهده نمی‌گیرد. در حالی که درباره‌ی عالی‌ترین و زیباترین مبارزات، درباره‌ی شریفترین و ارزنده‌ترین امکانات فردی حرف می‌زند، درباره‌ی برخورداری از شریف‌ترین و عالی‌ترین یا مجلّل‌ترین چیزها (فضیلت، عدالت و برتری) صحبت نمی‌کند. این فرد بزرگترین احترام خود را، نه برای فضیلت، بلکه به خوشبختی و سعادت و مخصوصاً احترامی تخصیص می‌دهد که حسّ حسادت را زایل نمی‌کند. خصوصیت فوق‌العاده تعجب‌آور غیر اخلاقی آموزش مستبدانه، که در قسمت دوم کتاب «هیرون» به اندازه‌ی نقطه‌نظر طرفداران مکتب لذّت توضیح داده شده — که در قسمت اول کتاب آمده — کاملاً با خصوصیت سیمونید مطابقت دارد.

سیمونید مورد نظر گزنفون تنها به طرف لذت‌جویی جلب نشده است؛ سیمونید حتی برای دفاع از نقطه‌نظر خود درباره‌ی اهمیت لذّت از نوعی دلیل فلسفی استفاده می‌کند. آنچه سیمونید در نظریه‌ی اصلی خود درباره‌ی انواع مختلف لذّت و الم می‌گوید، توجّه خاصّ و نظری را که به این موضوع قائل است نشان می‌دهد. سیمونید تمام لذّت‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: لذایذ جسمی، لذایذ روحی و لذایذ مشترک جسمی و روحی. لذایذ جسمی را به دو قسمت فرعی تقسیم می‌کند؛ لذایذی که به یکی از اعضای خاص بستگی دارد (چشم، گوش، بینی، اعضای جنسی)، و لذایذی که کاملاً به جسم و بدن مربوطند. اگر تقسیم لذایذ روحی را به لذایذ فرعی فراموش می‌کند، بدون شک تنها به این دلیل نیست که می‌خواهد در مورد لذایذ جسمی اصرار و پافشاری کند تا خود را نسبت به این لذایذ مثل فرد غیرحرفه‌ای معرفی کند. ممکن است که این امر به دلایل نظری بوده باشد که معتقد است، همانطوری که جسم به قسمت‌های مختلف تقسیم می‌شود، این حالت در مورد روح صدق نمی‌کند و قسمت‌هایی برای آن قائل نیست، و اینکه لذایذ مشترک بین انسان و

حیوان اساسی ترند، و بنابراین، از بعضی نقطه نظرهای نظری، در مقام مقایسه با لذایدی که مخصوص افراد انسانی است مهم‌ترند. سیمونید توضیح می‌دهد که تمام لذاید و تمام آلام، از هر نوعی که باشند، مستلزم نوعی شناخت، یعنی عمل تشخیص یا قضاوت، نوعی ادراک قوای حسی یا فکر می‌باشد. سیمونید بین معرفت و شناختی که هر نوع لذت یا هر نوع الم اقتضا می‌کند و شناخت یا ادراک لذت یا الم ما تفاوت قائل است. سیمونید تعیین این مطلب را که وقتی به احساس لذاید و آلام مخصوص خود می‌پردازیم، به جز مشاهده لذت و الم دیگران کاری نمی‌کنیم، بی‌اهمیت تلقی نمی‌کند. ممکن است که سیمونید به نوعی امتیاز و تفاوت بین حالات مختلف انسانی از لحاظ لذاید و ادراکات اشاره کند. وقتی که به لذت حاصل از خواب اشاره می‌کند منظورش محدود به این امر نیست که خواب بدون شک مطلوب است؛ به علاوه این سؤال نظری مربوط به دانستن این مطلب را مطرح می‌کند که چگونه و تحت چه شرایطی از خواب لذت می‌بریم. ضمن قبول اینکه نمی‌تواند به این سؤال پاسخ بگوید، توضیح می‌دهد چرا پاسخ به این سؤال مشکل است.

اگر لذت‌جویی نظریه‌ای به خاطر ما متبادر می‌کند که معتقد است امر مطلوب و خیر یکسان است، در این صورت سیمونید مورد نظر گزنفون لذت طلب نیست. سیمونید، حتی قبل از اینکه به ارزیابی امر مطلوب پردازد، در آغاز کار، به تعریف «بهترین» معرفت می‌پردازد و نظرش از این تعریف طبیعتاً تعریف «مطلوب‌ترین» معرفت‌ها نمی‌باشد. وقتی که انواع مختلف لذت را برمی‌شمرد توضیح می‌دهد که امر مطلوب و خیر را اساساً متفاوت با یکدیگر تلقی می‌کند: هر امر خوب و هم امر بدی گاهی مطلوب و گاهی نامطلوب هستند. سیمونید، بطور ضمنی هم نمی‌گوید که چگونه رابطه بین امر مطلوب و خیر را استنباط می‌کند. به منظور توجیه آنچه سیمونید در این مورد فکر می‌کند، باید توجه مخصوصی به اصل غیرلذت‌جویی — امتیازی که

سیمونید با اصرار تمام در مورد «مردم (عادی)» و «مردم (حقیقی)» قائل است — داشته باشیم. در وهلهٔ اول، به نظر می‌رسد که سیمونید در مورد «مردم عادی» بین لذایذی که متناسب با طبیعت انسانی است و لذایذی که مخالف با طبیعت انسانی است تفاوت قائل است. لذایذی که مرجح یا خوب هستند، لذایذی می‌باشند که با طبیعت انسانی مطابقت و مناسبت دارند. بنابراین، اصل غیر لذت‌جویی امتیاز سیمونید، «آنچه با طبیعت انسانی سازگار است» می‌باشد. پس، مردم عادی می‌توانند به اندازهٔ مردم واقعی احساس لذت کنند؛ با این حال، این افراد باید بیش از افراد گروه اول ارزش و اعتبار داشته باشند. بنابراین، می‌توانیم، به صورت دقیق‌تری، اصل غیر لذت‌جویی امتیاز سیمونید را با تشبیه آن به «آنچه با طبیعت مردم واقعی سازگار است» تعریف کنیم. با ملاحظه اینکه سیمونید احترام را بیش از هر چیزی، و مطلوب‌ترین چیز از نظر مردم واقعی و نه از نظر افراد انسانی، عادی ستایش می‌کند، در نهایت می‌توانیم بگوییم که اصل نهایی و کامل، یعنی اصلی که سیمونید در کتاب «هیرون» از آن استفاده می‌کند، عبارت از لذتی است که با طبیعت مردم واقعی سازگار است. آنچه سیمونید بیش از همه تمجید می‌کند مسلماً مطلوب است، ولی تنها لذت برای تعریف آن کافی نیست؛ چیزی است که از بعضی نقطه‌نظرها مطلوب است، و این نقطه‌نظر با توجه به لذت تعیین نشده بلکه با توجه به سلسله مراتب موجودات تعیین شده است. بنابراین سیمونید، مگر از این لحاظ که با اظهارنظریه خاصی و نفی نظریه دیگری، معتقد است ملاحظات لذت برای یک انتخاب درست مناسبت ندارند: هدف مناسبی که به طرف آن باید رفت، یا برحسب آن باید قضاوت کرد، باید هدفی فی‌نفسه مطلوب باشد. این نقطه‌نظر باید نقطه‌نظر سیمونید مذکور باشد همان‌طوری که اشعارش دربارهٔ لذت، که قبلاً اشاره شد، نشان می‌دهند. می‌توانیم همین نظریه را به هیرون گزنفون — که اختلاف بین امر خیر و امر مطلوب را قبول دارد و دوستی را بیش

از هر چیزی تمجید می‌کند، زیرا در عین حال چیزی خیلی خوب و خیلی مطلوب است — نسبت بدهیم.

همین لذت‌جویی مختصر است که نظر سیمونید و هیرون را، آنجا که به بررسی تعدادی از موضوعات قابل ارزیابی و قابل توجه می‌پردازند، جلب می‌کند. این بررسی به نتیجه‌ای که هیرون بیان کرده منتهی می‌شود و برحسب آن ارزش دوستی بیشتر از جامعه، میهن و میهن‌دوستی است. دوستی، یعنی محبوب اقلیت مردم بودن، که قلباً شناخته شده هستند (نزدیک‌ترین اقوام و خویشاوندان و همکاران)، تنها «خیر و ثروت بزرگی» نیست، بلکه «خیلی مطلوب» هم می‌باشد. دوستی، ثروت و خیر بسیار بزرگی است زیرا اساساً مطلوب می‌باشد. اعتماد، یعنی اعتماد داشتن به دیگران، «خیر و ثروت بزرگی» است. این امر خیر و ثروت خیلی بزرگی نیست، زیرا به اندازه شرط لازم و کافی روابط اساساً مطلوب امر مطلوبی نیست. انسانی که به او اعتماد می‌کنیم با این حال یک دوست نیست. یک خدمتگزار یا محافظ باید قابل اعتماد باشد، ولی هیچ دلیلی نیست که دوست باشد. هرچند که اعتماد، در اصل، مطلوب نباشد خیلی بالذات نزدیک است. هیرون در جریان بحث دربارهٔ اعتماد سه بار به لذت اشاره می‌کند و آن را ارزیابی می‌نماید. از طرف دیگر، در قسمت بعدی، و آنجا که دربارهٔ «وطن» بحث می‌کند، یک بار هم از لذت نام نمی‌برد. نه تنها «وطن»، طبعاً مطلوب نیست، بلکه هیچ نقطه اشتراکی با لذت ندارد. «وطن ارزش زیادی دارد» به این دلیل هموطنان در برابر مرگ، بدون دریافت مزد، از یکدیگر دفاع می‌کنند و به این ترتیب وطن به هر شهروندی امکان زندگی در امتیث را فراهم می‌کند. اگر وطن «ارزش زیادی» دارد، به این دلیل است که می‌توان در آن با آرامش خاطر و امتیث کامل زندگی کرد؛ امتیث با فارغ بودن از ترسی که تمام لذات را زایل می‌کند، ملاحظه شرط لازم هر لذتی، حتی لذت بی‌اهمیت، است؛ ولی زندگی در امتیث و در حالت

مطلوب دو چیز کاملاً متفاوتی هستند. به عبارت صحیحتر، وطن، همانند اعتماد، شرط اصلی لذاوند عظیمی که دوستی ایجاد می‌کند، نمی‌باشد: «بیگانگان»، افرادی مثل سیمونید، می‌توانند از دوستی لذت ببرند. دوستی و اعتماد از نظر افراد انسانی، به همین صورت، خوب هستند، شهرها و جامعه‌ها خوب هستند، در درجهٔ اول، برای اینکه گفته نشود منحصرأ، برای شهروندان و سلاطین خوب هستند؛ بدون شك، شهرها و جامعه‌ها برای بیگانگان چندان خوب نیستند، و برای بردگان خیلی کمتر خوب هستند. وطن یا جامعه برای شهروندان عزیز است به این دلیل که آنها را از ترس حفظ می‌کند. معنی این کلام این نیست که وطن ترس را نابود می‌کند؛ در واقع جای نوعی ترس (ترس از دشمنان، بدخواهان و دزدان و برده‌ها) با ترس دیگری (ترس از قانون یا صاحبان قدرت و مسئولینی که احترام به قانون را در افراد ایجاد می‌کنند) می‌گیرد. وجود جامعه، برعکس دوستی و اعتماد، بدون جبر و فشار، امکان‌پذیر و شدنی نیست؛ بنابراین، فشار، اجبار یا الزام، اساساً نامطلوب است. دوستی، یعنی محبوبيت، مطلوب است، در حالی که میهن دوستی نوعی ضرورت و الزام می‌باشد. در حالی که دوستی، یعنی دوستی‌ای که هیرون تمجید می‌کند، و خیر اخلاقی یا خصوصیت عالی به شمار نمی‌رود فقط مطلوب نیست بلکه خوب هم می‌باشد: هیرون، کسی را که دوستان زیادی دارد بدون در نظر گرفتن اینکه آیا از نظر اخلاقی خوب هستند یا نه تمجید می‌کند. آنقدرها که دوستی همان محبوبيت است، ترجیح دوستی به وطن با ترجیح خود به دیگران برابر است: وقتی که هیرون دربارهٔ دوستی حرف می‌زند، دربارهٔ معامله به مثلی که به طور ضمنی در بحث مربوط به اعتماد و وطن اشاره می‌کند، چیزی نمی‌گوید. این امر با ترجیح لذت به وظایف انسان نسبت به دیگران برابر است.

نظریه‌ای که معتقد است دوستی ثروتی بزرگتر از وطن است از طرف

هیرون برای تأیید برتری زندگی فرد عادی به زندگی سلطان — که زندگی سیاسی فوق‌العاده است — ارائه شده است. ولی این نظریه برتر از یک اسلحه واقعی برای استفاده در طرح هیرون می‌باشد. سیمونید که به دلیل نیت تربیتی‌اش، می‌توانست برتری وطن را بر برتری دوستی ترجیح بدهد، نظریه هیرون را، ضمن توصیه به مستبد که وطن خود را به عنوان ملوک خود، شهروندان خود را به عنوان رفقای خود، دوستان خود را مثل فرزندان خود و پسران خود را به عنوان زندگی مخصوص خود یا روح خود تلقی کند، به طور ضمنی قبول می‌کند و می‌پذیرد. سیمونید باز هم کمتر از هیرون قادر است برای وطن، بین تمام چیزهایی که مردم به آنها دلبستگی پیدا می‌کنند، مقام و منزلت بالاتری تعیین و قائل شود. سیمونید نظریه هیرون را نه تنها «در حرف» بلکه «در عمل» قبول می‌کند. سیمونید مثل یک بیگانه زندگی می‌کند؛ زندگی مثل یک بیگانه را انتخاب و ترجیح می‌دهد. برخلاف هیرون، هرگز وطن یا جامعه را تمجید نمی‌کند. وقتی که هیرون را به تفکر دربارهٔ خیر مشترک و خوشبختی جامعه و ادار می‌کند، در این مورد اصرار دارد که این توصیه خطاب به یک مستبد یا یک سلطان باشد. کسی که محبوبیت از طرف «مردم» تماماً برایش اهمیت دارد و در نتیجه باید جامعه را دوست داشته باشد تا به این هدف نایل شود، سیمونید نیست بلکه هیرون است. سیمونید، قبل از هر چیزی، طالب ستایش اقلیتی از قضات صلاحیت‌دار می‌باشد: تعداد کمی از دوستان برای رضایت خاطر او کافی است. تکرار این مطلب که تمجید غیرارادی که سیمونید از احترام بعمل می‌آورد، منحصرأ به امتیاز کسی مربوط می‌شود که مورد احترام یا مورد ستایش قرار گرفته ندرتاً ضرورت پیدا می‌کند، و سیمونید در مورد امتیازات یا وظایفی که ممکن است برای دیگران انجام شود سکوت اختیار می‌کند.

نظریه‌ای که می‌گوید خیری مانند دوستی، که هیچ ربطی به سیاست ندارد،

بیش از جامعه ارزش دارد، نظریه شهروند عادی نبوده است. حالا باید این مسأله مورد بررسی قرار گیرد که آیا این نظریه برای یک شهروند - فیلسوف، قابل قبول بوده است؟ سقراط در مورد اینکه «وطن ارزش زیادی دارد» با هیرون موافق و هم عقیده است، زیرا وطن برای شهروندان امیتت یا حمایت فراهم می‌کند. به نظر می‌رسد که گزنفون، باتوجه به طرح «یادداشت‌ها» می‌خواهد نشان بدهد که سقراط برای فرد اهمیت بیشتری قائل بود تا برای جامعه. این امر با آنچه گزنفون بین فرد لایق و خیرخواه شهروندان خود تفاوت قائل بود مطابقت دارد. خود گزنفون از همراهی با کوروش، دشمن دیرینه آتن در تاخت و تاز و لشکرکشی علیه برادرش، به اتکای وعده پروگزن^۱، دوست دیرینه‌ای که دوستی کوروش را نسبت به او تضمین می‌کرد، به شرط قبول آمدنش مخالف بود. پروگزن، شاگرد گورگیاس، کسی که مسکن ثابتی در هیچ شهری نداشت، علناً تأیید می‌کرد که کوروش را به وطنش ترجیح می‌دهد. گزنفون تا آن اندازه که می‌توانست نظریه ترجیح دوستی کوروش به وطنش را نپذیرد به روشنی بیان نمی‌کند، ولی آنچه مسلم است این است که از اظهار نظر پروگزن شگفت‌زده نشد، و رفتارش را به صورتی ترتیب داد که گویی با احساسات پروگزن موافق است. سقراط درباره دوستی کوروش و گزنفون شک داشت؛ به گزنفون توصیه کرد به جواب هاتف غیبی آپولون^۲ در مورد این مسافرت مراجعه کند، ولی گزنفون آنچنان نسبت به ملحق شدن به کوروش یا ترک وطنش بی‌حوصله بود که تصمیم گرفت بلافاصله دعوت پروگزن را بپذیرد، و حتی بعد از شکست لشکرکشی کوروش، هیچ عجله‌ای برای مراجعت به وطنش نشان نداد، هرچند که هنوز هم تبعید نشده بود. اگر همراهان وی با شدت هرچه تمامتر اعتراض نکرده بودند، «در یک محل

لم یزرع» شهری بنیانگذاری می‌کرد؛ کسی که فکر می‌کرد باید برای یونان بیش از هر چیزی اهمیت قائل شد گزنفون نبود بلکه رقبای او بودند که چنین فکری در سر می‌پروراندند. بعدها، از همراهی با آژه زیلاس در لشکرکشی علیه آتن متحدینش، لشکرکشی‌ای که با جنگ کورونه^۱ پایان یافت، شک و تردیدی به خود راه نداد.

برای اینکه تحت تأثیر نفرت کورکورانه‌ای قرار نگیریم، باید سعی کنیم آنچه را می‌توانیم محدودیت تئوری و نظری را که گزنفون در سایه آموزش سیاسی خود عموماً، و آموزش کتاب «هیرون» خصوصاً، از وطن و یا جامعه، به عمل می‌آورد، درک کنیم. اگر حکمت یا فضیلت خیر برتر است، آنچه می‌تواند مدعی صداقت یک فرد خیر باشد، وطن نیست، بلکه جامعه بافضیلت یا بهترین سیستم سیاسی است. اگر چنین فردی باید بین یک وطن آشفته و فاسد و جامعه بیگانه کاملاً مترقی یکی را انتخاب کند، انتخاب و کشش او به طرف جامعه بیگانه ممکن است موجه شود. دلیل این که چنین فردی انسان خوبی است، دقیقاً این است که شهروند خوب یک سیاستمدار بد نخواهد بود؛ وقتی به انتخاب اسب دست می‌زنند، به دنبال بهترین اسب‌ها می‌روند نه به دنبال آنهایی که در کشور به دنیا آمده‌اند؛ به همین ترتیب، حکیم عمومی تنها از شهروندان خود استمداد نخواهد کرد تا آنها را در آرتش خود استخدام کند، بلکه از هر فرد قابل و لایقی استمداد خواهد کرد که با فضیلت ملحوظ شده است. با این فکر و تصور است که خود گزنفون، بزرگترین اثر خود را وقف به حد کمال رساندن فتوحات «بربر» کوروش کرد.

دلیلی که با استناد به آن چنین جامعه‌ای نمی‌تواند مدعی عمیق‌ترین وابستگی انسان باشد، در آموزش «مستبدانه» گزنفون آمده است. قبلاً گفته ایم

که، با توجه به این آموزش، استبداد خیرخواهانه از لحاظ تئوری برتر و از لحاظ عملی فروتر از قدرت قانون و حکومت قانونی است. ولی به این ترتیب می‌توانستیم تصوّر غلطی را به گزنفون نسبت بدهیم که به استناد آن تصوّر یک آموزش سیاسی ممکن است «طبیعتاً و از لحاظ سیاسی غلط باشد... در حالی که از لحاظ متافیزیک درست است». ولی باید قبول کرد که شاگرد سقراط می‌بایستی معمولاً قبول داشته باشد که هیچ چیزی که از لحاظ عملی غلط باشد نمی‌تواند از لحاظ نظری درست باشد. بنابراین اگر گزنفون از این عقیده، که استبداد خیرخواهانه برتر از قدرت قانون و حکومت قانونی است، به‌طور جدّی دفاع نکرده، پس چرا آن را پیشنهاد و توصیه کرده است؟ جواب این است که هدف آموزش «مستبدانه» حلّ مسأله بهترین سیستم سیاسی نیست بلکه روشن کردن طبیعت امور سیاسی است. قضیه «تئوری» در تأیید استبداد خیرخواهانه، برای توجیه اهمیت قضیه‌ای که از لحاظ نظری و عملی حقیقی تلقی شده، که قدرت قانون و حکومت قانونی را تسهیل می‌کند، امری ضروری و غیرقابل اجتناب است. قضیه «تئوری» اصطلاح تعجب‌انگیزتری از مسأله یا جنبه معنایی قانون و مشروعیت به شمار می‌رود: صداقت قانونی صداقتی ناقص و کم و بیش کور است، و حکومت قانونی الزاماً «حکومت خوبی» نیست؛ تقریباً مسلم است که چنین حکومتی حکومت افراد «حکیم» نخواهد بود. قانون و مشروعیت اگر از بالاترین نقطه نظر، یعنی از نقطه نظر حکمت، در نظر گرفته شود مسائل معماً گونه هستند. به همان اندازه که جامعه مجتمعی است که قانون همبستگی آن را حفظ می‌کند، و حتّی قانون آن را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند تا این درجه ذهنی و اخلاقی برتری، که بعضی از افراد ممکن است به آن درجه نایل شوند، دسترسی پیدا کند. در نتیجه، بهترین جامعه از نظر اخلاقی و ذهنی در درجه‌ای پائین‌تر از یک فرد قرار دارد. چنین جامعه‌ای در درجه‌ای پائین‌تر از چنین فردی وجود و قرار دارد. بنابراین،

فردیت، به طوری که مفهوم واقع شده، در نهایت، همان ناشی از نظریه «جهان وطنی»^۱ گزنفون می‌باشد.

توجهی که نسبت به لذت شده است و اینکه طرز استدلال کتاب «هیرون» را مشخص می‌کند، به نوعی محدودیت ارزش فضیلت منتهی می‌شود. زیرا، در مکالمه، هیچ چیزی نشان نمی‌دهد که سیمونید فضیلت را به صورت امری اساساً مطلوب در نظر می‌گرفت. خیرخواهی یا فضیلت مستبد خوب عالی‌ترین و ارزنده‌ترین خیرها را برایش فراهم می‌کند، خیرخواهی یا فضیلت فی‌نفسه همین خیرها نیست. سیمونید تمجید فضیلت را با تمجید احترام جابجا می‌کند. با توجه به متن، معنی این امر آن نیست که تنها فضیلت قادرست به احترام منجر و منتهی شود. ولی، حتی اگر این مورد درست بود، تمجید سیمونید از احترام نشان می‌داد که آنچه اساساً مطلوب است فضیلت نیست بلکه پاداش یا نتیجه فضیلت می‌باشد.

می‌توان قبول کرد که گزنفون نگرش خود یا نگرش سقراط را نسبت به لذت طلبی – روش درک آن هرچه می‌خواهد باشد – در یک مکالمه بین سقراط و آریستپ^۲، که بیان یا ابداع کرده، نشان داده است. این مکالمه، قبل از هر چیزی به رابطه بی‌شبهه بین عشق به لذت و نفی برخورداری از زندگی سلطان مربوط می‌شود: آریستپ، عاشق لذت، تا آنجا پیش می‌رود که علز زندگی یک بیگانه را به زندگی سیاسی – به هر صورتی که باشد – ترجیح می‌دهد. نتیجه مکالمه به وسیله سقراط، که به شرح خلاصه‌ای از نامه پرودیکوس^۳ به هرکول^۴ می‌پردازد و در طی آن عواقب لذت تقریباً با هوس یکسان و مشابه تلقی شده، ارائه شده است. این نتیجه تنها در صورتی جنبه اختصاصی و مناسب به خود می‌گیرد که عقیده آریستپ به صورت محدودیت

1. Cosmopolitisme

2. Aristippe

3. Prodicus

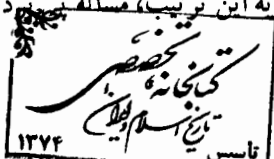
4. Hercule

ارزش چشمگیری از فضیلت در نظر گرفته شود. غیرممکن نیست که آریستپ مذکور، از بعضی لحاظ، برای گزنفون به عنوان الگویی به جای سیمونید مورد استفاده قرار گرفته باشد. بدون بحث درباره آموزش لذت جویی، آریستپ، از اولین پیروان سقراط بود که در قبال درس‌هایش دستمزد دریافت کرد، و می‌توانست با چنان مهارتی با زمان و مکان و مردم سازش کند که از نظر سیراکیوس مستبد^۱ بهترین فرد تلقی می‌شد.

مکالمه بین سقراط و آریستپ درباره نگرش گزنفون نسبت به لذت جویی هرچه باشد، اطلاعات چندانی در اختیار ما نمی‌گذارد. بعد از همه اینها، سقراط و آریستپ تقریباً فقط درباره لذت‌جویی بحث می‌کنند: خیلی به ندرت به ارزیابی لذایذی که احترام و تمجید ایجاد می‌کنند می‌پردازند. به علاوه، نتیجه‌گیری امکان رابطه‌ای که از این مکالمه به دست آمده اگر تا حدی طنزآلود نباشد، بی‌احتیاطی و گستاخی به شمار می‌رود. این امکان با توجه به این نکته مجاز است که سقراط علناً از یک نوشته پر سر و صدای پرودیکوس شکاک^۲ به عنوان وسیله تربیت اخلاقی استفاده اغراق آمیزی به عمل می‌آورد. ولی این مطلب را فراموش نکنیم که در تنها مکالمه بین سقراط و گزنفون که در آثار سقراطی گزنفون گزارش شده باشد، گزنفون خود را به عنوان دوستدار و علاقمند به بعضی لذایذ جسمانی معرفی می‌کند و همچنین سقراط او را خیلی شدیدتر و جدی‌تر از آریستپ، که هرگز چنین کاری نکرده، مورد سرزنش قرار داد. وانگهی این امر تعجب‌آور نیست، زیرا وقتی که گزنفون تکرار لذت جسمانی را تمجید می‌کند خیلی روشتر از آریستپ است. گزنفون به منظور نیل به اعمالی که شاید ابهام چندانی نداشته باشند، نه پیش از سیمونید مورد نظرش، فقط این امر را تأیید می‌کند که فضیلت ارزنده‌ترین خیر و ثروت

است؛ گزرنفون نشان می‌دهد که فضیلت به خیرها و ثروت‌های بیرونی بستگی دارد و، بدون آنکه فی‌نفسه هدفی ایجاد کند، باید برای کسب لذت، ثروت و احترامات مورد استفاده قرار گیرد.

در نظر اول استناد و انتساب چنین نظری به سقراط کاملاً غلط نیست. یکی از مورّخین عالیمقام آن را نه تنها به سقراط مورد نظر گزرنفون، بلکه به سقراط مورد نظر افلاطون نسبت داد. «از یک طرف، عقل سلیم و حکمت عملی وسیعی که دارد او به او می‌فهمانند که باید در اینجا یک اصل عمل برتر از امر مطلوب یا لذت مستقیم وجود داشته باشد؛ از طرف دیگر وقتی که سقراط سعی می‌کند این اصل را خودش تبیین کند، نمی‌تواند آن را از امر مفید تشخیص بدهد، خود امر مفید اساساً با امر مطلوب تفاوتی ندارد.» ولی این کافی نیست؛ باید قبول کرد که آموزش سقراط با نوعی تناقض اساسی مواجه شده است. «سقراط عمل به انواع مختلف فضیلت را به دلیل امتیازاتی که دارد توصیه می‌کند، ولی خودش هرگز از آن استفاده نمی‌کند و لذت نمی‌برد». آیا سقراط که با شدت هرچه تمامتر در مورد رابطه اجتناب‌ناپذیر بین رفتار و گفتار اصرار می‌ورزید، آنچه را «با رفتار خود» نشان می‌داد، از ارائه و انجام آن «با خطابه» کاملاً عاجز و شکست خورده بود؟ برای حلّ این تناقض کافی است تفاوتی را که سقراط مورد نظر گزرنفون با سکوت و به طور ضمنی، و سقراط مورد نظر افلاطون به طور روشن، بین دو نوع فضیلت یا دو شیوه زندگی «نجیب‌زاده»، قائل می‌شود - یعنی بین فضیلت سیاسی که اهداف آن ثروت و احترام است، و فضیلت حقیقی که همانند حکمت است و نیازی به دیگری ندارد - در اینجا نیز قائل شد و به خاطر آورد که سقراط گاهی چنین نشان می‌دهد که فراموش می‌کند فضیلت حقیقی را با روش عادی بیان کند، و سعی می‌کرد مباحث خود را تا می‌توانست به جاهای دورتری سوق دهد؛ (از میان عقاید مورد قبول مردم). به این ترتیب، مسأله بی‌پایان بودن به نگرش سقراط نسبت به لذت جویی به



این مطلب برمی‌گردد که آیا حکمت، خیر مطلق و عالی، اساساً امر مطلوبی است. اگر بتوانیم در این مورد نظر گزنفون را قبول کنیم، سقراط جواب او را در آخرین مکالمه خود داده است. لذت عالی، آنقدرها هم از حکمت یا خود فضیلت حقیقی ناشی نمی‌شود بلکه حاصل آگاهی نسبت به ترقیات و پیشرفت‌های خود به طرف حکمت یا فضیلت می‌باشد. به این ترتیب، سقراط، در نهایت، جای هیچ شک و تردیدی در مورد اختلاف اساسی بین امر خیر و امر مطلوب باقی نمی‌گذارد. هیچ کسی نمی‌تواند واقعاً حکیم باشد؛ بنابراین، آنچه برای انسان جنبه خیر مطلق و عالی دارد حکمت نیست بلکه پیشرفت به طرف حکمت است. حکمت نمی‌تواند ذاتاً از خشنودی جدا باشد؛ بنابراین، پیشرفت به طرف حکمت با آگاهی و معرفت نسبت به این پیشرفت همراه خواهد بود. این مجموعه - پیشرفت و معرفت نسبت به آن - در عین حال بهترین و مطلوب‌ترین حالتی است که کسی می‌تواند احساس کند. در این معنی است که خیر مطلق و عالی اساساً امر مطلوبی است. در مورد نظریه‌ای که می‌گوید آنچه که باید به تمام چیزهای دیگر ترجیح داده شود باید اساساً امر مطلوبی باشد، بین سیمونید مذکور، و در حقیقت سیمونید مورد نظر گزنفون و سقراط مورد نظر گزنفون، و نه با سقراط مورد نظر افلاطون، هیچ تفاوت و اختلافی وجود ندارد. ولی این تمام مطلب نیست. حتی بین سیمونید مورد نظر گزنفون و سقراط مورد نظرش درباره موضوع لذت عالی توافق مهمی وجود دارد. زیرا احساس مطلوب پیشرفتی که در حکمت یا در فضیلت صورت می‌گیرد غیر از رضایت خاطر منطقی و متناسب شخص خود، و حتی تحسین و تمجید خود شخص، چیز دیگری است؟ اختلاف بین سقراط و سیمونید، به این ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که سقراط هیچ علاقه‌ای به اینکه مورد تمجید یا ستایش دیگران قرار بگیرد ندارد، در حالی که سیمونید علاقه خاصی نسبت به این مطلب دارد. به منظور برگرداندن

این اختلاف به حدود منطقی و درست خود، جا دارد یادآوری شود که استدلال سیمونید درباره تمجید یا درباره احترام باید به منظور یک هدف تربیتی به کار برده شود. پس، کتاب «هیرون» کاملترین وجه تفکر گزنفون در مورد رابطه بین لذت و فضیلت را در اختیار ما نمی‌گذارد. ولی تنها اثر گزنفون است که استحقاق دارد، و به طور خاصی پیشنهاد می‌کند، مسأله این ارتباط را با کاملترین شکلی مطرح کند، یعنی معلوم کند آیا مقتضیات فضیلت نمی‌تواند کاملاً جای میل به لذت را بگیرد یا اگر هدف آن لذت مطلق و عالی است به این میل برگردد.

فضیلت و قانون

گزنفون بعد از توصیه به حکومت‌های دموکراتیک آتن، که چگونه می‌توانند از زیربار جبر و الزامی شانه خالی کنند که آنان را ناچار می‌سازد دست به اعمال نادرستی بزنند، به آنها گوشزد می‌کند که عقاید و نظریاتش، مثل همه توصیه‌ها و دستورالعمل‌های انسانی، حدودی دارند توصیه دیگری می‌کند که از خدایان دودون^۱ و دلف^۲ بخواهند و پرسند که آیا تحولاتی که پیشنهاد کرده، از هم‌اکنون و نیز در آینده، سودمند بوده و خواهد بود. با این حال، تأیید الهی نظریات او بازهم کافی نخواهد بود؛ در صورتی که خدایان پیشنهادات گزنفون را تأیید کنند به مردم آتن توصیه نهایی می‌کند از آنها بپرسند که این مردم به پای کدامیک از خدایان باید قربانی کنند تا شاهد موفقیت را در آغوش بگیرند. به نظر می‌رسد که تأیید الهی به منظور یک عمل سیاسی مفید امری اجتناب‌ناپذیر بود. کسی که می‌خواهد کتاب «هیرون» را تفسیر کند، باید نسبت به این تذکرات، به دلیل جایگاهی که در کتاب گزنفون اشغال کرده‌اند، دقیق باشد زیرا تذکرات مزبور در آخر کتاب رهنوس^۳ مطرح شده است. مع‌هذا، معنی این تذکرات هیچ خواننده کتاب گزنفون را نمی‌تواند

1. Dodone

2. Delphes

3. Revenus

غافلگیر کند: در تمام آثار و نوشته‌های گزنفون، آنجا که به نام شخص خودش یا به نام سقراط حرف می‌زند، احساسات پرهیزکارانه‌ای با کم و بیش زور و اجبار توجیه و تبیین می‌شوند.

یکی از شگفت‌انگیزترین گفتارهای کتاب «هیرون»، یعنی تنها اثر گزنفون، که هرگز در آن به صورت شخص اول حرف نمی‌زند، عبارت از سکوت کاملی است که در مورد فضیلت رعایت می‌کند. سیمونید هرگز به آن اشاره نمی‌کند. درباره‌ی مناسب درخواست از خدایان که آیا نظریاتی که درباره‌ی بهبود و اصلاح قدرت مستبدانه ابراز می‌کند مفید هستند، یک کلمه هم به زبان نمی‌آورد. همچنین ضرورت همکاری و تأیید الهی را به هیرون یادآوری نمی‌کند. به هیچ ترتیب و طریقه‌ای هیرون را تشویق نمی‌کند نسبت به خدایان احترامی قائل شود و آداب و مراسم پرستش را انجام دهد. خود هیرون هم در مورد فضیلت سکوت اختیار می‌کند، خصوصاً وقتی که انواع مختلف فضیلت را برمی‌شمارد و تقریباً مجبور بوده است به فضیلت اشاره کند، این کار را نمی‌کند.

می‌توان تصوّر و قبول کرد که این سکوت خود به خود، به اندازه‌ی کافی، با توجه به موضوع مورد بحث توجیه می‌شود. مستبد و، در واقع، هر سلطان مطلق‌العنانی، ممکن است به غضب احترامی که تنها به خدایان تعلق دارد متهم شود. با این حال، کتاب «هیرون» نه تنها بررسی شیوه زندگی عادی مستبدین را در نظر می‌گیرد، بلکه بیشتر به دانستن این مطلب می‌پردازد که چگونه استبداد ممکن است دوام یابد یا، در واقع، اصلاح شود. اگر در این مورد بتوانیم نظر ارسطو را قبول کنیم که فضیلت بیشتر برای دوام و اصلاح حکومت مستبدانه ضرورت دارد تا برای نگهداری و اصلاح هر نوع سیستم سیاسی دیگر، می‌توانیم سعی کنیم همین نظر را به گزنفون نسبت دهیم، زیرا گزنفون یادآوری می‌کند که رژیم کوروش به همان نسبتی که رژیم مطلق‌تری شد،

پرهیزکارتر هم شد. ولی کوروش به معنی اخصّ کلمه یک مستبدّ نیست. به عقیده گزنفون، استبداد، در هر حال، قدرتی است بی قانون، و به عقیده سقراط، پرهیزکاری و فضیلت، شناخت قوانین مربوط به خدایان می باشد. آنجا که قانون نباشد فضیلت نمی تواند وجود داشته باشد. مع هذا، همانندی فضیلت با شناخت قوانین مربوط به خدایان شامل آخرین حرف گزنفون، درباره این مطلب، نمی باشد. در تعریفی که گزنفون از سقراط به دست می دهد، در پایان می گوید که سقراط آنچنان با فضیلت و پرهیزکار بود که بدون رضایت خاطر خدایان نمی خواست کاری انجام بدهد. وقتی که گزنفون نشان می دهد چگونه سقراط فضیلت را به همراهان خود القاء می کرد، توضیح می دهد که چگونه آنها را با واداشتن به تفکر درباره خصوصیت عمدی و قصدی، در موردی که عالم و تمام جزئیات تشکیل دهنده آن نشان می دهد، به شناخت و قبول حکمت الهی و مشیت ربّانی، سوق می داد. بنابراین، به نظر می رسد که، همان طوری که گزنفون نوعی صداقت «فراقانونی» را قبول می کند، و هر چند که سقراط صداقت را با مشروعیت یکسان و همانند می داند، در عین حال نوعی فضیلت را قبول می کند که در تأمل درباره طبیعت به چشم می خورد، و الزاماً با قانون رابطه ای ندارد. فضیلت چیزی است که وجود آن با توجه به تعریفی که سقراط در این مورد ارائه می دهد بالقوه تکذیب و نفی شده است. پس نتیجه می گیریم که سکوت کتاب «هیرون» در مورد فضیلت نمی تواند با توجه به موضوع مورد بحث کاملاً توجیه شود. به منظور توجیه کامل آن، باید چارچوبی در نظر گرفت که همان چارچوب مکالمه می باشد و باید دانست کتاب «هیرون» مکالمه ای بین یک مستبدّ تربیت شده و «حکیمی» است که یک «شهروند - فیلسوف» نمی باشد.

اگر کتاب «هیرون» در مورد فضیلت سکوت اختیار می کند، درباره خدایان چنین چیزی صدق نمی کند. ولی سکوت درباره فضیلت در آنچه که درباره

خدایان می‌گویند یا نمی‌گویند منعکس می‌شود. هیرون در جمله و عبارتی که استدلال او دربارهٔ دوستی است، اصطلاحی به کار می‌برد که اصطلاح مورد استفاده ایکوماک در متنی شبیه «اقتصاد» را به خاطر می‌آورد. هیرون دربارهٔ چیزهایی حرف می‌زند که طبیعت فراهم می‌کند و قانون در عین حال به عشق تحمیل می‌کند. در حالی که هیرون از نوعی همکاری طبیعت و قانون حرف می‌زند، ایکوماک از نوعی همکاری خدا - یاخدایان - و قانون حرف می‌زند. هیرون «طبیعت» را به جای «خدا» یا «خدایان» قرار می‌دهد. سیمونید مورد نظر گزنفون هرگز این مطلب را اصلاح و تصحیح نمی‌کند. به نظر می‌رسد که این همان سیمونید است که دائماً درباره‌اش گفته شده که میل پاسخگویی به سؤال هیرون را، که از او پرسیده بود: «خدا چیست؟»، کنار گذاشته یا در نهایت از آن صرف‌نظر کرده است. درست است که هیرون و سیمونید هر دو به «خدایان» توجه دارند و به آنها اشاره می‌کنند، ولی بین آنچه دربارهٔ «طبیعت» و دربارهٔ «خدایان» می‌گویند رابطه آشکاری وجود ندارد. ممکن است آنچه هیرون و سیمونید از «خدایان» استنباط می‌کنند بیشتر تصادف باشد تا «طبیعت» یا اصلی از نوع طبیعی.

محتوای عملی اختلاف بین اظهار نظر ایکوماک و نظر هیرون در شیوه‌های مختلفی به چشم می‌خورد که به تشریح همکاری خدایان یا طبیعت با قانون، در قسمت‌های مشابهی که نقل کرده‌ایم، می‌پردازند. ایکوماک می‌گوید که نوعی نظم و ترتیبی که به وسیلهٔ خدایان ایجاد شده در عین حال به وسیلهٔ قانون مورد ستایش و تمجید قرار گرفته است. هیرون می‌گوید که انسان تحت تأثیر طبیعت نسبت به انجام بعضی کارها و یا بعضی احساساتی که قانون آنها را در عین حال مجبور می‌کند، دست می‌زند. ایکوماک که نظم و نظام طبیعی را به خدایان نسبت می‌دهد، جنبهٔ خاص قانون را به صورت تمجید، توجیه و تبیین می‌کند. هیرون که در این باره از او پیروی نمی‌کند، آن جنبهٔ خاص را به صورت امری

الزامی و جبری تبیین و توجیه می‌کند. بنابراین، شیوه استنباط و ارزیابی قانون که انسان انجام می‌دهد به شیوه ادراک و استنباط نظم و نظامی بستگی دارد که در انجام آن دخالتی نداشته و تنها مورد تأیید و تأکید قانون قرار گرفته است. اگر اهمیت نظام طبیعی تا حد اهمیت و ارزش خدایان بالا برده شود، جنبه الزامی قانون در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد. متقابلاً، چنین قانونی، بدون شک، به صورت منشأ مستقیم لذت به نظر نمی‌رسد. اگر خود انسان به ماورای نظام طبیعی نرود، اگر عالم از اصالت ملکوتی و الهی برخوردار باشد، قانون از برجستگی و شایستگی بالاتری برخوردار می‌شود. مفهومی که «تمجید» را به «خدایان» نسبت می‌دهد مفهومی از احساسات «نجیب‌زاده» است: تحسین و تمجید، برخلاف تناقض، برای هدایت «نجیب‌زاده» کافی است، و خدایان از اینکه از امتیازی برخوردار باشند لذت می‌برند. همانطوری که ملاحظه کردیم، امتیاز هیرون و سیمونید عاری از ایجاد بی‌اعتمادی و بدگمانی نمی‌باشند. از طرف دیگر، ایکوماک، که نظام طبیعی را به خدایان نسبت می‌دهد و ناشی از آنها می‌داند، و در قسمت قبلی و مورد اشاره، اثر قانون را مثل نوعی تحسین و تمجید تعریف می‌کند، به اعلی درجه «نجیب‌زاده» است. در مورد نگرش «شهروند - فیلسوف» سقراط باید گفت که این نگرش نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد مگر با تجزیه و تحلیل عمیق، هوشیارانه و مفصل آثار و نوشتجات سقراطی گزنفون.

استبداد و حکمت

الکساندر کوژف^۱

به نظر من، تنها گزنفون نیست که در کتابی که اشتراوس درباره او نوشته است حائز اهمیت می باشد. شاید علی رغم آنچه مؤلف آن کتاب فکر می کند، این کتاب واقعاً حائز اهمیت است نه به این دلیل که فکر قانونی ناشناخته یک هموطن و معاصر افلاطون را به ما نشان می دهد بلکه به دلیل مسأله ای است که مطرح کرده و مورد بحث قرار داده است.

مکالمه گزنفون که به وسیله اشتراوس تفسیر شده مستبدی را که به اشتباه خود پی برده — یعنی مستبدی که از وضع خود به عنوان مستبد ناراضی است — در مقابل حکیمی قرار می دهد که تازه از راه رسیده تا درباره شیوه حکومت و اداره کشور دستورالعمل هایی به او بدهد، تا خودش از اجرای شیوه استبداد رضایت خاطر داشته باشد. گزنفون این دو شخصیت را به مکالمه وادار می کند و آنچه را باید در مورد آنها فکر کرد در لابلاهای سطور کتاب به ما ارائه می دهد. اشتراوس طرز فکر گزنفون را کلمه به کلمه و در نهایت دقت بیان می کند و در لابلاهای سطور آنچه را باید در این مورد فکر کرد به ما مستقل

1. Alexander Kojève

می‌کند. به عبارت دقیقتر، اشتراوس با معرفی خود در کتابش، نه به عنوان «حکیم» دانشمند، بلکه به عنوان فیلسوفی که در پی کسب علم و دانش است، نه «آنچه» را که باید در تمام این موارد فکر کرد، بلکه فقط «آنچه» — وقتی که دربارهٔ روابط بین استبداد یا حکومت به طور کلی، و حکمت یا فلسفه — در مورد آن صحبت به میان می‌آید باید فکر کرد. به عبارت دیگر، گزنفون به طرح مسائل قناعت می‌کند؛ ولی طرح مسائل به منظور پیدا کردن راه حل آن‌ها می‌باشد. آنچه می‌خواهم در سطور بعدی دربارهٔ آن صحبت کنم، شامل بعضی از این مسائل است که به صورت ضمنی یا آشکارا به وسیلهٔ اشتراوس مطرح شده است.

* * *

در وهلهٔ اول استبداد را در نظر بگیریم.

به خاطر داشته باشیم که کسی که از سیمونید تقاضای توصیه دستورالعمل دربارهٔ شیوهٔ اجرای استبداد می‌کند هیرون نیست. سیمونید این دستورالعمل‌ها و توصیه‌ها را خود به خود به هیرون می‌دهد. ولی باید قبول کرد که هیرون به آن دستورالعمل‌ها و توصیه‌ها گوش فرا می‌دهد (دقیقاً در یک لحظهٔ بخصوص و سر فرصت) و بعد از شنیدن آنها چیزی در آن مورد نمی‌گوید. این سکوت نشان می‌دهد که اصولاً جوابی ندارد. از اینجا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هیرون، درست مثل خودمان به پیروی از گزنفون و اشتراوس، توصیه‌ها و دستورالعمل‌های سیمونید را مشحون از حکمت تلقی می‌کند. ولی از آنجا که هیرون به این مطلب اشاره‌ای نمی‌کند و چیزی در این مورد نمی‌گوید و اینکه نمی‌گوید از آنها پیروی خواهد کرد، فرض می‌کنیم که در آن مورد کاری نخواهد کرد و از آن استفاده نخواهد نمود. و احتمالاً نظر خود سیمونید هم، که به عقیدهٔ گزنفون حتی نمی‌پرسد آیا هیرون قصد دارد دستورالعمل‌هایی را که سیمونید به او داده به مرحلهٔ اجرا درخواهد آورد یا نه، چنین بوده است.

در برابر چنین وضعیتی طبیعتاً در معرض رسوایی قرار می‌گیریم. بدون شک متوجه هستیم که هیرون خیلی خوب می‌خواسته به دستورات و توصیه‌های سیمونید دقیقاً گوش کند، زیرا، چون به حال خود وا گذاشته شده، با توجه به اقرار و اعتراف خودش، نتوانسته به استبداد خود به صورت رضایت‌بخشی عمل کند فقط به خاطر خودش بوده است. ولی «بجای او»، با تأیید عدم استعداد خودمان، خود به خود می‌توانستیم توصیه‌هایی درخواست کنیم. این کار را حتی «از مدتها قبل» و نه فقط در سر فرصت، بلکه به صورت قطعی و حتمی می‌توانستیم انجام دهیم. خصوصاً، بعد از پی بردن به جنبه فوق‌العاده دستورالعمل‌های دریافتی، می‌توانستیم آنها را با صدای بلند اعلام کنیم و برای اجرای آنها تمام نیروی خود را به کار ببریم. و این امر هم یکبار دیگر به صورت قطعی و حتمی.

ولی قبل از اینکه تسلیم این نهضت طبیعی شویم، به نظرم می‌رسد که باید فکر کنیم و بیندیشیم. در وهله اول سؤال می‌کنیم که کاملاً درست است که ضمن «بجای» هیرون بودن، می‌توانستیم مقاصد عالی خود را به صورت «کنار گذاشتن تمام کارها» اجرا کنیم. خود هیرون چنین فکری نمی‌کند زیرا (در پایان فصل VII) به سیمونید می‌گوید: «بزرگترین بدبختی استبداد دقیقاً همینجا است: نمی‌توان آن را از سر خود وا کرد». و شاید هم حق با اوست. زیرا دیکتاتور همیشه تعدادی «کارهای جاری» دارد که قبل از رساندن آنها به هدف نهایی و اتمام درست و حسابی آنها امکان متوقف کردن شان وجود ندارد و کاملاً احتمال دارد که طبیعت این کارها طوری باشد که ادامه آنها با اقداماتی که می‌بایستی به منظور اجرای دستورات حکیم انجام می‌شد هماهنگ نباشد، یا به عبارت بهتر، می‌بایستی حالت ایده‌آل چیزهایی را که حکیم توصیه می‌کند ایجاد کرد. همچنین ممکن است که انجام «کارهای جاری» مستلزم فرصت‌های بیشتری باشد که عمر خود مستبد به آن وفا نکند. و

در مورد اینکه اگر بعضی از این کارها مستلزم چندین قرن سعی و تلاش باشد تا انجام شود چه باید گفت؟

هیرون نظر سیمونید را به این مطلب جلب می‌کند که، به منظور «نیل» به قدرت، مستبد باید الزاماً اقداماتی، مثلاً «اقدامات غیر مردمی» به عمل آورد (در حقیقت، هیرون این اقدامات را «جنایی» تلقی می‌کند). سیمونید منکر آن نیست، ولی تأیید و تأکید می‌کند که مستبد می‌تواند بدون آنکه به زور متوسل شود، با کسب «وجهه مردمی» از طریق اقدامات خاص، در قدرت «باقی بماند». ولی سیمونید نمی‌گوید چگونه باید در این مورد عمل کرد و دست به اقدامات «غیر مردمی» زد بدون آنکه بلافاصله زندگی یا قدرت مستبد (و در نتیجه تحولاتی هم که مستبد آماده می‌شد در پی دخالت «حکیم» انجام دهد) یا حتی وجود حکومت به همین صورت به خطر افتد. سیمونید همچنین توضیح نمی‌دهد که چگونه رژیم «مردمی» بدون زور می‌تواند پی‌ریزی و بنیان‌گذاری شود بدون آنکه اقدامات مورد بحث حذف شوند.

کاملاً روشن است که این همان چیزی است که سیمونید اگر حقیقتاً می‌خواست که هیرون از دستورات او پیروی کند می‌بایستی برای او توجیه می‌کرد. در غیر این صورت، یعنی اگر چنین کاری سیمونید نمی‌کرد، شاید، نه به عنوان «حکیم» بلکه به عنوان «روشنفکر» نمونه‌ای رفتار می‌کرد که دنیای واقعی را انتقاد می‌کند یعنی دنیایی را که در سایه «ایده آل» ساخته شده در عالم حرف و خیال در آن زندگی می‌کند، «ایده آلی» که نوعی ارزش «ابدی و ازلی» برای آن قائلند، خصوصاً به این دلیل که در حال حاضر وجود ندارد و در گذشته هم وجود نداشته است. در حقیقت، سیمونید «ایده آل» مورد نظر خود را به صورت یک «اوتوپیی» (خیال واهی) ارائه می‌کند. زیرا ایده آلی که به صورت یک «اوتوپیی» معرفی می‌شود حتی با آن ایده آلی که به صورت «فکر فعال» (انقلابی) به نظر می‌رسد فرق می‌کند، دقیقاً به این دلیل که، با توجه به

اوتوپیی، معلوم نیست چگونه باید در حال حاضر تغییر کرد و تحول یافت، تا در آینده واقعیت ملموس آن را به صورت ایده آل مورد نظر درآورد.

بنابراین اشتراوس شاید حق داشته باشد بگوید که سیمونید، که خود را «حکیم» فرض می‌کند، در واقع جز یک شاعر چیز دیگری نیست. پس، هیرون، با قرار گرفتن در برابر نوعی خیال و تصوّر شاعرانه، نوعی رؤیا، یعنی نوعی اوتوپیی (یا خیال واهی) نه اینکه مثل یک «مستبد» عمل می‌کند بلکه مثل یک دولتمرد یا سیاستمدار، ولی سیاستمدار «لیبرال»، رفتار می‌کند. هیرون به منظور عدم تشدید انتقادات نمی‌خواهد علناً اعلام کند که از ارزش «نظری» ایده آلی که سیمونید برای او شرح می‌دهد آگاه است. هیرون نمی‌خواهد این کار را بکند، نه تنها به این دلیل که می‌داند سیمونید نمی‌تواند به این ایده آل «تحقق بخشد» (البته در وضع فعلی)، ولی باز هم مخصوصاً به این دلیل که به او نمی‌گویند اولین قدمی که به منظور نزدیک شدن به آن باید برداشت کدام است. همچنین، هیرون، به عنوان یک لیبرال کامل به «سکوت» رضایت می‌دهد: «کاری نمی‌کند»، «تصمیمی نمی‌گیرد» و سیمونید را به حال خود وامی‌گذارد تا «حرف بزند» و «یواشکی» دربرود.

اشتراوس معتقد است که گزنفون کاملاً به جنبه الزاماً اوتوپیی توصیه‌ها و دستوراتی از نوع آنچه سیمونید می‌دهد پی برده و متوجه آن می‌باشد. ممکن بود فکر کند که استبداد «ایده آل» و «مردمی» که مجبور می‌کند سیمونید شرح بدهد، ایده آل غیر قابل تحقق می‌باشد، و هدف «مکالمه» اش این بوده که ما را متقاعد کند که، با این حال، بهتر است هر نوع استبداد حتی، قبل از اینکه سعی در پی‌ریزی آن شود مورد انکار قرار گیرد. بنابراین، گزنفون و اشتراوس به نظر می‌رسند حتی فکر حکومت «مستبدانه» را ردّ می‌کنند. ولی در همینجا سؤال دیگری مطرح می‌شود، که فوق‌العاده سؤال پیچیده‌ای است. توصیه‌ای که به این ترتیب مطرح می‌شود توصیه و دستوری است که با دستوراتی که یک

«حکیم» ممکن است به یک مستبد بدهد - به منظور یک استبداد ایده آل - هیچ ربطی ندارد.

به منظور ارزیابی معنی و محتوای حقیقی این دستور جدید، باید دانست آیا، در بعضی موارد قطعی، نفی «استبداد» به معنی حکومت به طور کلی نیست و شامل، خواه انحطاط حکومت، خواه ترک امکانات حقیقی هر پیشرفتی در یک حکومت معین یا برای بشریت به طور کلی، (حداقل در یک لحظه تاریخی معین) نمی‌باشد. ولی قبل از بحث در این مورد باید دید آیا هیرون. سیمونید، گزنفون و اشتراوس با تأیید اینکه استبداد «ایده آل»، که سیمونید آن را مطرح کرده است، جز یک اوتوپی (خیال واهی) چیز دیگری نیست، واقعاً حق دارند.

بنابراین، وقتی که سه فصل آخر «مکالمه» را مطالعه می‌کنیم که در طی آن سیمونید به شرح استبداد «ایده آل» می‌پردازد، متوجه می‌شویم که آنچه به نظر گزنفون خیالی و اوتوپی رسیده، در حال حاضر به صورت یک واقعیت تقریباً عادی درآمده است. خلاصه، آنچه در این سه فصل گفته شده به این شرح است. در وهله اول، از نظر مستبد موضوع عبارت از توزیع انواع مختلف جوایز، خصوصاً جوایز افتخاری و افتخارآمیزی به منظور پی‌ریزی نوعی رقابت و همچشمی «استاخانویست»^۱ در زمینه کشاورزی، صنعت و تجارت می‌باشد (فصل IX). سپس، به جای نگهداری یک محافظ مزدور، مستبد باید نوعی پلیس حکومتی (که همیشه به آن «احتیاج» خواهد بود) و یک نیروی مسلح دائمی که به عنوان هسته آرتش بسیج شده به کار می‌رود، سازماندهی کند (فصل X). وانگهی مستبد نباید افراد خود را خلع سلاح کند، بلکه خدمت نظام اجباری راه بیندازد و در صورت لزوم از بسیج عمومی استفاده کند.

۱. Stakhanoviste، کارگر تابع اصول استاخانوف.

بالاخره، مستبد باید به خاطر خیر مشترک عمومی و نفع عمومی قسمتی از ثروت «مخصوص» خود را صرف کند و بیشتر مؤسسات عمومی بسازد تا کاخ و قصرهای متعدد. از نقطه نظر کلی، مستبد «محبت» افراد زبردست خود را، با خوشبخت تر کردن آنها و تلقی «میهن خود مانند خانه خود، و شهروندان خود به عنوان رفقای خود، به دست می آورد» (فصل XI).

معلوم است که تمام اینها ممکن بود از نظر گزنفون به عنوان اوتوپیی (خیال واهی) تلقی و در نظر گرفته شود. در واقع، گزنفون تنها از استبدادهایی آگاه بود که به نفع طبقه اجتماعی از قبل ساخته شده، یا به نسبت جاه طلبی های شخصی یا خانوادگی، یا با تصور مبهم بهتر از دیگران کار کردن و در عین حال به دنبال همان چیزی بودن که دیگران می خواهند، عمل می کنند. استبدادهایی را که در خدمت افکار سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی حقیقتاً انقلابی (یعنی در خدمت مشکلات اصلی متفاوت با تمام آنچه قبلاً وجود داشته) بر پایه ملی، نژادی، امپریالیستی یا انسانی عمل می کردند ندیده بود. ولی ملاحظه اشتراوس معاصر خودمان، که به نظر می رسد ملاحظه امور را به این صورت تأیید می کند تعجب آور است. من شخصاً این گفته اشتراوس را قبول ندارم، زیرا به نظر من، اوتوپیی سیمونید - گزنفون به وسیله «استبدادهای» مدرن (مثلاً به وسیله سالازار) «تحقق» یافته است. و ممکن است که آنچه در دوره گزنفون جنبه اوتوپیی داشت توانسته است بعداً تحقق یابد، فقط به این دلیل که زمان لازم برای اتمام «کارهای جاری»، که قبلاً به آن اشاره کردم طی شده است، یعنی کارهایی که می بایستی اجباراً قبل از برخورداری از امکان انجام اقدامات لازم برای تحقق ایده آل توصیه شده به وسیله سیمونید ایجاب می کند، انجام شود و به پایان برسد. ولی آیا این نتیجه به دست می آید که این «استبدادهای» مدرن (از لحاظ فلسفی) باتوجه به «مکالمه» گزنفون باید مورد تأیید قرار بگیرد؟ آیا باید گفت که «مستبد» مدرن توانسته است ایده آل

«فلسفی» استبداد را بدون استمداد از توصیه‌ها و دستورات «حکیم» یا فلاسفه، تحقق بخشد، یا آیا باید قبول کرد که نتوانسته به تحقق آن پردازد مگر به این دلیل که شخصی به نام سیمونید قبلاً دستوراتی به کسی به نام هیرون داده است؟ بعداً سعی خواهیم کرد به سؤال دوم جواب بدهیم. در مورد سؤال اول، برای اینکه بتوانیم جواب آن را بدهیم لازم است به کنه مطالب پردازیم.

در نقطه اوج «مکالمه» (فصل VII)، سیمونید به هیرون توضیح می‌دهد که شکوه و شکایت او علیه استبداد فاقد ارزش است، زیرا هدف نهایی و آخرین انگیزهٔ انسان افتخار و احترام است، چون که — در مورد افتخار و احترام — مقام و موقعیت مستبد از همه مردم بالاتر و بهتر است.

یک لحظه روی این استدلال درنگ کنیم. سیمونید در کمال آگاهی و اعتماد به نفس نگرش وجود محوری «لامذهبی» حتی «اشرافی» که هگل بعدها آن را نگرش «ارباب» (در مقابل نگرش «رعیت» که نگرش انسان «یهودی» — مسیحی، حتی «بورژوا» می‌نامد، قبول دارد. و سیمونید این نقطه نظر را با نوعی رادیکالیسم افراطی ارائه می‌دهد. در واقع سیمونید به گفتن این مطلب راضی نمی‌شود که «میل مورد احترام قرار گرفتن سبب می‌شود همه کارها را تحمّل کنیم و همه خطرات را دست‌کم بگیریم و با آنها روبرو شویم»، ضمن اینکه به خودمان بقبولانیم که تنها به خاطر افتخار است که انسان مبارزه و تلاش می‌کند. سیمونید حتی، با تأیید اینکه «آنچه سبب امتیاز انسان از سایر حیوانات می‌شود، همین میل افتخار و احترام است»، خیلی دورتر می‌رود. ولی با همه «بی‌دینان»، «اشراف‌ها» یا «اربابان» که با خودشان منطقی هستند، سیمونید قبول نمی‌کند که کسب افتخار حق «همه» مخلوقات برخوردار از شکل انسانی باشد. این کسب الزاماً و، به‌ویژه، فقط به کسانی تعلق دارد که «ارباب» به دنیا آمده‌اند و به صورت «ناگزیر» سایر «برده‌ها»، که درست به همین جهت، واقعاً انسان نیستند (و در نتیجه استحقاق دارند به صورت): «کسانی که طبیعت» به

آنها عشق به افتخار و تحسین داده کسانی هستند که با حیوانات خیلی فرق دارند؛ و دیگر نه به صورت مخلوقات ساده و عادی (به ظاهر انسان)، بلکه به صورت انسان‌های حقیقی در نظر گرفته می‌شوند»، تلقی شوند. و این انسان‌های «حقیقی» که به تناسب افتخار زندگی می‌کنند، از بعضی لحاظ، موجودات «ملکوتی» می‌باشند. زیرا «هیچ لذت انسانی بیش از الوهیت به ما نزدیک نمی‌شود مگر با خوشی و مسرتی که افتخارات در ما ایجاد می‌کنند». این اعتراف به عقاید دینی «اشرافی» و «لامذهبی»، بدون شک «بورژواهایی» را که در دنیای «یهودی - مسیحی» زندگی می‌کردند (یا زندگی می‌کنند) ممکن بود برنجانند. در این دنیا، نه فلاسفه، نه خود مستبدین این نوع چیزها را «نمی‌گفتند» و اگر چنانچه می‌خواستند استبداد را «تأیید» کنند، از دلایل و منطق دیگری استفاده می‌کردند. برشمردن همه این دلایل و منطق امر بیهوده‌ای است، زیرا، به نظر من، تنها یکی از آنها واقعاً دارای ارزش می‌باشد و معتبر است. ولی همین یک منطق و دلیل شایان آن است که تمام نظر ما را به خود جلب کند. فکر می‌کنم، همراه با سیمونید، گفتن این مطلب غلط است که «فقط» «میل برخورداری از احترام و افتخار» و «خوشی و مسرت ناشی از افتخارات» سبب می‌شوند که «همه‌چیز را تحمل کنیم و تمام خطرات را دست‌کم بگیریم، و با آنها روبرو شویم». «خوشی و مسرتی» که کار فراهم می‌کند و میل «موفقیت» در اجرای یک برنامه، به تنهایی ممکن است انسان را به انجام کارهای سخت و خطرناک (همان طوری که افسانه باستانی هراکلس^۱ آن را نشان می‌دهد) برانگیزاند. انسان می‌تواند با به خطر انداختن زندگی خود فقط به خاطر احساس خوشی و لذتی که همیشه «اجرای» نقشه‌اش برای او فراهم می‌کند یا، به همین ترتیب، تغییر «عقیده» اش، حتی «ایده‌آلش»، به

واقعیتی که تحت تأثیر «مسابی» خاص خود قرار گرفته، به سختی کار کند. کودکی که تنها در ساحل دریا با استفاده از شن‌های ساحلی خانه می‌سازد، که شاید به کسی هم نشان نمی‌دهد، و یک نقاش می‌تواند صخره‌های یک جزیره دورافتاده را با نقاشی‌های خود پر کند ضمن اینکه می‌داند هرگز آن جزیره را ترک نخواهد کرد. به این ترتیب، ولی در یک مورد محدود، انسان ممکن است نسبت به استبداد ذوق و شوق خاصی داشته باشد، همان‌طوری که یک کارگر «وظیفه‌شناس» و «پرشور» نسبت به شرایط کامل کار خود علاقمند است. در نتیجه، یک سلطان «قانونی» که بدون زحمت و تلاشی به قدرت می‌رسد و آن را حفظ می‌کند، و نسبت به افتخار حسّاسیتی ندارد، مع‌هذا ممکن است در زندگی لذّت‌بار غرق نشود، و فعالانه خود را به حکومت و دولت وقف کند. ولی این سلطان و، به‌طورکلی، اهل سیاست و سیاستمدار «بورژوا»، که در اصل افتخار را نفی می‌کند، تنها موقعی به «حرفه» سیاسی سخت خود خواهد پرداخت که از طرز فکر یک «کارگر» برخوردار باشد. و «استبداد» خود را تنها به عنوان شرط لازم و موقّیت در کارشان تأیید و تلقّی خواهد کرد.

به نظر من، این شیوه «بورژوازی» ملاحظه امور و تأیید استبداد (طرز ملاحظه‌ای که، از بعضی لحاظ و در بعضی مواقع، دنیای سیاسی «یهودی» - مسیحی» را که مردم آن از لحاظ تئوری به نفی افتخار دعوت شده بودند، بدرد زندگی می‌خورد) باید تئوری «اشرافی» را که سیمونید به عنوان وصف حال خود به کار می‌برد، و با صرف بهترین نیروهای خود به مبارزه (احتمالاً توأم با خونریزی) با سایر افراد، به‌خاطر احترامی که افتخار برایش فراهم خواهد کرد، جز نگرش «اشراف» «بی‌مصرف» چیز دیگری در نظر نمی‌گیرد، تکمیل کند. ولی نباید با فراموش کردن یا نفی تئوری «اشرافی» نقطه‌نظر «بورژوا» را فراموش کرد و از نظر دور داشت. با تکرار مثال‌های قبلی نباید فراموش کرد که از لحظه‌ای که کودک در حضور بزرگتران یا رفقای خود خانه‌سازی

می‌کند، یا به محض اینکه نقاش مذکور به خانه‌اش برمی‌گردد و نتیجه نقاشی‌های روی صخره خود را به دیگران نشان می‌دهد، به محض اینکه، از نظر کلی، این «همچشمی» که در واقع هرگز از بین نمی‌رود، و به عقیدهٔ سیمونید (فصل IX) برای پیشرفت واقعی کشاورزی، صنعت و اقتصاد ضروری است، بین مردم به وجود آمد، «میل جلب احترام دیگران» و «خوشی و مسرت ناشی از افتخارات» دخالت می‌کنند و به صورت عوامل تعیین‌کننده درمی‌آیند. ولی برای اینکه این تذکار در مورد سیاستمدار صدق کند، باید که به خاطر قدرت و رقابت در کار خود، به معنی اخص این عبارات، «مبارزه» کند. یقیناً، از لحاظ ثنوری، سیاستمدار می‌تواند رقبای خود را بدون اینکه در فکر افتخار باشد کنار بزند، همانطوری که کارگری که غرق در کار است و نسبت به چیزهایی که او را احاطه کرده بی‌تفاوت می‌باشد تقریباً ناخودآگاهانه چیزهایی را که مزاحم کار او هستند کنار می‌زند و از سر راهش برمی‌دارد. ولی در حقیقت — و این مطلب خصوصاً در مورد کسانی که نسبت به «استبداد» کشش و گرایش دارند صدق می‌کند — رقبای کنار گذاشته می‌شوند برای اینکه نمی‌خواهند به هدف نایل شوند، کار به وسیلهٔ کس «دیگر» انجام شود، حتی اگر این فرد بایستی به همان دقت و درستی کار را انجام بدهد. در مواردی که «همچشمی» یا «رقابت» وجود دارد، در حقیقت به تناسب افتخار مربوط عمل می‌کنند و فقط تأیید خویش از نقطه نظر «مسیحی» یا «بورژوا» است که تصوّر یا ادعا می‌شود آن را به تنهایی انجام می‌دهند برای اینکه «لایقترند»، یا تصوّر می‌شود «لایقترند»، یا بهتر از دیگران می‌توانند (از ابزار و آلات کار استفاده کنند یا از آن برخوردار می‌باشند).

در هر حال، هیرون، باتوجه به جنبه قانونی «اشراف بی‌دین» خود نقطه نظر سیمونید را بدون قید و شرط قبول می‌کند. مع‌هذا، استدلال سیمونید را به عنوان «تأیید» استبداد ردّ می‌کند: با قبول اینکه هدف عالی و نهایی انسان احترام و

افتخار است، تأیید می‌کند که مستبد هرگز به این هدف نمی‌رسد و نایل نمی‌شود. هیرون به سیمونید توضیح می‌دهد (فصل VII، بند دوم) که مستبد با ترور حکومت می‌کند و در نتیجه، احترامی که از طرف افراد خود دریافت می‌کند جز در سایه ترسی که در آنها ایجاد می‌کند از طریق دیگری حاصل نمی‌شود. پس، احترامات حاصل از ترس افتخار محسوب می‌شوند... این احترامات باید به صورت اعمال برده‌ها و نوکران در نظر گرفته شود. و اعمال یک برده هیچ رضایت خاطری برای «ارباب» اشرافی که مستبد دیروزی است فراهم نمی‌کند. هیرون با توجیه موضع و موقعیت خود به تشریح تراژدی «ارباب» که به وسیله هگل^۱ در «فنونولوژی روح» (فصل IV، بخش A) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است می‌پردازد. «ارباب» دست به یک جنگ و مبارزه‌ای تا حد مرگ می‌زند تا مراتب لیاقت و مناعت انسانی منحصر به فرد خود را به رقیب و دشمن خود نشان بدهد. ولی اگر دشمن و رقیب او، خودش، «ارباب» باشد، تحت تأثیر همان میل «شهرت» برانگیخته خواهد شد و تا آخرین نفس یعنی تا حد مرگ خواهد جنگید: مرگ خودش یا مرگ طرف مقابل. و اگر دشمن و رقیب تسلیم شود (از ترس مرگ) به صورت یک «برده» تلقی می‌شود. بنابراین «شهرت» او از نظر «ارباب» فاتح، که به نظرش «برده» واقعاً یک فرد انسانی نیست، فاقد ارزش است. پس، فاتح جنگ خونین، برخوردار از شخصیت سالم و عادی در نتیجه چنین فتح و پیروزی «ارضا» نخواهد شد؛ وضع چنین فردی به این ترتیب اساساً وضع تأسف باری است زیرا نتیجه مطلوبی دربر ندارد.

در حقیقت، نوشته گزنفون به اندازه نوشته هگل صراحت ندارد. هیرون «عشق جنسی» که خود به خود ایجاد می‌شود و «محبت» افراد «سپاسگزار» را

باهم اشتباه می‌کند. سیمونید، با نشان دادن به هیرون که مستبد به این صورت، نه تنها مورد علاقه «طرفداران» او است بلکه افرادی که آنها را به عنوان شهروند و هموطن تلقی می‌کند نیز نسبت به او علاقمند می‌باشند. ولی سیمونید تصوّر «محبت» را حفظ می‌کند و نگه می‌دارد (فصل IX). بعلاوه، هیرون می‌خواست به نسبت استبداد خود و «احترامات» به طور کلی، «خوشبخت» باشد، و خود سیمونید هم می‌گوید که هیرون «خوشبخت» خواهد شد (آخرین جمله «مکالمه») به شرطی که از دستورات او پیروی کند و به این ترتیب «محبت» شهروندان و هموطنان خود را جلب نماید. در نتیجه، کاملاً روشن است که استبداد یا هر عمل سیاسی به طور کلی به این صورت نمی‌تواند نه «عشق»، نه «محبت» و نه «خوشبختی» ایجاد کنند. زیرا این سه پدیده شامل عناصری است که هیچ ربطی به سیاست ندارند: یک سیاستمدار متوسط و معمولی ممکن است هدف نوعی «محبت» قانونی و شدید شهروندان و هموطنان خود باشد، همانطوری که یک فرد «حکومتی» می‌تواند عموماً مورد تحسین قرار گیرد بدون آنکه «عشق» در میان باشد و به وجود آورد؛ کاملترین موفقیت سیاسی با زندگی عادی فوق‌العاده ناگوار کاملاً همسان و یکی است. همچنین بهتر است به فرمول و دستورالعمل دقیق هگل اکتفا کرد که نه تنها درباره «محبت» یا «خوشبختی» بلکه درباره «احترام» و «رضایت خاطری» که از آن ناشی می‌شود بحث می‌کند. میل «مورد احترام بودن» (از طرف آنهایی که در پاداش «سپاسگزار» هستند) در حقیقت و باتوجه به لیاقت انسانی والای خود، در نهایت، همانطوری که فکر می‌کنم، آخرین انگیزه هرنوع «همچشمی» بین مردم، و در نتیجه هرنوع مبارزه‌ی سیاسی، و آن نوع همچشمی است که به استبداد منجر می‌شود. و کسی که این میل را باتوجه به عملکرد خود ارضا می‌کند، تحت تأثیر این حالت نیز «ارضا» می‌شود خواه خوشبخت باشد، مورد محبت قرار بگیرد یا نه.

بنابراین می‌توان قبول کرد که دیکتاتور (و خود هیرون) قبل از هر چیزی به دنبال «احترام» خواهد بود. همچنین می‌توان قبول کرد که هیرون، چون چنین احترامی به دست نیاورده و جلب نکرده، به معنی اخص کلمه نهایتاً «ارضا» نمی‌شود. به این ترتیب معلوم می‌شود چرا هیرون با ارائه وسیله جلب «احترام» به دستورات «حکیم» که امید «رضایت خاطر» را در او ایجاد می‌کند، گوش فرامی‌دهد.

وانگهی هیرون و سیمونید خیلی خوب می‌دانند که موضوع از چه قرار است. هیرون میل دارد که افراد زیردستش «به میل خود موجبات پیشرفت او را فراهم کنند، و سیمونید به او وعده می‌دهد، اگر از دستورات وی پیروی کند افراد زیردستش «بدون هیچ اشکالی از او اطاعت خواهند کرد» (فصل XI، بند دوم). یعنی هر دو چشم به «قدرت» دوخته‌اند. زیرا مورد «احترام» کسی قرار گرفتن و اینکه کسی به کسی احترام قائل شود بدون آنکه ترسی در وجودش ایجاد شود (باتوجه به تحلیل اخیر: ترس از مرگ اجباری) و نه عشقی در میان باشد، در نظر آنها، به معنی برخورداری از «قدرت» می‌باشد. کسب قدرت از نظر کسی، همان «قبول» این قدرت از طرف همان شخص به حساب می‌آید. بنابراین، قدرت یک فرد (یعنی بنا به آخرین تحلیل، ارزش والای انسانی او، و نه الزاماً «برتری» او) وقتی از طرف کسی مورد قبول و شناخته شده است که دستورات یا اوامرش از طرف این فرد انجام شده یا از آن پیروی کرده نه به این دلیل که این فرد کار دیگری نمی‌تواند انجام بدهد یا کار دیگری از دستش برنمی‌آید (از لحاظ جسمانی، یا از ترس، یا به دلیل «احساس» دیگری) بلکه به این دلیل از نظر این فرد دستورات و اوامر مزبور خودبخود استحقاق آن را دارد که به این صورت باشد، و دلیل این امر هم این نیست که به ارزش ذاتی آن ایمان دارد، بلکه فقط به این خاطر است که کسی که این دستورات را می‌دهد «فلان کس» است، (مثل هاتف غیبی) یعنی دقیقاً به این دلیل که این فرد از

«قدرت» کسی که این دستورات را به او می‌دهد آگاه است، قبول دارد. بنابراین می‌توان قبول کرد که هیرون، مثل هر فرد سیاسی، فعلاً نه در پی استبداد بوده زیرا می‌خواست «آگاهانه یا ناخودآگاه» «قدرت» مطلق انحصاری خود را به هموطنان و شهروندان خود تحمیل کند.

بنابراین وقتی که هیرون می‌گوید که «قانع» نشده است می‌توانیم حرفش را قبول کنیم. در واقع از بابت انجام اقداماتش با شکست مواجه شده زیرا اعتراف می‌کند باید از «زور» استفاده کرد، یعنی از ترس (ترس از مرگ) افراد زیردستش بهره گرفت. ولی هیرون وقتی که می‌گوید «استبداد» او «هیچ» احساس رضایتی برایش فراهم نمی‌کند زیرا از «هیچ» قدرتی برخوردار نبوده و از این بابت لذتی نمی‌برد و «منحصراً» با وحشت و ترور حکومت می‌کند، (و به عقیده اشتراوس، به میل خود، به منظور دور کردن از استبداد رقبای احتمالی، خصوصاً سیمونید) مسلماً مبالغه می‌کند. زیرا برخلاف پیشداوری بسیار شایعی، چنین وضعیتی مطلقاً غیرممکن است. وحشت و ترور عادی مستلزم تنها یک قدرت، یعنی بنا به آخرین تجزیه و تحلیل، قدرت بدنی و جسمانی است. بنابراین، یک فرد تنها با توجه به قدرت جسمانی و بدنی‌اش می‌تواند به کودکان، پیرمردان و چند زن، حداکثر به دو یا سه نفر بزرگسال مسلط و چیره شود، ولی نمی‌تواند در دراز مدت به یک گروه افراد سالم، هرچند هم تعدادشان محدود بوده باشد، خود را تحمیل کند، به این معنی که، «استبداد» به معنی اخص کلمه تنهادر درون یک خانواده مطرود از هم پاشیده امکان‌پذیر است، و رئیس یک حکومت، هرکه باشد، بازهم غیر از نیرو و قدرت خود به چیز دیگری نیازمند است. در واقع، یک رئیس سیاسی همیشه از «قدرت» خود استمداد می‌کند. و با توجه به این «قدرت» است که موفقیت خود را حفظ می‌کند. تمام سؤال مربوط به دانستن این مطلب است که چنین قدرتی از طرف «چه کسی» مورد قبول واقع شده، «چه کسی» بدون قید و شرط

از او اطاعت می‌کند». در نتیجه، قدرت یک رئیس دولت و حکومت ممکن است خواه از طرف اکثریت کم و بیش زیاد شهروندان مورد تأیید و شناخته شود، خواه از طرف یک اقلیت کم و بیش محدود و کوچک. تا همین اواخر فکر نمی‌کردند بتوان دربارهٔ «استبداد» به معنی پیش پا افتاده و مستهجن آن صحبت کرد، که اقلیتی (تحت رهبری قدرتی که تنها خودش باید مورد قبول واقع شود) با استفاده از زور و جبر یا با استفاده از «ترور» (یعنی با بهره‌گیری از ترس از مرگ) اکثریت شهروندان را رهبری و هدایت کند. بدیهی است منظور از شهروندان مورد نظر آن دسته از افرادی است که از طرف دولت چنین افرادی تلقی می‌شوند و شناخته شده‌اند. زیرا هیچ‌کس، حتی امروزه، به انتقاد حکومت زور کودکان، جانیان یا دیوانه‌ها نمی‌پردازد، و از این به بعد چنین حکومت زنان، بردگان یا مثلاً بیگانگان مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد. ولی چنین ملاحظه و برداشتی، که از لحاظ منطقی امکان‌پذیر می‌باشد، در واقع با واکنش‌های طبیعی افراد ربطی ندارد. بالاخره به این نتیجه رسیده‌اند و تجارب سیاسی اخیر، همچنین مجادلهٔ فعلی بین دموکرات‌های «غربی» و «شرقی»، این امکان را فراهم کرده که از استبداد تعریف کاملتری به دست داده شود.

در واقع، استبداد (به معنای اخلاقی خشی) موقعی مطرح و وجود دارد که تعدادی از شهروندان (اهمیتی ندارد که اقلیت باشد یا اکثریت) عقاید خود را و اعمال خود را، که به صورت قدرتی مشابه قدرت مورد قبول خودشان تعیین شده ولی نتوانسته‌اند آن را به دیگران بقبولانند، و موقعی به آن دست می‌زنند که با دیگران «یکی» نشوند، بدون اینکه در پی مصالحه با آنان باشند، بدون رعایت افکار و عقاید و امیال آنها (که از طرف قدرت دیگری تعیین و تأیید شده و خود به خود از طرف این افراد بیگانه مورد قبول واقع شده) به سایر شهروندان خود تحمیل کنند. کاملاً واضح است که این گروه افراد نمی‌توانند دست به چنین اعمال و اقداماتی بزنند بدون آنکه از «زور» یا «ترور» استفاده

کنند و به عبارت اخری با تحت تأثیر قرار دادن آنها و باتوجه به ترسی که دیگران از مرگ دارند می‌توانند این وضعیّت را به آنان تحمیل کنند. پس، می‌توان گفت که در این حالت، دیگران اسیر و تسلیم می‌شوند، زیرا در حقیقت به صورت بردگانی رفتار می‌کنند که برای حفظ زندگی خود به انجام هرکاری تن درمی‌دهند و آماده هستند. و این همان وضعیّتی است که بعضی از معاصران ما به عنوان «استبداد» به معنی پیش‌پا افتاده و بی‌ارزش آن، ارزیابی می‌کنند.

در هر حال، واضح است که هیرون کاملاً «قانع» نشده است، نه به این دلیل که «هیچ» قدرتی ندارد و «منحصراً» با زور حکومت می‌کند، بلکه به این دلیل که قدرت او، که مورد قبول بعضی‌ها است، از طرف «همه» آنهایی که خودش به عنوان شهروند، یعنی به عنوان افراد قادر به قبول قدرت و در نتیجه مفروض به قبول آن تلقی می‌کند، مورد قبول قرار نگرفته است. هیرون، که از نظر ما به صورت مستبدّ دیروزی مجسم می‌شود، با چنین رفتاری با تحلیلی که هگل از «رضایت خاطر» (حاصل همچشمی یا عملکرد «سیاسی» به معنی وسیع کلمه) به عمل می‌آورد کاملاً موافق است.

هگل می‌گوید که مرد سیاسی یا سیاستمدار به تناسب میل «شهرت» عمل می‌کند و فقط در صورتی می‌تواند کاملاً «قانع» شود که «این» میل را کاملاً ارضاکند. پس، این میل از لحاظ تعریف میلی است نامحدود: انسان می‌خواهد نهایتاً از طرف «تمام» آنهایی که فکر می‌کند می‌توانند و قادرند او را «بشناسند» «شناخته شده» و «مورد احترام» واقع شود. در صورتی که شهروندان یک دولت و حکومت بیگانه، که تحت تأثیر «فکر استقلال» برانگیخته شده‌اند، در مقابل یک دولت معین با موفقیت مقاومت خواهند کرد، دولت نامبرده الزاماً به ارزش انسانی آنها پی خواهد برد، بنابراین سعی خواهد کرد قدرت خود را بر آنها تحمیل کند. و اگر این شهروندان در مقابل دولت ایستادگی و

مقاومت نکنند، به این معنی است که قدرت دولت را قبول دارند و این امر به صورتی است که اطاعت آنها همانند اطاعت یک «برده» از «ارباب» خود می‌باشد یعنی قدرت ارباب خود را قبول دارد. به این ترتیب، در تحلیل نهایی، رئیس دولت و حکومت، تنها در صورتی «کاملاً» قانع خواهد شد که دولت و حکومتش تمام مردم را در بر بگیرد. ولی حتی در درون خود حکومت و دولت سعی خواهد کرد با تقلیل تعداد کسانی که جز اطاعت کورکورانه و نوکر مآبانه کار دیگری از آنها ساخته نیست، به حداقل ممکن، «قدرت» خود را حتی‌الامکان توسعه دهد. رئیس دولت و حکومت، برای اینکه بتواند از لحاظ «شهرت» قانونی آنها «قانع» شود، به «آزاد کردن» برده‌ها، «آزاد کردن» زنان، تقلیل و محدودیت قدرت خانواده‌ها بر کودکان، با هرچه سریعتر «بالغ» ساختن آنها، تقلیل تعداد جانیان و هر نوع «افراد ناهنجار»، بالا بردن سطح «فرهنگی» تمام طبقات اجتماعی تا حدی کمتر امکان (که کاملاً به سطح اقتصادی بستگی دارد) گرایش پیدا خواهد کرد.

در هر حال، رئیس دولت خواهد خواست از طرف تمام آنهایی که به دلایل «بی‌مورد و غیر منطقی»، یعنی انگیزه‌های «ایده‌اولوژیک» یا «سیاسی»، به معنی اخص کلمه، به نوعی مقاومت دست می‌زنند «مورد قبول» واقع شود، زیرا خود این مقاومت شاخص ارزش انسانی آنها به شمار می‌رود. به محض اینکه چنین مقاومتی پیدا شود رئیس دولت فقط موقعی به دفع آن خواهد پرداخت (البته با کمال تأسف) که به هر دلیلی، تصور می‌کند مجبور است مخالفان را «بکشد»، میل مزبور در وجودش زنده خواهد شد. در حقیقت، مرد سیاسی یا سیاستمدار با رفتار آگاهانه به تناسب میل «شهرت» (یا «افتخار») فقط موقعی «کاملاً» «قانع» خواهد شد که در رأس یک دولت و حکومت نه تنها «جهانی» بلکه دولت و حکومتی باشد که از لحاظ سیاسی و اجتماعی (باتوجه به تفاوت‌های فیزیولوژیک غیر قابل تقلیل)، «متجانس» باشد، یعنی دولت و

حکومتی که هدف و نتیجه اقدام مشترک همه و هریک از افراد باشد. اگر قبول داشته باشیم که این دولت و حکومت ایده آل والای انسان را تحقق می بخشد، می توان گفت که «قانع شدن» رئیس این دولت نوعی «توجه» کافی (نه تنها ذهنی بلکه عینی) عملکرد اوست. پس، از این نقطه نظر، مستبد امروزی، در حقیقت، با اجرای دستورات سیمونید و، به این ترتیب، با به دست آوردن نتایج «رضایت بخش تر» از آنهایی که هیرون شکوه و شکایت داشت، خودش هم «کاملاً» «قانع» نمی شود. مستبد امروزی از این بابت راضی و «قانع» نمی شود زیرا دولت و حکومتی که رهبری می کند، در حقیقت نه جنبه جهانی دارد و نه متجانس است، به طوری که قدرت او، مثل قدرت هیرون، از طرف «همه» آنهایی که، به نظرش، می توانستند و می بایستی قبول داشته باشند، مورد قبول قرار نگرفته و نمی گیرد.

پس، مستبد امروزی، با توجه به اینکه نه از لحاظ دولت و حکومت خود، و نه از لحاظ کارهای سیاسی مخصوص خود «قانع» نمی شود، حق دارد مثل هیرون به دستورات «حکیم» گوش فرا دهد. ولی برای اینکه به منظور اطاعت و پیروی از این دستورات از همان دلایل استفاده نکند یا در مقابل آن «سکوت» اختیار کند که ممکن است خیلی کمتر از سکوت هیرون «لیبرال» باشد، سیمونید امروزی می بایستی از جنبه خطای «شاعرانه» سابق خود اجتناب و خودداری کند. باید از «اوتوپی» (خیال واهی) پرهیزد و دوری کند.

تعریف خیلی ساده مطالب، حتی به صورت فصیح، بدون رابطه حقیقی با حالت فعلی آنها، مستبد یا حاکم و سیاستمدار را به طور کلی به اندازه دستورات «واهی» بودن رابطه مستقیم با واقعیت موجود و کارهای جاری، چندان تحت تأثیر قرار نخواهد داد. این نوع «دستورات» نظر مستبد امروزی را کمتر از مستبدی که شاید به دست «حکیم» دیگری، غیر از سیمونید، تربیت شده جلب خواهد کرد و ممکن است به طریق اولی به ایده آلی که «مشاور»

سعی می‌کند در اختیارش بگذارد، پی ببرد و آگاهانه در طریق تحقّق آن بکوشد. همچنین بیهوده است که بخواهیم این «ایده آل» را در مقابل اقداماتی قرار دهیم که این مستبد به منظور تحقّق آن انجام می‌دهد به جای اینکه در رهبری، باتوجه به یک «ایده آل» — یک سیاست واقعی («مستبدانه» یا «غیرمستبدانه») که آن را به طور ضمنی یا آشکارا طرد می‌کند، تلاش کنیم. برعکس، اگر «حکیم» با قبول اینکه مستبد به دنبال «افتخار» است و در نتیجه نمی‌توانست کاملاً «قانع» شود مگر در سایه شناخت قدرت خود در یک حکومت جهانی و متجانس، می‌خواست دستورات «واقعی» و «ذاتی» بدهد و ضمناً به مستبد که آگاهانه ایده آل «شناخت جهانی» را قبول می‌کند، توضیح بدهد چگونه می‌توان، با شروع از حالت «فعلی» چیزها، به این ایده آل نایل آمد و بهتر و سریعتر به این ایده آل رسید که با اقدامات مستبد نمی‌توان چنین کاری کرد؛ مستبد کاملاً می‌تواند این دستورات را عیناً قبول کند و از آنها پیروی نماید. در هر حال، طرد مستبد، در این صورت، مطلقاً «غیرمنطقی» یا «غیرموجه» است و سؤالات اصلی را مطرح نمی‌کند.

مشکل اصلی و اصولی که باید حل کنیم عبارت از دانستن این مطلب است که آیا «حکیم»، به عنوان یک فرد «حکیم» غیر از حرف زدن دربارهٔ یک «ایده آل» سیاسی «می‌تواند» کار دیگری بکند، و آیا «می‌خواهد» از قلمرو «اوتوپی» (خیال واهی) و «نظرات کلی»، حتی «افکار مجرد» بیرون بیاید و با دادن دستورات «واقعی» به مستبد، با واقعیت ذاتی مواجه و روبرو شود؟ برای اینکه بتوان به این سؤال مضاعف جواب داد باید بین «حکیم»، به معنی اخصّ کلمه و فیلسوف، دقیقاً تفاوت قائل شد، زیرا در این دو مورد موقعیت مورد نظر یکسان نمی‌تواند باشد. به منظور سهولت مطلب، فقط دربارهٔ فیلسوف بحث خواهیم کرد. وانگهی، نه گزنفون و نه اشتراوس به نظر نمی‌رسد

وجود «حکیم» به معنی اخص کلمه را پذیرند.

بنا به تعریف، فیلسوف از «حکمت» برخوردار نمی‌باشد (یعنی از کمال معرفت به نفس، در حقیقت معرفت کامل)؛ ولی «پیرو مکتب هگل باید روشن کند: در دورهٔ مخصوصی) در طریقی که به «حکمت» منتهی می‌شود از هر فرد غیر فیلسوف هر «لامذهبی» و از جمله مستبد جلوتر است. همچنین بنا به تعریف، فیلسوف فردی تلقی می‌شود که «زندگی‌اش را وقف جستجوی حکمت» کرده است.

با شروع از این تعریف مضاعف است که باید از خود سؤال کنیم: آیا فیلسوف «می‌تواند» و «می‌خواهد» خصوصاً با دادن دستورات سیاسی واقعی به مستبد، به مردم حکومت کند یا در امر حکومت بر آنها شرکت کند؟

در وهلهٔ اول از خود سؤال کنیم آیا فیلسوف «می‌تواند» این کار را انجام دهد، یا به عبارت بهتر، آیا به عنوان یک فیلسوف، در مورد «لامذهبی»، (مستبد یک لامذهب است)، وقتی که موضوع عبارت از سؤالاتی است که به حکومت مربوط می‌شود فایده‌ای عایدش می‌شود؟

تصور می‌کنم که جواب منفی که معمولاً داده می‌شود بر نوعی سوء تفاهم، نوعی عدم درک کلی از فلسفه و فیلسوف، مبتنی می‌باشد.

در مورد ضرورت‌های این دلیل کافی است سه ویژگی بارز فیلسوف را در مقابل «لامذهب» خاطر نشان سازم.

اولاً، فیلسوف در هنر «دیالکتیک» یا «بحث» به طور کلی ماهرتر و استادتر است: فیلسوف بهتر از شنونده «لامذهب» خود نقاط ضعف استدلال او را می‌بیند و بهتر از او می‌تواند دلایل مخصوص او را به نتیجه برساند و ایرادات دیگران را با دلایل مخالف رد کند.

ثانیاً، هنر «دیالکتیک» به فیلسوف امکان می‌دهد بیش از «لامذهب» از دست پیشداوری‌ها خلاص شود و در امان باشد: فیلسوف بیشتر در معرض

حقیقت، به صورتی که هست، قرار دارد و با شیوه‌ای که افراد، در یک لحظه معین تاریخی، تصوّر می‌کنند که حقیقت چیست چندان مربوط نمی‌باشد. ثالثاً، چون فیلسوف با حقیقت بیشتر سر و کار دارد و بیشتر در معرض حقایق قرار دارد، بیشتر به «واقعیت» نزدیک می‌شود تا فرد «لامذهب» که از افکار «مجرد»، و البته بدون توجّه به جنبه تجریدی و حتّی غیرواقعی آنها، کناره می‌گیرد.

پس، این سه ویژگی ممتاز و بارز فیلسوف به اندازه‌ای سودمند هستند که در اصل هر فرد «لامذهب» در مورد حکومت از این امتیاز برخوردار می‌باشد. اشتراوس نشان می‌دهد که هیرون، با ملاحظه برتری دیالکتیک سیمونید، نسبت به او بدگمان می‌شود چون او را رقیب احتمالی خطرناکی تلقّی می‌کند. و به نظر من هیرون حق دارد. در واقع، عمل حکومتی در درون یک دولت که قبلاً تشکیل یافته از سرچشمه «برهانی» است، و کسی که به عنوان استاد نطق و خطابه یا «دیالکتیک» معروف شده می‌تواند همچنین حکمفرمای حکومت شود. اگر سیمونید توانسته است در مبارزه خطابه‌ای هیرون را مغلوب و تسلیم کند، اگر توانسته است او را، هرطور که دلش می‌خواست، «برقصاند»، هیچ دلیلی وجود ندارد که در زمینه سیاسی او را مغلوب نکند و نرقصاند و خصوصاً او را در رأس حکومت — اگر چنین میلی داشت — قرار ندهد.

پس اگر فیلسوف، با استفاده از «دیالکتیک» به قدرت می‌رسید با تساوی سایر شرایط، بهتر از یک «لامذهب»، هرکه می‌خواهد باشد، آن را اجرا می‌کرد و به کار می‌انداخت. و دلیل این امر تنها مهارت بیش از اندازه او در دیالکتیک نیست. حکومت او، به دلیل نوعی فقدان نسبی پیشداوری‌ها و باتوجّه به جنبه نسبتاً «واقعی» تر تفکر او بهترین حکومت می‌شد.

بدون شك، وقتی مطلب فقط عبارت از ادامه وضعی است که به دلایل مختلف حاصل شده، بدون آنکه به «رفورم ساختاری»، یا نوعی «انقلاب»

مبادرت شود، استفاده «ناخود آگاه» از پیشداوری‌هایی که معمولاً مورد قبول عامه است آنقدرها هم امر نابجایی نیست. به این معنی که، در چنین مواقعی، می‌توان، بدون زحمت زیادی، از قِبَل فلاسفه به قدرت رسید یا به آن نزدیک شد ولی آنجا که «رفورم‌های ساختاری» یا «عمل انقلابی» عملاً امکان‌پذیر و در نتیجه ضروری می‌باشند، کسی که از صلاحیت اجرای آنها برخوردار است یا می‌تواند این اعمال را توصیه کند، فیلسوف است زیرا برخلاف حاکم «لامذهب» فیلسوف می‌داند که آنچه مستلزم رفورم یا مبارزه کردن است جز پیشداوری‌ها چیز دیگری نیست، یعنی چیزی است غیر واقعی و نسبتاً کم دوام. بالاخره، چه در دوره «انقلابی» و چه در مرحله «محافظة کاری» همیشه بهتر است که حاکمان زمان واقعیت «ذاتی» را از نظر دور ندارند. این واقعیت، بدون شک، فوق‌العاده سخت و پیچیده است. به این جهت است که، به منظور درک آن و تسلط بر آن، اهل عمل مجبور است آن را با اعمال «تجربیدی» ساده‌تر کند: برای این منظور آن را به قسمت‌های مختلف تقسیم می‌کند، بعضی قسمت‌ها یا بعضی جنبه‌ها را، «با انجام تجرید» و با بررسی «خود آنها» از بقیه قسمت‌ها جدا می‌کند. ولی هیچ چیزی نشان نمی‌دهد که فیلسوف نمی‌تواند چنین کاری انجام بدهد. همان طوریکه معمول است، نمی‌توان توجه خاص او را نسبت به «نظریات کلی» مورد اعتراض قرار داد و ایراد گرفت که آیا این افکار و نظریات کلی مانع می‌شوند که «تجریدات» خاصی را که فرد «لامذهب» به غلط آنها را «موارد ذاتی و واقعی» می‌نامد، مشاهده و ملاحظه نماید. ولی یک چنین ایرادی، اگر اثبات شده بود، جز در مورد خطاهای ممکن الوقوع، و نه در مورد استعداد فیلسوف، نمی‌توانست اعمال شود. به این ترتیب فیلسوف می‌تواند به اندازه «لامذهب»، اگر نه بهتر از او، به مجردات پردازد و از آن استفاده کند. ولی با توجه به اینکه فیلسوف به نوعی «تجرید» پرداخته خواهد توانست «مورد خاص» را بهتر از «لامذهب»، که فکر می‌کند

واقعیت «ذاتی» حقیقتاً جدا از بقیه موارد، در همینجا است و می‌تواند به همین صورت مورد بررسی قرار گیرد، تحقیق و بررسی کند. به این ترتیب فیلسوف پیچیدگی‌ها و مشکلات مسأله خاص را که از نظر «لامذهب» دور می‌ماند، ملاحظه خواهد کرد: فیلسوف چه در زمان و چه در مکان، «دورتر» را خواهد دید. با توجه به تمام این دلایل، که می‌توان دلایل زیاد دیگری را هم به آنها افزود، هم‌صدا با هیرون، گزنفون و اشتراوس و برخلاف عقیده‌ای که عموماً مورد قبول واقع شده، فکر می‌کنم که فیلسوف کاملاً قادر است قدرت را به دست بگیرد و حکومت کند یا مثلاً، ضمن دادن دستورات سیاسی به مستبد، در حکومت شرکت کند.

بنابراین تمام سؤال شامل دانستن این مطلب است که آیا فیلسوف «می‌خواهد» چنین کاری انجام بدهد. در نتیجه، کافی است این سؤال مطرح شود (با مراجعه به «تعریف» فیلسوف) تا معلوم شود که سؤالی است فوق‌العاده پیچیده و حتی غیرقابل حل.

پیچیدگی و اشکال این سؤال حاوی این مطلب معمولی و پیش‌پا افتاده است که انسان برای فکر کردن و عمل «نیازمند زمان» است، و همچنین فرصت و زمانی که انسان در اختیار دارد در حقیقت خیلی محدود به نظر می‌رسد. این امر مضاعف، یعنی جنبه موقتی و فناپذیری اساسی انسان، که او را وادار می‌کند بین امکانات مختلف وجودی‌اش دست به «انتخاب» بزند (که دلیلی بر «اختیار» او است و ضمناً آن را از لحاظ علم موجودات امکان‌پذیر می‌کند)، خصوصاً، فیلسوف به دلیل جنبه موقتی و فناپذیری مخصوص خودش است که مجبور است بین جستجوی «حکمت» و، مثلاً، فعالیت سیاسی یکی را انتخاب کند، نمی‌تواند جز مشاور یک مستبد چیز دیگری باشد. پس، در نظر اول، حتی با توجه به تعریف فیلسوف، چنین فردی «تمام وقت خود را» وقف جستجوی «حکمت» خواهد کرد که ارزش و هدف والای او به شمار

می‌رود. بنابراین، فیلسوف نه تنها از «لذا یذ پست» بلکه همچنین از هر «عملی» به معنی اخصّ کلمه از جمله از عمل حکومت مستقیم یا غیر مستقیم چشم‌پوشی خواهد کرد و آنها را انکار خواهد نمود. در هر حال نگرش فلاسفه پیرو مکتب اپیکور به همین ترتیب بوده است. و همین نگرش «اپیکوری» است که تصویری را که معمولاً از وجود فلسفی در ذهن ترسیم می‌شود ایجاد کرده است. با توجه به این تصویر، فیلسوف «در خارج از عالم واقعی» زندگی می‌کند: در خود فرو می‌رود، از دیگران دور می‌شود و فاصله می‌گیرد و نسبت به زندگی عمومی بی‌علاقه می‌شود؛ تمام وقت خود را صرف جستجوی «حقیقت» می‌کند، که کاملاً «ثوری» یا «نظری» است بدون ارتباط ضروری با هر نوع «عمل». مسلماً یک مستبد می‌تواند این فیلسوف را ناراحت کند. ولی چنین فیلسوفی نمی‌تواند مزاحم مستبد شود. زیرا هیچ میلی ندارد که در کارهای او دخالت کند، جز به صورت دستوراتی که به او می‌دهد. تمام آنچه فیلسوف مزبور از مستبد می‌خواهد، تمام آنچه به او «توصیه می‌کند» عبارت از عدم دخالت در زندگی فیلسوف است که کاملاً صرف جستجوی «حقیقت» مطلقاً «نظری» یا «ایده‌آلی» بوده، از زندگی واقعی کاملاً «مطروء» می‌باشد.

در جریان تاریخ می‌توان دو متغیّر اصلی این نگرش «اپیکوری» را ملاحظه کرد. فرد اپیکوری لا مذهب، حتی اشرافی، که کم و بیش فرد ثروتمندی است یا، در هر حال برای تأمین زندگی خود کار نمی‌کند، (که معمولاً کسی را برای تأمین وسایل زندگانی پیدا می‌کند) به «باغی» پناه می‌برد که می‌خواهد احساس کند که از طرف حکومت در یک قصر مصون از تعرّض از او پذیرایی می‌کنند، که در فکر هیچ راه «فراری» از آن نخواهد بود. اپیکوری مسیحی، حتی بورژوا، تیپ روشنفکر کم و بیش فقیری که باید برای تأمین زندگی خود کاری انجام بدهد (تألیف، تدریس و غیره) نمی‌تواند انتظار داشته باشد از زندگی پرزرق و برق «تنهایی و عزلت باشکوه» اپیکوری

اشرافی برخوردار باشد. همچنین اپیکوری لامذهب، «باغ» شخصی را با آنچه پیر بایل^۱ تحت عنوان جمهوری «اهل قلم» خیلی خوب شرح داده است عوض می‌کند. جو اینجا به اندازه جو «باغ»، آرام و بی‌دغدغه نیست، زیرا «تلاش برای زندگی»، «رقابت و همچشمی اقتصادی» در آنجا حاکم هستند. ولی محوطه «آرام» باقی می‌ماند به این معنی که «جمهوریخواه بورژوا» عیناً مثل «کاخ‌نشین اشرافی» حاضر است از هر نوع مداخله «فعلالانه» در کارهای عمومی چشم‌پوشی کند، و در عوض بخواهد از طرف حکومت یا مستبد «مورد عفو و اغماض» قرار گیرد: مستبد «او را به حال خود می‌گذارد» و به او اجازه می‌دهد بدون هیچ مانعی به شغل خود به عنوان فیلسوف، متفکر، خطیب یا نویسنده عمل کند و بپردازد؛ بدیهی است که افکار، خطابه‌ها (کنفرانس‌ها) و نوشتجات و تألیفات او به صورت «تئوری» باقی خواهد ماند و هیچ‌کاری نخواهد کرد که، مستقیماً یا غیر مستقیم، به نوعی «عمل» به معنی اخص کلمه، و خصوصاً به نوعی عمل «سیاسی» خاص منجر شود.

مسئلاً، برای فیلسوف عملاً غیر ممکن است این وعده (معمولاً صادقانه) عدم دخالت در کارهای دولت و حکومت را رعایت و به آن عمل کند، و به این دلیل است حاکمان، و در درجه اول «مستبدین»، همیشه نسبت به این «جمهور»ها یا «باغ»های اپیکوری بدگمان هستند. ولی این مطلب در حال حاضر مورد نظر و علاقه ما نیست. آنچه نظر ما را جلب می‌کند نگرش فیلسوف است و نگرش اپیکوری به عقیده ما در نظر اول انکارناپذیر و غیر قابل تردید، حتی در خود تعریف فیلسوف مستتر است.

ولی فقط در نظر اول چنین است. زیرا در واقع، نگرش اپیکوری از تعریف فلسفه، که جستجوی «حکمت» و حقیقت است، تنها موقعی نتیجه

می‌دهد که در مورد مطلب اخیر فرض می‌شود که به هیچ‌وجه روشن نیست و حتی از نقطه نظر مفهوم هگلی باطناً و عمیقاً ناصحیح است. در نتیجه، به منظور توجیه «عزالت» مطلق فیلسوف باید قبول کرد که «وجود» اساساً فی‌نفسه تغییرناپذیر و دائماً ثابت می‌باشد و کاملاً از روز ازل با نوعی هوش و در نوعی ذکاوت تقریباً کاملی، یعنی الهام کامل غیرموقت و ابدی که همان «حقیقت» است، ظاهر شده است. انسان (فیلسوف) می‌تواند «در هر لحظه» خواه در نتیجه یک عمل ناشی از «خود حقیقت» («الهام الکتونی»)، خواه در نتیجه سعی «فردی» ادراک («شهود عقلی» افلاطونی) با این حقیقت که تحت تأثیر هیچ چیزی قرار نمی‌گیرد غیر از «استعداد» ما: ززادی انسان — که آن استعداد را غصب کرده و نه به جایگاه او در زمان (در حکومت) و نه به موقعیت او در زمان (در تاریخ) بستگی ندارد، شریک و سهیم باشد. اگر مطلب به همین ترتیب است، فیلسوف می‌تواند و باید از دنیای متغیر و پریاهو (که فقط ظاهراً دنیای سالمی است) فاصله بگیرد، و در یک باغ ساکت و آرام، یا ناچاراً، در درون یک جمهوری اهل قلم زندگی کند که در هر صورت مباحث روشنفکرانه در آنجا، در مقایسه با مبارزات سیاسی عالم خارج، چندان ناراحت‌کننده و مشوش‌کننده نیستند. در سایه آرامش و آسایش چنین عزلت، در سایه عدم علاقه کلی نسبت به هموعان خود و هر «جامعه‌ای» به طور کلی است که احتمال بیشتر وجود دارد بتوان به حقیقت، که در جستجوی آن تصمیم گرفته شده، تمام عمر فیلسوف مطلقاً «خودخواه» صرف شود، نایل آمد.

ولی اگر این مفهوم اعتقاد به خدای یگانه «حقیقت» (و وجود) را قبول نکنیم، اگر کفر اساسی هگلی را قبول کنیم که برحسب آن وجود فی‌نفسه اساساً فناپذیر است (وجود = شدن) و به عنوان امر منطقی در جریان تاریخ (یا به عنوان تاریخ: وجود الهامی = حقیقت = انسان = تاریخ) ایجاد می‌شود، و اگر نمی‌خواهیم در نسبت سفسطائی غرق شویم که فکر خود «حقیقت» و در

نتیجه، جستجوی آن یا فلسفه را هم تباه می‌کند، باید از تنهایی و عزلت مطلق «باغ»، همچنین از جامعه محدود (تنهایی و عزلت نسبی) «جمهوری اهل قلم» احتراز کرد و همانند سقراط نه با «درختان» و «نخل مصری» بلکه با «شهروندان جامعه» در مرادوه بود. (رک: فدرا). اگر «وجود» در جریان «تاریخ» ایجاد می‌شود (به وجود می‌آید)، با اجتناب از آن نیست که می‌توان آن را به ظهور رساند (با استفاده از خطابه آن را به «حقیقت» تبدیل کنیم که انسان به صورت «حکمت» از آن «برخوردار» می‌باشد)؛ «برای انجام آن، فیلسوف باید برعکس با تاریخ «همگام و شریک» باشد و در نتیجه معلوم نیست چرا نباید در این امر مثلاً با دادن توصیه‌هایی به مستبد «فعالانه» شرکت کند با این فرض که چنین فردی، به عنوان یک فیلسوف، از هر «لامذهبی» برای حکومت لایقتر است. تنها چیزی که می‌تواند مانع فیلسوف از شرکت در حکومت شود «فقدان زمان» است. و به این ترتیب به مسأله اساسی وجود فلسفی می‌رسیم که پیروان مکتب اپیکور به غلط تصوّر می‌کنند دورافتاده‌اند.

به این جنبه معنایی وجود فلسفی از نظر هگل بعداً خواهیم پرداخت. فعلاً لازم است از نزدیک نظری به نگرش اپیکوری بیفکنیم. زیرا می‌توان حتی با قبول مفهوم «خدایی» «وجود» و «حقیقت» آن را مورد انتقاد قرار داد. در واقع، نگرش اپیکوری دارای مفهومی است که «حقیقت» را به اعلی‌درجه مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد (هرچند که معمولاً مورد قبول فلسفه قبل از هگل می‌باشد)، و با توجه به این مفهوم «یقین ذهنی» همه‌جا و همه‌وقت با «حقیقت عینی» منطبق است: نهایتاً «حقیقت» (یا نوعی «حقیقت») به محض اینکه از لحاظ ذهنی «اطمینان و یقین» حاصل شد که به آن رسیده‌اند، (مثلاً با برخورداری از نوعی «فکر روشن و مشخص») به دست می‌آید.

به عبارت دیگر، فیلسوف گوشه‌گیر باید ضرورتاً و الزاماً قبول کند که شرط لازم و کافی حقیقت در احساس «یقین است»، — که تصوّر می‌شود

«شهود عقلانی» واقعیت و وجود به دست می‌دهد، یا همراه با «تصورات روشن و مشخص»، حتی «حقایق بدیهی»، بوده یا کلاً با الهامات ملکوتی مربوط می‌باشد. این شرط «یقین» مورد قبول همه فلاسفه «راسیونالیست»، از افلاطون گرفته تا هوسرل^۱ و دکارت^۲ قرار گرفته است. متأسفانه، خود این شرط به هیچ وجه «یقین» نیست، و فکر می‌کنم که تنها باتوجه به این مطلب که همیشه در روی زمین افراد «ملهم» و «پیامبران کاذبی» وجود داشته که هرگز درباره حقیقت «شهود»شان یا صحت «الهاماتی» که بهر شکلی دریافت کرده‌اند کمترین شک و تردیدی نداشته‌اند، باطل شده و از ارزش افتاده است. خلاصه، «یقین» ذهنی که می‌تواند یک متفکر «عزلت‌گزیده» به عنوان «شرط» حقیقت داشته باشد، تنها تحت تأثیر وجود دیوانگی باطل شده که ممکن است، به عنوان استنتاج صحیح از مفروضات اولیه‌ای که از لحاظ ذهنی «یقین» می‌باشند، «سیستماتیک» یا «منطقی» باشد.

به نظر می‌رسد که اشتراوس با تأیید (توجیه) بی تفاوتی («اگوستیسم») و تفرعن فیلسوف «گوشه‌گیر»، باتوجه به این مطلب که فیلسوف بیش از «لامذهب»، که او را پست می‌شمارد و به چشم حقارت به او نگاه می‌کند، می‌داند و از چیزهای دیگری مطلع است، از گزنفون (و به طور کلی از سنت قدیمی) پیروی می‌کند. ولی دیوانه‌ای که تصور می‌کند موجودی است شیشه‌ای یا خود را با پاپ یا ناپلئون یکی می‌داند، او هم تصور می‌کند چیزهایی می‌داند که دیگران نمی‌دانند. و ما می‌توانیم دانش او را منحصرأ به دیوانگی نسبت بدیهیم زیرا چنین فردی «تنها کسی» است که این دانش را (که از لحاظ ذهنی «یقین» است) به عنوان یک حقیقت تلقی کند، سایر دیوانه‌ها خودشان زیربار قبول آن نمی‌روند. همچنین تنها در صورت ملاحظه اشاعه

افکار و عقاید خود در بین دیگران، موافقت آنها با افکار و عقاید خودمان (یا حداقل موافقت «یک» نفر) یا از طرف آنها مورد قبول قرار گرفته باشد، نظریات «قابل بحثی» (حتی تحت عنوان افکار و عقاید مغلوط) هستند، می‌توانیم مطمئن باشیم که در قلمرو دیوانگی نمی‌باشیم (ضمن آنکه مطمئن نیستیم که در قلمرو حقیقت قرار داریم). بنابراین، فیلسوف اپیکوری که شدیداً در «باغ» خود گوشه گیر شده هرگز نمی‌تواند بداند آیا به «حکمت» رسیده یا در دیوانگی و جنون غرق شده و در نتیجه، به عنوان یک فیلسوف، می‌بایستی از «باغ» و تنهایی خود فرار کند. در واقع، فیلسوف تابع مکتب اپیکور، با یادآوری ریشه‌های سقراطی خود، در تنهایی مطلق زندگی نمی‌کند و در «باغ» خود به وجود «دوستان» فلسفی معتقد است که با آنها «بحث» می‌کند. پس، از این نقطه نظر بین «باغ» اشرافی و جمهوری «اهل قلم» روشنفکران بورژوازی تفاوتی اساسی وجود ندارد: اختلاف موجود تنها به تعداد «برگزیدگان» مربوط می‌شود. «باغ» و «جمهوری اهل قلم» یعنی جایی که از صبح تا شام «مباحثه» می‌کنند هر دو نوعی تضمین کافی در برابر خطر دیوانگی به دست می‌دهند. هرچند که «شهروندان باسواد» باتوجه به نظر شخصی یا به دلیل حرفه‌ای‌شان هرگز بین خود توافق نداشته باشند، وقتی که مطلب، با دلیل محکم، به اعزام یکی از آنها به تیمارستان مربوط می‌شود همیشه متفق‌الرأی خواهند بود. همچنین می‌توان اطمینان حاصل کرد که در «باغ» یا در «جمهوری اهل قلم»، علی‌رغم شاید ظواهر امر، جز افرادی که گاهی رفتار عجیب و غریب از آنها سر می‌زند ولی از لحاظ فکری اساساً افراد سالمی هستند (و تنها به خاطر اینکه افراد «اصیلی» به نظر برسند چنین وانمود می‌کنند) کس دیگری به چشم نمی‌خورد. ولی آنچه بین «باغ» و «جمهوری اهل قلم» مشترک است تنها این نیست که انسان در آنجا هرگز تنها نمی‌باشد. همچنین این است که «دیوانه» در آنجا «جدا» افتاده است. مسلماً جمهوری «اهل قلم» پرجمعیت‌تر از یک «باغ»

اپیکوری است. ولی در هر دو مورد موضوع اصلی عبارت از نوعی «نخبه» نسبتاً محدود و معدودی است که گرایش چشمگیری دارد به اینکه در خود فرو رود و از «نامحرممان» جدا باشد.

در اینجا نیز به نظر می‌رسد که اشتراوس از گزنفون (که با سنت قدیمی موافق است) پیروی می‌کند و این نوع رفتار را تأیید می‌نماید. به نظر او، «حکیم» به تأیید اقلیت کوچکی راضی می‌شود. جز تأیید «نخبگان» چیزی نمی‌خواهد و تعداد اینگونه افراد هم خیلی محدود می‌تواند باشد. همچنین فیلسوف از آموزش «سری» (ترجیحاً آموزش شفاهی) استفاده خواهد کرد که امکان خواهد داد، از بین سایرین، «بهترین» را انتخاب کند ضمن اینکه فرد «محدود» را، که نمی‌تواند به اشارات پنهانی و تناقضات ضمنی پی ببرد و بفهمد کنار می‌گذارد.

باید بگوییم که در اینجا نیز از اشتراوس و سنت قدیمی که می‌خواست دنبال کند، و به نظر من مبتنی بر نوعی «پیشداوری» اشرافی است، (که شاید معرّف جمعیتی فاتح و کشورگشا است) فاصله می‌گیرم. زیرا تصوّر می‌کنم که نظر و عمل «برگزیده» روشنفکر شامل نوعی خطر جدی است که فیلسوف در وضع فعلی باید به هر قیمتی از آن پرهیز و اجتناب کند.

خطری که ساکنان «باغ»ها، «آکادمی»ها، «لیسه»ها و جمهوری‌های اهل قلم را تهدید می‌کند از چیزی ناشی می‌شود که به نام «روح کلیسا» معروف است. مسلماً، «کلیسا»، که نوعی جامعه به شمار می‌رود، «دیوانگی» را، که اساساً غیراجتماعی است، نفی می‌کند. ولی، کلیسا برعکس، غیر از نفی «پیشداوری‌ها»، ضمن قبول جاودانگی آنها سعی می‌کند به توسعه آنها پردازد: به راحتی ممکن است اتفاق بیفتد که در درون «کلیسا» تنها کسانی پذیرفته شوند که پیشداوری‌هایی را که کلیسا فکر می‌کند بتواند به آن ببالد، قبول دارند. بنابراین، فلسفه، از لحاظ تعریف غیر از «حکمت» است: فلسفه ضرورتاً شامل «یقینات

ذهنی» است که «حقیقت» به شمار نمی‌روند، یا به عبارت دیگر «پیشداوری‌های» مختلفی می‌باشند. وظیفه فیلسوف این است که به این پیشداوری‌ها، با سرعت هرچه تمامتر، و به کاملترین وجهی پشت کند و از آنها روگردان شود. بنابراین، هر جامعه بسته و در خود فرورفته‌ای که نظریه‌ای را می‌پذیرد، هر «نخبه»‌ای که به نسبت آموزش نظریه‌ای انتخاب می‌شود، سعی می‌کنند پیشداوری‌هایی را که چنین نظریه‌ای متضمن آنست محکم و ثابت کنند. پس، فیلسوفی که از پیشداوری‌ها فرار می‌کند باید سعی کند بیشتر در دنیای بزرگ (عالم کبیر) (روی «لوح» یا همانند سقراط «در کوچه») زندگی کند تا در یک «کلیسا»، خواه کلیسای «جمهوریخواه» باشد یا کلیسای «اشرافی». زندگی در «کلیسا» که با هر فرضیه‌ای خطرناک می‌باشد از نظر فیلسوفی که همصدا با هگل، قبول می‌کند که واقعیت (که همان واقعیت انسانی است) یکباره و ابتدا به ساکن زاده نشده، بلکه در طول زمان (که همان طول زمان تاریخی است) ایجاد می‌شود، زیرا اگر مطلب به این صورت باشد، ساکنان «کلیسا» جدا و مطرود از بقیه مردم و حقیقتاً در زندگی عمومی، از لحاظ تحول تاریخی، دخالتی ندارند، دیر یا زود، ضرورتاً و الزاماً «پشت سر حوادث قرار خواهند گرفت». به این ترتیب، حتی آنچه در دوره‌ای «حقیقی» بود ممکن است بعداً «غلط» و غیرحقیقی باشد و به صورت «پیشداوری» درآید و «کلیسا» تنها چیزی خواهد بود که نباید در فکرش بود.

ولی مسأله «نخبه» فلسفی تنها در صورتی ممکن است عمیقاً مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد که شامل چارچوب مسأله کلی «شناخت» بوده و برای فیلسوف فراهم شده باشد. وانگهی در این چشم‌انداز است که مسأله به وسیله خود اشتراوس مطرح شده است. و در این جنبه مسأله است که اینک می‌خواهم صحبت کنم.

به عقیده اشتراوس، اختلاف اساسی بین هیرون مستبد و سیمونید حکیم و

فیلسوف در همینجا است. هیرون می‌خواهد به همین صورت «محبوب» مردم باشد، در حالی که سیمونید «با تحسین، احترام، تأیید اقلیتی کوچک» احساس رضایت خاطر می‌کند. به منظور جلب «علاقه» و «محبت» افراد زبردست خود است که هیرون باید «خیرخواه» آنان شود؛ سیمونید اجازه می‌دهد بدون اینکه «کاری» انجام بدهد مورد تحسین قرار گیرد تا این تحسین را به دست بیاورد. به عبارت دیگر، سیمونید تنها به دلیل کمال شخصی خودش مورد تحسین قرار می‌گیرد، در حالی که هیرون می‌تواند به خاطر خیرخواهی‌های خود، حتی بدون آنکه خودش فرد کاملی باشد، محبوب واقع شود. به این دلیل است که میل تحسین، جدا از میل عشق و محبت، «اساس طبیعی تسلط میل به کمال خویشتن» به شمار می‌رود، در حالی که نیاز به عشق به کمال خودبخودی منجر نمی‌شود و در نتیجه میل «فلسفی» نمی‌باشد.

این مفهوم اختلاف بین فیلسوف و مستبد (که اختلاف اشتراوس، و نه حتی به عقیده او، اختلاف گزنفون نیست) به نظرم درست نیست. اگر (همراه با گوته^۱ و هگل) قبول کنیم که انسان «محبوب» است منحصرراً به این دلیل که مستقل از آن چیزی «است» که «انجام می‌دهد» (مادر، پسرش را، علی‌رغم معایش، دوست دارد)، در حالی که «تحسین» یا «سپاس» متناسب‌اند با «اعمال» کسی که «تحسین» می‌شود یا «مورد سپاس» قرار می‌گیرد، مسلم است که مستبد و حاکم به طور کلی به دنبال «سپاس» هستند و نه «عشق»: «عشق» در خانواده رشد می‌کند، و به خاطر جستجوی نه‌تنها عشق بلکه «سپاس» هموطنان در حکومت است که هر نوجوانی خانواده را ترک می‌کند و خود را وقف زندگی عمومی می‌کند. کسی که بیشتر در جستجوی عشق است، به شرطی که حقیقتاً بخواهد برای «وجود» (کامل) او و نه برای «اعمال» او ارزشی

مثبت، حتی ارزش مطلق، قائل شوند، سیمونید است. ولی، در واقع، در این مورد هیچ است. سیمونید می‌خواهد به خاطر کمال خودش و نه به خاطر «وجود» تنها و ساده‌اش، هرچه می‌خواهد باشد مورد تحسین قرار گیرد. پس، عشق، دقیقاً با توجه به این مطلب که «بدون دلیل»، نوعی ارزش مثبت به محبوب یا «وجود» فرد محبوب قائل است، مشخص می‌شود. بنابراین، دقیقاً معرفت کمال او و نه عشق وجود او است که سیمونید جستجو می‌کند: چون می‌خواهد به دلیل کمال خودش، مورد تحسین قرار گیرد. پس «در جستجوی» کمال خود می‌باشد. بنابراین، «میل» با توجه به «عمل» (عمل نفی‌کننده، زیرا موضوع مربوط می‌شود به عدم کمال موجود، و کمال فقط مورد آرزو است و نه محقق) تحقق می‌یابد. پس، در واقع به تناسب «اعمال» خود (کمال خود به خودی) است که سیمونید شناخته شده است و می‌خواهد شناخته شده باشد، درست مثل هیرون که شناخته شده است و می‌خواهد، به نسبت اعمال خود، شناخته شده باشد.

درست نیست که مستبد و سیاستمدار و عضو دولت و حکومت به طور کلی «از لحاظ تعریف» از نوعی تحسین یا سپاس «رایگان» راضی شوند: درست مثل فیلسوف، می‌خواهند «مستحق» این تحسین و سپاس باشند، به شرطی که، حقیقتاً، آن‌طوری که به نظر دیگران می‌رسند باشند یا بشوند. پس مستبدی که در پی جلب سپاس مردم است، خودش نیز، سعی خواهد کرد فقط از ترس امتیث، درست مثل هر شیادی یا هر فرد سالوس و ریاکاری که همیشه مورد تهدید است که دیر یا زود، نقاب از صورتش برداشته شود، خود را به کمال برساند. بنابراین، از این نقطه نظر، هیچ اختلاف «اساسی» بین سیاستمدار و فیلسوف وجود ندارد: هر دو به دنبال «تحسین» و «شهرت» هستند و طوری «عمل» می‌کنند که مستحق آن باشند (در حقیقت، شیاد و ریاکار قادر است از هر دو حالت برخوردار باشد).

باقی می‌ماند این سؤال که معلوم شود آیا درست است که سیاستمدار به دنبال جلب نظر «توده بزرگ» است، در حالی که فیلسوف تنها می‌خواهد از طرف تعداد محدودی از «نخبگان» مورد توجه واقع شود.

در وهله اول این مطلب به نظر نمی‌رسد الزاماً در مورد سیاستمدار به این صورت صدق کند. این مطلب معمولاً، و در واقع، در مورد «رهبران دموکراتیک» صدق می‌کند که به نظر اکثریت وابسته هستند. ولی مستبدین همیشه در پی «مردمی» بودن نبوده‌اند (مثلاً، تیرا) و اغلب مجبور بوده‌اند به تأیید تعداد معدودی از «دوستان سیاسی» رضایت بدهند. وانگهی هیچ چیزی نشان نمی‌دهد که مورد تحسین گروه قرار گرفتن‌ها با تأیید داوران صلاحیتدار متناقض است و به هیچ وجه ضرورت ندارد که سیاستمدار این تحسین‌ها را به تأیید فوق ترجیح بدهد. برعکس، معلوم نیست چرا فیلسوف می‌بایستی به طور سیستماتیک از تمجید و تحسین «توده‌ها» فرار کند (که بدون هیچ شک و تردیدی از آن خوشش می‌آید و لذت می‌برد). آنچه اهمیت دارد این است که فیلسوف تأیید «نخبگان» را فدای تمجید و تحسین‌های «مردمی» نمی‌کند و رفتار خود را با مقتضیات «چیزهای بدتر» سازگار و هماهنگ نمی‌کند. ولی سیاستمدار (مستبد یا غیرمستبد) که از این لحاظ برخلاف فیلسوف عمل می‌کند «مردم فریب» تلقی می‌شود و چیزی نشان نمی‌دهد که، از لحاظ تعریف، هر سیاستمداری یکی از آن‌ها باشد.

در واقع انسان، جز در نتیجه شناخت آنهایی که خودش می‌شناسد و می‌داند از این شایستگی برخوردارند که او را بشناسند، کاملاً احساس رضایت خاطر نمی‌کند. و این امر در مورد سیاستمدار و فیلسوف به یک اندازه صدق می‌کند. پس، از آنجا که انسان در پی شناخت معرفت است می‌بایستی هرچه می‌تواند و

از دستش برمی آید تعداد افراد «شایسته» را حتی الامکان بیشتر کند. افراد سیاسی یا سیاستمداران، آگاهانه یا به طور ناخود آگاه، اغلب به این کار تربیت سیاسی («مستبد روشنفکر»، مستبد «مرئی») پیوند خورده‌اند. و فلاسفه هم معمولاً، با صرف قسمتی از وقت خود به تعلیم و تربیت فلسفی، دست به این عمل زده‌اند. پس، معلوم نیست چرا تعداد شاگردان و پیروان فیلسوف باید «الزاماً» محدود، و خیلی کمتر از تعداد طرفداران «صلاحیت‌دار» سیاستمدار باشد. اگر فیلسوفی این تعداد را با تأیید اینکه در هر حال شاگرد زیادی «نمی‌خواهد» به طور عمدی محدود می‌کرد، به این ترتیب نشان می‌داد که نسبت به سیاستمدار «لامذهب»، که آگاهانه سعی می‌کند شناخت خود را از طرف قضات صلاحیت‌دار، بی‌نهایت اشاعه و گسترش دهد، از اعتماد به نفس کمتری برخوردار می‌باشد. اگر، پیشاپیش، بدون آزمایش و تجربه، تأیید می‌کرد که تعداد افراد شایسته‌ای که بتوانند به فلسفه نایل شوند از تعداد آنهایی که قادرند با شناخت عمیق دربارهٔ نظریه فلسفی یا یک عمل سیاسی قضاوت کنند کمتر است، متناسب با «عقیده‌ای» صحبت می‌کرد که ثابت نشده و به این ترتیب قربانی نوعی «پیشداوری» می‌شد که در بعضی شرایط اجتماعی و در یک لحظهٔ تاریخی معین از بیشترین ارزش برخوردار می‌باشد. پس، در هر دو مورد، حقیقتاً یک فیلسوف نمی‌تواند باشد.

وانگهی پیشداوری «نخبه» تا آن اندازه اهمیت دارد که ممکن است به برگشتن کامل اوضاع منجر شود. در اصل، فیلسوف نمی‌بایستی جز تحسین و تأیید آنهایی که «قادر» به «شناخت» او می‌باشند به دنبال چیز دیگری باشد. ولی اگر فیلسوف هرگز گروه کوچک «نخبه» را، که آگاهانه گردآمده یا گروه «دوستان» را که صحیحاً انتخاب شده‌اند، ترک نکند، این خطر او را تهدید می‌کند که فقط آنهایی را «شایسته» تلقی کند که او را تأیید یا تحسین می‌کنند. و باید اعتراف کرد که این نوع خاص ناخوشایند و «معرفت» دو جانبهٔ محدود،

همیشه در «باغ‌های» اپیکوری و «کلیساهای» روشنفکرانه بیداد کرده است. هرچه باشد، اگر هم صدا با سیمونید قبول کنیم که فیلسوف به دنبال جلب نظر و شناخت (یا تحسین) است و اگر هم صدا با هگل قبول کنیم که سیاستمدار هم به همین ترتیب عمل می‌کند، باید گفت که، از این نقطه نظر، بین مستبد و فیلسوف اختلاف اساسی وجود ندارد. شاید به همین دلیل است که گزنفون (به عقیده اشتراوس) و خود اشتراوس با سیمونید موافق نیستند و در اظهار نظر او شریک نمی‌باشند.

به عقیده اشتراوس، گزنفون مخالف سیمونید سقراط است که به هیچ وجه علاقمند به «تحسین یا تمجید دیگران» نمی‌باشد، در حالیکه سیمونید جز به تحسین و تمجید به چیز دیگری علاقمند نیست. و تصوّر می‌رود که اشتراوس با این رفتار «سقراطی» موافق است: از آنجا که فیلسوف در پی شناخت و تحسین است، تنها شناخت ارزش مخصوص خود به وسیله خود او و تحسین فی‌نفسه است که تصوّر می‌رود در فکر آن می‌باشد.

در مورد خودم، اعتراف می‌کنم مطلب را خیلی خوب نفهمیدم و نمی‌دانم چگونه این امر ممکن است امکان پی بردن به نوعی اختلاف «اساسی» بین فیلسوف «یا حکیم» و مستبد (یا سیاستمدار به طور کلی) را فراهم کند.

اگر رفتار سقراط گزنفون - اشتراوس را دقیقاً و صحیحاً بپذیریم با وضعیّت فیلسوف «گوشه گیر»ی مواجه می‌شویم که نسبت به نظریه‌ای که دیگران درباره او دارند کاملاً بی تفاوت و بی علاقه است. این رفتار فی‌نفسه متناقض («پوچ») نیست به شرطی که فیلسوف قبول کند که «حقیقت» ممکن است از طرف او، خواه در نتیجه بصیرت شخصی مستقیم «وجود»، خواه در نتیجه نوعی الهام فردی ناشی از یک «خدا»ی مافوقی، خدشه بردارد. ولی اگر فیلسوف آن را قبول کند، هیچ دلیل فلسفی قابل قبولی نخواهد داشت دانش خود را (به صورت شفاهی یا کتبی) به دیگران «منتقل کند» (مگر اینکه به

منظور جلب «توجه» یا تحسین آنان، که از لحاظ تعریف امری استثنایی است، دست به چنین کاری بزند و چنین عملی انجام دهد)، و در نتیجه، اگر واقعاً فیلسوف باشد (که «بدون دلیل» کاری نمی‌کند) چنین کاری نخواهد کرد. بنابراین، چیزی دربارهٔ او نخواهیم فهمید؛ حتی نخواهیم فهمید آیا وجود دارد و، بنابراین، آیا فیلسوف است یا فقط دیوانه است. وانگهی، به نظر من، خود او هم نخواهد فهمید، یعنی از این امر اطلاعی نخواهد داشت، زیرا از هر نوع کنترل اجتماعی که تنها وسیلهٔ برطرف ساختن موارد «بیمارگونه» است، محروم خواهد بود.

در هر حال، رفتار نفس‌گرایانه^۱ او، که منافی با «مکالمه» است، باطناً ضد سقراطی است.

پس، قبول کنیم که «سقراط» که با دیگران «بحث» می‌کند، به نظری که دیگران در مورد آنچه می‌گویند یا عمل می‌کنند دارند یا خواهند داشت، با توجه به اینکه حداقل به نظر او افراد «صلاحیت‌داری» هستند، فوق‌العاده اهمیت قایل است. اگر «سقراط» فیلسوف حقیقی است، در جهت «حکمت» (که شامل دانش و فضیلت است) پیشرفت‌هایی نصیبش می‌شود و از این بابت آگاه است و متوجه پیشرفت‌های خود می‌باشد. اگر تحت تأثیر پیشداوری تواضع مسیحی تا حدی که نسبت به خودش ریاکار باشد، فاسد و منحرف شده است، کم و بیش تحت تأثیر پیشرفت‌های خود یعنی به وسیلهٔ خودش قانع خواهد شد: بدون ترس و واژه اصل مطلب را بگوییم که کم و بیش برای خودش «تحسین و تمجید» قایل خواهد بود (خصوصاً اگر تصوّر کند که از «دیگران» «جلوتر» است). اگر آنهایی که دربارهٔ او اظهار نظر می‌کنند افراد «صلاحیت‌داری» هستند، به همان اندازه و به همان ترتیبی که خودش برای خودش ارزش قائل

می‌شود، برای او ارزش قائل خواهند شد (به فرض اینکه فیلسوف اشتباه نکند)، یعنی اینکه اگر حسادت چشم آنها را کور نکرده، به همان اندازه و به همان ترتیبی که خودش را تحسین می‌کند تحسینش خواهند کرد. و اگر «سقراط» «مسیحی» نیست، (به خود و به دیگران) اعتراف خواهد کرد که تحسین دیگران برای او «نوعی» «رضایت خاطر» و نوعی «لذت» فراهم می‌کند. بدون شک، منظور این نیست که تنها عمل «آگاهانه» پیشرفت در جهت «حکمت»، جدا از آنهایی که قدرت تحسین خودش را فراهم می‌کنند و نیز مورد تحسین دیگران قرار بگیرد، برای «سقراط» سبب «لذت» و «رضایت خاطر» نمی‌شود: همه کس می‌داند که «خوشی و مسرت واقعی»، که سبب جلب تحسین می‌شود و «رضایت خاطر بی‌غرض» که احساس «انجام وظیفه» ایجاد می‌کند، چیست. همچنین نمی‌توان گفت که جستجوی تحسین و شناخت و انجام وظیفه بدون برخورداری از انگیزه «لذت» «که از آن ناشی می‌شود»، «اصولاً» غیرممکن باشد. در نتیجه، آیا نمی‌توان به ورزش پرداخت تنها به «عشق» ورزش و بدون اینکه مخصوصاً به دنبال «لذتی» بود که «افتخار پیروزی» در یک مسابقه و رقابت ورزشی به دست می‌دهد؟

برعکس، آنچه می‌توان گفت، این است که «در واقع» تمام این مطلب مطلقاً غیر قابل تلفیق است. بدون شک، «از لحاظ تئوری» می‌توان تفاوت‌های دقیق و ظریفی قائل شد ولی «در عمل» هیچ وسیله‌ای برای حذف یکی از عناصر و حفظ بقیه وجود ندارد. منظور این است که در این زمینه نمی‌توان هیچ تجربه تحقق‌آمیزی انجام داد و در نتیجه نمی‌توان، درباره سؤال، به معنی «علمی» مطلب، چیزی «دانست».

می‌دانیم که لذایدی وجود دارد که هیچ ربطی به شناخت یا فضیلت ندارند. همچنین می‌دانیم که گاهی مردم از این لذاید چشم‌پوشی کرده‌اند تا خود را کاملاً به جستجوی حقیقت یا تمرین فضیلت وقف کنند. ولی، در واقع، چون

این جستجو و تمرین به صورت انفکاک‌ناپذیری با «لذاید» از نوع خود مربوطند، مطلقاً نمی‌توان دانست آیا، در واقع، این امر نوعی انتخاب بین «لذت» و «وظیفه» یا «دانش» است. پس، «لذاید» مورد بحث نیز خودبخود به صورت انفکاک‌ناپذیری به «لذت» خاصی مربوطند که ارضای نفس یا تحسینی که هرکسی برای خود احساس می‌کند ایجاد می‌کنند: در این مورد مسیحیان هرچه بگویند، نمی‌توان عاقل و پرهیزکار بود (یعنی، در واقع، عاقلتر و پرهیزکارتر از دیگران یا حداقل از بعضی از آنها بود) بدون آنکه نوعی «رضایت خاطر» و «لذت» از آن به دست آورد. بنابراین در واقع، نمی‌توان دانست آیا آخرین محرک و انگیزه رفتار «خوشی و مسرت» است که «حکمت» ایجاد می‌کند (شناخت + فضیلت) یا «لذت» که گاهی مردود است، که تحسین خودبخودی «حکیم» ایجاد می‌کند (که تحت تأثیر تحسینی قرار گرفته که دیگران برای این «حکیم» قائلند).

همین ابهام، درست موقعی که «سقراط» را در روابطش با دیگران در نظر می‌گیرند، به چشم می‌خورد. قبول کردیم که سقراط به نظری که دیگران درباره‌اش دارند، با توجه به اینکه به او امکان می‌دهد صحت ادعای نظری را که درباره خودش دارد، کنترل و بررسی کند، اهمیت قابل است. ولی بقیه مبهم است. می‌توان تأیید کرد، همان‌طوری که به نظر می‌رسد گزنفون — اشتراوس عمل می‌کنند، که «سقراط» فقط علاقمند داورهای «نظری» است که دیگران درباره‌اش انجام می‌دهند و نسبت به «تحسینی» که ممکن است از او به عمل آورند کاملاً بی‌علاقه و بی‌تفاوت است: تنها از «تحسین خودبخودی» احساس «لذت» می‌کند (که فعالیت فلسفی او را تعیین می‌کند، یا فقط همراه آن است). ولی همچنین می‌توان گفت که تحسین خودبخودی کسی که دیوانه نیست، ضرورتاً تحسین دیگران را ایجاد می‌کند، و اینکه یک فرد «عادی» نمی‌تواند حقیقتاً با خودش و نفس خودش قانع شود بدون آنکه نه تنها مورد قضاوت

قرار بگیرد بلکه از طرف دیگران، یا حداقل از طرف بعضی از آنها، «شناخته» شود. حتی می‌توان از اینهم جلوتر رفت و گفت که لذت تحسین خودبخودی اگر با لذت حاصل از جلب نظر دیگران مقایسه شود نسبتاً فاقد ارزش است. تجزیه و تحلیل روان‌شناختی «ممکنه» پدیده «شناخت» در همینجا است، ولی به علت عدم امکان انجام تمرینات مربوط به تجزیه و تحلیل، جدا کردن قطعی یکی از آنها غیر ممکن است.

مسئلاً، تصور اینکه «سقراط» در پی شناخت است و «فقط» به خاطر «شناخت» خودش به وسیله دیگران، به فضیلت عمل می‌کند تصور غلطی است. زیرا تجربه نشان می‌دهد که می‌توان در سایه عشق و علاقه در یک جزیره دورافتاده بدون امید به برگشت علم آموخت و بدون شاهد (انسانی یا حتی ملکوتی) تنها در سایه ترس از اینکه از چشم خود بیفتیم، «پرهیزکار» بود. ولی هیچ چیزی مانع از این نیست که تأیید شود که، وقتی که «سقراط» با دیگران «رابطه برقرار می‌کند» و در «ملاء عام» به فضیلت خود عمل می‌کند، نه فقط به خاطر کنترل خودش دست به این عمل می‌زند، بلکه همچنین (و شاید هم مخصوصاً) به خاطر «شناخت» بیرونی و بعدی انجام می‌دهد، به چه حقی می‌توانیم بگوییم که «سقراط» به دنبال این «شناخت» نیست زیرا این عمل را، در واقع، «ضروری» تلقی می‌کند؟

در حقیقت، تمام این اختلافات و تفاوت‌ها تنها موقعی درست و معنی‌دار است که وجود خدایی پذیرفته شود که از قلب انسان‌ها خبر دارد و با توجه به مقاصد و نیاتشان (که ممکن است ناخودآگاه باشند) درباره آنها داوری می‌کند. اگر کسی واقعاً کافر و خدانشناس باشد دیگر این مطلب برایش معنی و مفهومی ندارد و نخواهد داشت. زیرا کاملاً روشن است که تنها درون‌نگری ممکن است عناصر پاسخ را در اختیار ما بگذارد. پس، تا موقعی که انسان در دانستن چیزی تنها و منحصر به فرد است، هرگز مطمئن نیست حقیقتاً از چنین

«دانشی» برخوردار می‌باشد. اگر، در وجود کافر عاقلی جای «خدا» را (که به صورت وجدان و اراده برتر از وجدان و اراده انسانی فردی در نظر گرفته شده) با «جامعه» (دولت) و «تاریخ» عوض کنیم، باید گفت که در واقع تمام آنچه از بررسی اجتماعی و تاریخی برکنار می‌ماند، برای همیشه در قلمرو «عقیده» دورانداخته شده است.

به این دلیل است که با اشتراوس، که می‌گوید گزنفون، به صورت اساسی، مسأله رابطه بین لذت و فضیلت را مطرح کرده است موافق نیستم. فقط به این دلیل که فکر نمی‌کنم که (از نقطه نظر کافر) در اینجا مسأله‌ای وجود داشته باشد که بتواند با «دانش» خاصی حلّ و فصل شود. به عبارت دقیقتر، این مسأله چندین راه حل دارد، که هیچ‌یک از آنها حقیقتاً «مطمئن» نیست. «دانستن» این مطلب غیرممکن است که آیا فیلسوف (حکیم) به دنبال شناخت است و به فضیلت عمل می‌کند «به خاطر خود شناخت و فضیلت» (یا «از لحاظ وظیفه»)، یا آیا به دلیل «لذت» (خوشی)‌ای که از انجام آن احساس می‌کند، یا اینکه بالاخره، آیا به منظور احساس تحسین برای خودش (که تحت تأثیر تحسین دیگران قرار گرفته یا نه)، دست به چنین عملی می‌زند. این سؤال به رأی العین نمی‌تواند از «عوامل بیرون» نشأت گرفته باشد، و ذر نتیجه هیچ وسیله‌ای در دست نیست «یقین ذهنی» را که ممکن است درون نگری ایجاد کند مسلّم و محقق کند، یا معادله این «یقینات» را، اگر ضد و نقیض هم هستند، بهم بزنند. آنچه می‌توان از تمام مطالب گذشته به دست آورد این است که مفهوم «اپیکوری» بعضی فلاسفه به هیچ وجه با سیستم تفکر کلی و به هم پیوسته توجیه و مدلل نشده است. این مفهوم، به محض اینکه مسأله «شناخت» مطرح می‌شود، همانطوریکه من انجام دادم، قابل اعتراض می‌شود، و حتی وقتی که فقط مسأله شرط حقیقت مطرح می‌شود، همانطوریکه در آغاز این بحث انجام داده‌ام، معتبر و قابل اعتماد نیست.

در صورتی که فیلسوف در «بحث» (مکالمه، دیالکتیک)، شاهد نوعی روش بازجویی و نوعی شرط حقیقت باشد، الزاماً باید شنوندگان و مستمعین خود را «تربیت کند». و ملاحظه کردیم که هیچ دلیلی برای محدود ساختن تعداد این مستمعین ممکنه پیشاپیش در دست نیست. منظور این است که فیلسوف باید یک «مرئی» و «متخصص تعلیم و تربیت» باشد و سعی کند عمل تربیتی خود را «مستقیم یا غیرمستقیم» تا بی نهایت اشاعه و توسعه دهد. پس، ضمن انجام این عمل، دیر یا زود، بازهم، به میدان عملیات سیاستمدار یا مستبد، که خود آنها هم (کم و بیش آگاهانه) «مرئی» هستند، تخطی و تجاوز خواهد کرد. به طور کلی، تلاقی اعمال تربیتی فیلسوف و مستبد به صورت کشمکش کم و بیش مبهمی درمی آید. به این ترتیب، «انحراف جوانان» بالاترین و اساسی ترین اتهامی بوده که علیه سقراط به کار رفته و مورد استفاده قرار گرفته است. بنابراین فیلسوف - مرئی طبیعتاً گرایش پیدا خواهد کرد که سعی کند در مستبد (و حکومت بطور کلی) تأثیر کند تا از وجود او شرایطی که امکان تمرین تربیت فلسفی را فراهم می کند به دست آورد. ولی، در واقع، خود حکومت، فی نفسه، نوعی نهاد تربیتی به شمار می رود. تعلیم و تربیتی که به وسیله حکومت و دولت انجام و کنترل می شود جزء مکمل فعالیت حکومتی و دولتی، به طور کلی است، و حتی با توجه به ساختار خود حکومت و دولت تعیین می شود. در نتیجه، میل تأثیر بر حکومت به عنوان مؤسسه، یا قبول نوعی تربیت فلسفی، همان میل تأثیر بر حکومت، به طور کلی، یعنی عبارت از تعیین یا توجیه سیاست دولت به همین صورت می باشد. پس فیلسوف نمی تواند از تعلیم و تربیت چشم پوشی کند، در واقع، «موقفیت» تربیت فلسفی شرط «عینی» منحصر به فرد حقیقت «نظریه» فیلسوف است. داشتن چند شاگرد (به معنی اخص یا اعم) ضامنی است در مقابل خطر دیوانگی، و «موقفیت» شاگردان در زندگی خصوصی و عمومی دلیل «عینی» حقیقت» (نسبی) نظریه، لااقل به معنی جزء مکمل حقیقت تاریخی معینی، است.

اگر نمی‌خواهیم به تنها شرایط ذهنی «بدهات» یا «الهام» (که خطر دیوانگی را برطرف نمی‌کنند) قناعت کنیم بنابراین فیلسوف بودن بدون آنکه در عین حال بخواهیم «مربی» فلسفی باشیم، غیرممکن است. و اگر فیلسوف نمی‌خواهد بطور تصنعی و به ناحق، وسعت عمل تربیتی خود را محدود کند (به این ترتیب خطر پیشداوری‌های «کلیسا» را قبول کند)، الزاماً گرایش چشمگیری خواهد داشت که، رویهم‌رفته، به صورت نامعینی، در حکومت شرکت کند و در آن سهمی داشته باشد، تا اینکه دولت و حکومت به صورتی سازمان یابد و اعمال شود که تربیت فلسفی فیلسوف در آن مؤثر و امکان‌پذیر باشد.

شاید به همین دلیل (که کم و بیش آگاهانه مورد قبول واقع شده) است که اغلب فلاسفه، حتی بزرگترین آنها، از «تنهایی» «اپیکوری» چشم‌پوشی کرده و خواه با دخالت‌های شخصی، خواه از طریق آثار و تألیفات خود، دست به اعمال سیاسی زده‌اند. سفرهای افلاطون به سیراکیوس و همکاری بین اسپینوزا^۱ و دو ویت^۲ معروف‌ترین نمونه‌های دخالت مستقیم در امور سیاسی به‌شمار می‌روند. و می‌دانیم که تقریباً تمام فلاسفه آثار و تألیفاتی منتشر کرده‌اند که در طی آن به بررسی حکومت یا دولت پرداخته‌اند.

ولی در همینجا است که کشمکش مربوط به جنبه موقتی و فناپذیری انسان، که قبلاً درباره‌اش صحبت کردم، به چشم می‌خورد. از طرف دیگر، هدف عالی فیلسوف جستجوی «حکمت» یا «حقیقت» است، و این جستجو، باتوجه به تعریفی که در نظر فیلسوف کاملاً ناقص است، به «استفاده از تمام وقت خود» و عدم شتابزدگی سوق داده شده است. از طرف دیگر، به منظور حاکمیت یک حکومت، هر قدر هم کوچک و محدود باشد، وقت زیادی لازم است. در واقع، خود حاکمیت یک حکومت نیز، «تمام وقت» انسان را فرا می‌گیرد.

باتوجه به اینکه فلاسفه نمی‌توانند «تمام وقت» خود را در عین حال هم

وقف فلسفه کنند و هم به دولت و حکومت پردازند، معمولاً به دنبال نوعی راه‌حلّ مصالحه بوده‌اند. با توجه به اینکه می‌خواستند به سیاست پردازند، از اشتغالات فلسفی خود چشم‌پوشی نمی‌کردند و تنها به محدود کردن وقتی که وقف آن می‌کردند قناعت می‌کردند. با توجه به این موارد، فلاسفه از فکر در دست گرفتن حکومت صرف‌نظر می‌کردند و به این رضایت می‌دادند که مقدار کمی از وقت خود را که از فلسفه استفاده می‌کردند به «توصیه‌ها» بی‌کی که به حاکمان روز می‌کردند (شفاهی یا کتبی) وقف کنند.

متأسفانه، این مصالحه بی‌اثر جلوه کرده است. مسلماً، «فلسفه» از «اشتغالات» سیاسی فلاسفه کاملاً متأثر نشده است. ولی اثر مستقیم و سریع توصیه‌های سیاسی آنها کاملاً هیچ و پوچ بوده است.

در حقیقت، فلاسفه‌ای که به ارائه توصیه‌های کتبی، حتی کتابی، رضایت داده‌اند شکست خود را ناراحت‌کننده تلقی نکرده‌اند. اگر از جنبه کلی صحبت شود، برای اینکه توقع نداشته باشند که قدرتمندان عصر و زمانه‌شان، آثار و تألیفاتشان را بخوانند و، حتی از این هم کمتر، در کار روزانه تحت تأثیر آنها قرار بگیرند، به اندازه کافی حسن نیت داشتند. با تسلیم در برابر فعالیت کاملاً توراتی و انجیلی، قبلاً تسلیم شده بودند که فوراً و بلافاصله ببینند که این مطلب از لحاظ سیاسی بی‌تأثیر می‌باشد. ولی فلاسفه‌ای که قبول کرده و پذیرفته‌اند شخصاً زحمت بکشند و توصیه‌های سیاسی بدهند توانسته‌اند، مختصر شتابی را که در پیروی از این توصیه‌ها در نظر گرفته شده، فوق‌العاده نامناسب تلقی کنند و تصوّر کنند که واقعاً «وقت خود را تلف کرده‌اند».

مسلماً، از واکنش‌های افلاطون بعد از شکست در سیسیل اطلاع نداریم. اینکه مساعی بی‌نتیجه‌اش را از سر گرفته باشد به نظر می‌رسد نشان بدهد که، به عقیده او، اشتباهات یکسان بوده و خود او، با رفتار به صورت دیگر، می‌توانست، و می‌بایستی، این عمل را انجام بدهد و نتیجه بهتر به دست آورد. ولی نظر و عقیده مشترک روشنفکران کم و بیش فلسفی، معمولاً حاکمانی را

که رسوایی و حقارت خود را کتمان و پنهان می‌کنند، از پا در می‌آورد و تسلیم می‌کند. بنابراین اصرار و پافشاری می‌کنم قبول داشته باشم که این گروه فلاسفه از انجام چنین عملی کاملاً در اشتباه هستند.

در وهله اول سعی می‌کنند جنبه «مستبدانه» حکومتی را که به توصیه‌های فلسفی بی‌اعتنا است متهم کنند. بنابراین به نظرم می‌رسد که فیلسوف، برای انتقاد استبداد به این صورت، در موقعیت بسیار حسّاسی قرار دارد. از یک طرف، مشاور — فیلسوف، با توجه به تعریف، فوق‌العاده شتابزده است: می‌خواهد در تغییر شکل حکومت کاملاً دخالت کند، متها می‌خواهد این کار را در حداقل زمان ممکن انجام دهد. پس، اگر می‌خواهد «سریعاً» به هدف برسد، مجبور خواهد شد که ترجیحاً به مستبد مراجعه کند و نه به لیدر و رهبر دموکراتیک. نهایتاً، فلاسفه‌ای که خواسته‌اند در سیاست روز «اثر» کنند، همیشه، استبداد نظرشان را جلب کرده است. وقتی که یک مستبد قدرتمند و مؤثر معاصر فیلسوف وجود داشت، دقیقاً به همان مستبد وقت بود که فیلسوف توصیه‌های خود را می‌داد، حتی اگر مستبد در سرزمین بیگانه مستقر و اقامت گزیده بود. از طرف دیگر، فیلسوفی که خودش (امر غیرممکن) به صورت دولتمردی درآید که با شکل «مستبد» مشخصی همخوانی ندارد، مورد پسند افکار عمومی قرار نمی‌گیرد. چون فیلسوف عجله می‌کند با سیاست «از دست آن رها شود» و مجدداً به عالی‌ترین اشتغالات پردازد، نخواهد توانست از حوصله سیاسی استثنایی برخوردار باشد. با تحقیر «توده مردم» و بی‌تفاوتی نسبت به تمجیدهای خود، نخواهد خواست در کمال صبر و حوصله نقش حاکم «دموکراتیک» را، که نسبت به عقاید و خواسته‌های «گروه‌ها» و «مخالفین» توجه دارد، ایفا کند. وانگهی، چگونه فیلسوف می‌تواند برنامه‌های رفرم و انقلابی خود را که الزاماً جنبه اساسی دارند و اصولاً با افکار عمومی پذیرفته شده مخالف می‌باشند، «سریعاً» تحقق بخشد، بدون آنکه از روش‌های سیاسی — که همیشه مهر «استبداد» بر پیشانی دارند — استفاده و استمداد کند؟ در

واقع، به محض اینکه فیلسوف، بدون آنکه شخصاً و خودش به کارهای حکومتی و دولتی پردازد، به طرف این امر سوق داده می‌شود، یکی از شاگردانش - مثل آلسیاد - بلافاصله از روش‌هایی استفاده و استمداد می‌کرد که واقعاً جنبه «استبداد» داشتند. برعکس، وقتی یک دولتمرد علناً به یک فلسفه اعتراض می‌کرد، در نقش یک «مستبد» دست به چنین عملی می‌زد، همانطوری که «مستبدین» مشابه معمولاً از اصالت فلسفی، کم و بیش مستقیم یا کم و بیش آگاهانه و تصویب شده، برخوردار بوده‌اند.

به طور خلاصه، از بین تمام دولتمردان، کسی که به صورت غیرقابل اعتراضی، بیش از همه استعداد و استحقاق دارد توصیه‌ها و دستورالعمل‌های فیلسوف را دریافت و اجرا کند، مستبد است. اگر، مستبد، با دریافت توصیه‌ها و دستورالعمل‌ها آنها را اجرا نکند، به این معنی است که دلایل بسیار خوبی برای عدم انجام آن دارد. وانگهی به نظر من، این دلایل در مورد یک حاکم «غیرمستبد» ارزنده‌تر و معتبرتر است.

این دلایل را قبلاً ارائه داده و به آنها اشاره کرده‌ام. دولتمرد، هرکسی که باشد، مطلقاً نمی‌تواند از دستورالعمل‌ها و توصیه‌های «خیالی» پیروی کند: چنین دولتمردی به علت عدم امکان برخورداری از «عمل» در حال حاضر نمی‌تواند افکار و عقایدی را که فاقد پیوند «مستقیم» با مسائل روز می‌باشند در نظر بگیرد. پس، برای اینکه فیلسوف بتواند حرف‌هایش را بشنوند و به دستوراتش عمل کنند، باید باتوجه به «مسائل جاری» توصیه و دستورالعمل ارائه دهد. ولی برای اینکه بتواند دست به چنین عملی بزند باید به طور روزمره باشد و در نتیجه «تمام وقتش» را وقف و صرف آن کند. پس، این امر دقیقاً همان چیزی است که فیلسوف «نمی‌خواهد» انجام بدهد. به عنوان یک فیلسوف، حتی «نمی‌تواند» چنین عملی انجام بدهد. زیرا، انجام چنین عملی، به معنی دست کشیدن از جستجوی حقیقی است که از او فیلسوف می‌سازد، و در نظرش، تنها عنوان قانونی توصیه فلسفی مستبد می‌باشد، یعنی بیشتر در فکر توصیه

کردن ضمن برخورداری از حقّ توصیه چیزهای دیگری است تا آنچه که در قلمرو مشاور «لامذهب» می‌باشد، اگرچه باهوش و مستعدّ بوده باشد. وقف تمام وقت خود» به حکومت و دولت، همان دست کشیدن از فیلسوف بودن و در نتیجه از دست دادن هر نوع امتیازی در مورد مستبدّ و مشاوران «لامذهب» اوست. وانگهی، تنها دلیل منحصر به فردی که هرگونه سعی و کوشش مستقیم فیلسوف را در مورد مستبد الزاماً بی تأثیر می‌کند، در اینجا نیست. فرض کنیم، به عنوان مثال، که افلاطون تا آخر عمر در سیراکیوز باقی مانده باشد، و (البته به سرعت) درجات مختلفی را، که به آنجا منتهی می‌شوند که صاحب آن می‌تواند تصمیماتی اتخاذ کند و به این ترتیب راهنمایی سیاسی کلی را تحت تأثیر قرار دهد، یکی بعد از دیگری طی کند. عملاً قطعی و مسلم است که «در این صورت» افلاطون حرف مستبدّ را قبول می‌کند که می‌تواند قطعاً سیاست خود را رهبری کند. ولی در این صورت چه اتفاقی می‌افتد؟ از یک طرف دنیس^۱، که در انجام رفرم‌های «اساسی» تعیین شده به وسیله افلاطون عجله دارد، مسلماً ناچار می‌شود بیش از پیش جنبه «استبداد» حکومت و دولتش را تشدید کند. مشاور فلسفی‌اش، بلافاصله خود را در حضور «وجدان» احساس می‌کند، جستجوی «حقیقت عینی» اش — که در حکومت «ایده‌آل» متجسّم شده — با استنباطی که در مورد «فضیلت» مخالف با «جبر» دارد و با این حال می‌خواهد به تمرین و تکرار آن ادامه بدهد، برخورد می‌کند. از طرف دیگر افلاطون، آگاه از محدوده‌های علم و دانش خود (برخلاف دنیس)، به زودی متوجه می‌شود که به آنها نایل آمده است: در نتیجه شروع می‌کند درباره توصیه‌هایش شک و تردید کند، و دیگر نمی‌تواند آنها را «به موقع» ارائه دهد. پس، در مورد عمق «بد دلی» ناشی از فقدان وقت برای اشتغال و پرداختن به فلسفه، این شک و تردیدهای تئوری و این کشمکش‌های اخلاقی،

در اسرع وقت فیلسوف را از هر نوع عمل سیاسی و واقعی دلسرد خواهند کرد. ضمن اینکه فیلسوف، با استعفای خود، در این فاصله متوجه می‌شود که واگذار کردن «افکار عمومی» به مستبد و دادن توصیه‌های «خیالی» به او، مستبد را به حال خود می‌گذارد و از هر نوع توصیه، و همچنین از هر نوع «انتقادی»، او را معاف می‌کند: از جمله با اینکه می‌داند که مستبد از همان هدف او، که خودش در تمام مدت حرفه مشاوره خود دنبال می‌کرد، و به میل خود از آن دست کشیده، پیروی می‌کند.

منظور این است که اختلاف فیلسوف که در مقابل مستبد قرار گرفته جز اختلاف روشنفکری که در برابر عمل یا، به عبارت بهتر، در برابر تردید، حتی در برابر ضرورت عمل، قرار گرفته چیز دیگری نیست. این اختلاف، به عقیده هگل، تنها «تراژدی» قانونی است که در درون دنیای مسیحی یا بورژوا نقش ایفا می‌کند: تراژدی هاملت^۱ و فاوست^۲. این امر نوعی اختلاف تراژیک است زیرا اختلافی است بی‌نتیجه، و مسأله‌ای است که فاقد راه‌حل می‌باشد.

فیلسوف، با توجه به اینکه در برابر عدم امکان «اقدام» به صورت سیاسی و بدون چشم‌پوشی از فلسفه قرار گرفته، از سیاست و عمل سیاسی چشم‌پوشی و صرف‌نظر می‌کند. ولی آیا فیلسوف برای این کار دلایلی دارد؟

ملاحظات قبلی به هیچ‌وجه نمی‌توانند به منظور «تأیید» این انتخاب و تصمیم مورد استفاده قرار گیرند. پس، با توجه به تعریف، فیلسوف نمی‌بایستی بدون «دلیل کافی» تصمیم بگیرد، و در چارچوب یک سیستم تفکر مربوط دست به رفتار «غیرقابل تأیید» بزند. بنابراین، اینک باید ملاحظه کنیم چگونه فیلسوف می‌تواند در برابر چشم‌پوشی خود چشم‌پوشی از «اقدام» سیاسی را به معنی دقیق کلمه «تأیید» کند.

اولین «تأییدی» که سعی می‌شود صورت بگیرد ساده است. عدم حل یک

مسئله نباید فیلسوف را نگران کند. چون فیلسوف «حکیم» نیست، بنا به تعریف، در دنیایی از سؤالات و مسایل مختلف زندگی می‌کند که به نظر وی، به قوت خود باقی می‌مانند. برای فیلسوف شدن (یا فیلسوف بودن) کافی است متوجه وجود این سؤالات و مسائل باشد و... راه حل آنها را «پیدا» کند. بهترین روش مورد استفاده (حداقل از لحاظ افلاطونیان)، «دیالکتیک» است، یعنی «اندیشه» و «تفحص» است که تحت کنترل «مکالمه» قرار گرفته و بدان وسیله برانگیخته شده است. به عبارت دیگر، بهترین روش، روش «مکالمه» است. از نظر ما به جای دادن توصیه‌های سیاسی به مستبد فعلی، یا برعکس، چشم‌پوشی از هر نوع انتقاد حکومت فعلی، فیلسوف می‌تواند به «بحث» دربارهٔ مسئله دانستن اینکه آیا خودش باید حکومت کند یا تنها به مستبد دستورالعمل بدهد و توصیه کند یا باید بیشتر از هر نوع عمل سیاسی، حتی از هر نوع انتقاد واقعی حکومت اجتناب ورزد، با صرف تمام وقت خود، به اشتغالات نظری خصوصی قناعت کند که «والا تر» است و چندان جنبهٔ «دنیوی» ندارد. پس، بحث در این مسئله، همان چیزی است که فلاسفه همیشه به آن پرداخته‌اند. خصوصاً همان چیزی است که گزنفون در «مکالمه» خود، اشتراوس در کتاب خود، من هم در همین مقاله انتقادی انجام داده‌ام. به نظر می‌رسد که همه چیز روبراه است.

مع‌هذا، از مختصر سرخوردگی حاصل از این امر که این «بحث» دربارهٔ مسئله‌ای که فکر ما را مشغول داشته است، به دلیل اینکه بعد از ۲۰۰۰ سال به «راه حل» منطقی منتهی نشده است، نمی‌توان خودداری کرد.

شاید بتوان سعی کرد، با پشت سر گذاشتن «بحث» همراه فلسفه و با استفاده از روش «عینی» که هگل به منظور نیل به راه‌حلهای «غیر قابل بحث» به کار برده است، به «حلّ» مسئله نایل آمد.

* * *

به عقیدهٔ هگل، نتیجهٔ «دیالکتیک» کلاسیک «مکالمه»، یعنی پیروزی حاصله در یک «بحث» کاملاً شفاهی، شرط کافی حقیقت نمی‌باشد. به عبارت

دیگر، «دیالکتیک» استدلالی، به عقیده هگل، نمی‌تواند به همین صورتی که هست به حلّ قسطی (یعنی در طول «تمام» مدتی که از آن «پیروی» می‌کند) یک مسأله منجر شود. به این دلیل ساده که اگر کسی به «حرف زدن» قناعت کند، هرگز نمی‌توان به طور قطعی، نه فرد مخالف و — در نتیجه — نه خود تناقض و تضاد را «حلّ و فصل» کرد، زیرا ردّ نظر کسی الزاماً «مقاعد» کردن او نیست. «مخالفت» یا «مجادله» (از یک طرف بین انسان و طبیعت، و از طرف دیگر بین انسان‌ها، حتی بین یک انسان و محیط اجتماعی و تاریخی‌اش) نمی‌تواند «از نظر دیالکتیک حذف شوند» (یعنی در چیزهایی که تناقض و مجادله «غلط» است حذف شوند، ولی در چیزهایی که «درست» است حذف نشوند و به درجه عالی «مباحثه» ترقی داده شوند) مگر اینکه در قلمرو «تاریخی» زندگی اجتماعی فعال، که باتوجه به «آثار و نتایج» «کار» (برضد طبیعت) و «مبارزه» (علیه انسانها) استدلال می‌کنند. مسلماً، حقیقت، تنها موقعی از این «مکالمه» فعال، از این «دیالکتیک» تاریخی، به دست می‌آید که کامل شود، یعنی موقعی که تاریخ به مرحله‌نهایی خود برسد (در حکومت جهانی و در سایه حکومت متجانس) که ضمن تأمین «رضایت» هموعان و شهروندان، هر نوع امکان «اقدام» نفی‌کننده، یعنی هر نوع نفی به طورکلی، و در نتیجه، هر نوع «مباحثه» جدید درباره مطالب قبلی را ردّ و باطل کند. ولی، حتی بدون آنکه بخواهیم، هم‌صدا با مؤلف «فنونولوژی روح» فرض و قبول کنیم که تاریخ امروزه بالقوه به مرحله‌نهایی رسیده، می‌توان گفت که اگر «حلّ» یک مسأله در واقع از نظر تاریخی یا اجتماعی، در طول تمام مدتی که تا امروز جریان داشته «معتبر» بوده است، «حق» داریم، تا اثبات (تاریخی) خلاف آن، علی‌رغم ادامه «مباحثه» این مسأله از طرف فلاسفه، آن را از لحاظ فلسفی «معتبر» تلقی کنیم. با اقدام به چنین عملی، می‌توان فرض و قبول کرد که «تاریخ» خود به خود، در موقع مناسب، به دنبال «مباحثه فلسفی» نامعلوم مسأله‌ای که قبلاً بالقوه آن را «حلّ» کرده است، مطلب دیگری را مطرح خواهد کرد.

بنابراین به بینیم آیا درک گذشته تاریخی ما امکان حلّ مسأله رابطه بین «حکمت» و «استبداد»، و به این ترتیب، تعیین رفتار «منطقی»، یعنی رفتار «فلسفی» را، که فیلسوف باید در برابر حکومت داشته باشد، فراهم می‌کند؟

پیشاپیش، موجه و قابل قبول به نظر می‌رسد که تاریخ بتواند مسأله یا اختلافی را که تفکرات «فردی» فلاسفه (از جمله تفکر خودم) تا کنون نتوانسته‌اند حلّ و فصل کنند فیصله دهد و حلّ نماید. در حقیقت ملاحظه کردیم که خود این اختلاف، همچنین جنبه «تراژیک» آن، از مسأله «فناپذیری»، یعنی از جنبه «موقتی بودن تمام عیار» انسان به طور کلی، و خصوصاً، از فیلسوف ناشی می‌شود. اگر انسان یا فیلسوف ازلی بود به این معنی که برای عملکرد و تفکر نیازی به «زمان» نداشت، یا برای انجام آن از زمان نامحدودی برخوردار بود، مسأله مورد نظر حتی مطرح هم نمی‌شد (همانطوری که در مورد خدا مطرح نیست). پس، تاریخ مدت محدود وجود فردی انسان را پشت سر می‌گذارد. مسلماً، تاریخ، به معنی کلاسیک «ازلی» نیست، زیرا، در رابطه با «زمان»، جز مکمل اعمال و افکار موقتی چیز دیگری نیست. ولی اگر همصدا با هگل (و همه آنهايي که می‌خواهند بتوانند مثل او «معنی» تاریخ و «پیشرفت» تاریخی را قبول کنند می‌بایستی در این مورد با او موافق می‌شدند) قبول کنیم که تاریخ می‌تواند فی‌نفسه و به وسیله خودش «به پایان» برسد و قبول کنیم که «علم مطلق» (= حکمت یا حقیقت استدلالی) که از «ادراک» یا «توجه» تاریخ مکمل (یا تاریخی که جزئی از این علم مطلق است) و در نتیجه نوعی «مکالمه مربوط» (لوگوس = عقل) ناشی می‌شود که «مستدیر» یا «واحد - کامل» است، به این معنی که «تمام» امکانات (امکاناتی که محدود مفروض شده‌اند) تفکر «منطقی» (یعنی تفکری که فی‌نفسه غیر متناقض است) را از بین می‌برد، من می‌گویم اگر تمام اینها را قبول کنیم می‌توان «تاریخ» (تمام شده و به صورت جزئی از «حکمت» استدلالی «مطلق» درآمده) را به ابدیت پیوند و تشبیه کرد، که منظور از این کلمه «کلّ زمان»

(یعنی زمان تاریخی، یعنی زمان انسانی، یعنی زمانی که قادر است شامل نوعی «مباحثه» فعال یا کلامی باشد) است که نمی‌تواند، نه تنها با توجه به یک انسان مخصوص، بلکه به وسیله یک «انسان» به معنی کلی، پشت سر گذاشته شود و مورد تخطی قرار گیرد. خلاصه، اگر انسان، به معنی اخص کلمه، هنوز نتوانسته است مسأله مورد علاقه ما را حل کند، به این دلیل که چنین مسأله‌ای در حدّ فردی «غیر قابل حلّ» است، هیچ چیزی پیشاپیش مانع از آن نیست که «انسان بزرگ» که پاسکال^۱ مطرح می‌کند و درباره‌اش حرف می‌زند («هنوز هم» چیزی یاد نخواهد گرفت ولی به معنی اخص کلمه بعضی چیزها را یاد می‌گیرد) از مدت‌ها قبل آن را به صورت «قطعی» - حل کرده (حتی اگر هیچ «فردی» هنوز هم متوجه آن نشده) است.

بنابراین باید دید که تاریخ در مورد روابط بین مستبدین و فلاسفه (با قبول اینکه هنوز هم در این دنیا «حکیم» وجود ندارد) چه چیزی به ما یاد می‌دهد. در نظر اول، تاریخ عقیده جاری و عادی را تأیید می‌کند. نه تنها یک فیلسوف هنوز هم هرگز در دولت و حکومتی به طور قطع دخالت نداشته و حکومت نکرده، بلکه تمام افراد سیاسی یا سیاستمداران، در درجه اول مستبدین، همیشه «افکار و عقاید کلی» فلاسفه را تحقیر کرده و از «توصیه‌های» سیاسی آنها متنفر بوده‌اند. بنابراین، عمل سیاسی فلاسفه به نظر می‌رسد عمل پوچی بوده و درس و عبرتی که می‌توانستند از تاریخ بگیرند به نظر می‌رسد آنها را برمی‌انگیزاند تا خود را وقف «تأمل» یا «نظریه ناب» نمایند، بدون آنکه به آنچه «مردان عمل» و خصوصاً «افراد حاکم» - از هر نوعی که باشد - انجام می‌دهند، توجهی داشته باشند و اندیشناک شوند.

ولی وقتی که از نزدیک به این مسأله نگاه کنیم، درس و عبرتی که می‌توان از تاریخ گرفت کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد.

در قلمرو جغرافیایی فلسفه غربی، شاید بزرگترین دولتمرد، در هر حال، کسی که مستبدین بزرگ عصر ما قرن‌ها از او تقلید کرده‌اند (و باز هم اخیراً با دخالت و پادرمیانی ناپلئون — که از سزار تقلید می‌کرد مورد تقلید قرار گرفته و خود سزار هم مقلد بود) اسکندر کبیر بود. پس، شاید اسکندر مکالمات گزنفون را خوانده بود. وی بدون شک شاگرد ارسطو بود که خود او هم شاگرد افلاطون — شاگرد سقراط — بوده است. پس، بدون هیچ شک و تردیدی، اسکندر به طور غیرمستقیم از همان آموزشی استفاده کرده که آلسیپاد برخوردار بوده است. اسکندر، که از لحاظ سیاسی استعدادی بیشتر از آلسیپاد داشته، یا فقط «در لحظه مناسب» ظهور کرده و پیدا شده، در جایی که آلسیپاد با شکست مواجه شده موفق شده است. ولی هر دو مثل هم یک چیز می‌خواستند و سعی کرده‌اند از چارچوب سخت و دستور «سینه» دیروزی پا فراتر بگذارند. هیچ چیز مانع از این فرض نمی‌شود که این دو اقدام، به تعلیمات فلسفی سقراط برمی‌گردد که فقط یکی از آنها در نتیجه شکست، تماماً پرداخت و تصفیه شده است.

مسئله، این امر جز یک فرض تاریخی چیز دیگری نیست. ولی تجزیه و تحلیل اعمال مربوط و منسوب به اسکندر این فرضیه را قابل قبول می‌کند. آنچه عمل سیاسی اسکندر را، ضمن تمیز آن از عمل پیشینیان و معاصران یونانی‌اش، مشخص می‌کند، این است که عمل سیاسی اسکندر با تفکر «امپراطور» یعنی یک «حکومت جهانی»، معین شده، به این معنی که حداقل این «حکومت» به منظور تسلط سیاسی بر محیط خود، حد و مرزی (جغرافیایی، نژادی و غیره) که «پیشاپیش ارائه شده باشد»، و نه «سرمایه» از پیش فراهم شده، حتی هسته‌ای که از لحاظ جغرافیایی و نژادی «تشبیت شده باشد»، نداشت. مسلماً، همیشه فاتحانی وجود داشته که حاضر بودند قلمرو فتح و پیروزی خود را تا بی‌نهایت گسترش و توسعه دهند. ولی در اینجا معمولاً موضوع عبارت از برقراری رابطه‌ای بود از نوع رابطه‌ای که بین ارباب و

رعیت وجود دارد. اسکندر، برعکس، آشکارا حاضر بود یونان و مقدونی را در وحدت سیاسی جدیدی که در نتیجه پیروزی ایجاد شده بود کاملاً از میان بردارد و این وحدت را از نقطه نظر جغرافیایی خاصی که از طرف خودش به تناسب «مجموعه» جدید آزادانه (عاقلانۀ) انتخاب شده بود تحت حکومت خود درآورد. به علاوه، اسکندر با مجبور کردن مردم مقدونی و یونانیان به ازدواج با «بربرها» مسلماً در نظر داشت طبقه حاکمه جدیدی به وجود آورد که از هر نوع زمینه نژادی محکم و «تحمیلی» و اجباری مستقل باشد.

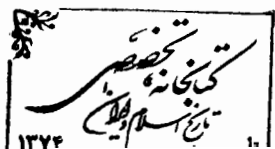
بنابراین چگونه ممکن است که کسی دقیقاً رئیس یک «حکومت» ملی (ونه رئیس یک شهر یا جامعه) برخوردار از ریشه نژادی و جغرافیایی کافی باشد برای اینکه بتواند در یونان و مشرق تسلطی سیاسی یک جانبه از نوع سنتی داشته باشد، که فکر یک حکومت واقعاً «جهانی» یا به معنی اخص کلمه «امپراطوری» را در سر پیوراند که، در آن حکومت، غالب و مغلوب متحداً زندگی کنند و با هم «جوش» بخورند؟ فکر سیاسی جدید، در بین سایر افکار سیاسی، که فقط در سایه فرمان «کاراکالا»^۱ تحقق یافته و امروز هم با تمام بی‌آلایشی خود در هیچ جایی تحقق نیافته - که در این فاصله (و اخیراً) با انقراضات چشمگیر مواجه بوده - باز هم «مطرح» می‌باشد. چگونه ممکن است که یک پادشاه موروثی باشد که قبول کند جلای وطن کند. خواسته باشد شرافت افتخارآمیز و پیروزمندانه مملکت اصلی خود را با مغلوبین درهم آمیزد؟ به جای استمرار «نژاد» خود و حاکم کردن «میهن» خود به بقیه دنیا، برای از بین بردن نژاد و نابود کردن میهن - از لحاظ سیاسی - دست به هر کاری بزند.

اینجا است که انسان وسوسه می‌شود تعلیم و تربیت ارسطو و تأثیر کلی «فلسفه» «سقراطی - افلاطونی» را (که آن هم بر پایه تعلیم و تربیت کاملاً سیاسی شکاگان پی‌ریزی شده و اسکندر از آن استفاده کرد) مسئول قلمداد

کند. کسی که توانسته ضرورت ایجاد پایه «بیولوژیک» امپراطوری را (با ازدواج‌های مختلط) قبول کند شاگرد ارسطو است. ولی کسی که توانسته این وحدت را با شروع از «فکر» یا از «مفهوم کلی» «انسان» طرح‌ریزی و ادراک کند - حاصله از فلسفه «یونانی» - جز شاگرد سقراط - افلاطون کس دیگری نیست. تمام مردم می‌توانند شهروند یک حکومت (= امپراطوری) واحد باشند زیرا دارای یک ذات و «جوهر» واحد می‌باشند (یا در نتیجه وحدت‌های بیولوژیک به دست می‌آورند). این «جوهر» منحصر به فرد و مشترک در بین تمام مردم، بنا به آخرین تحلیل «روح القدس». (زبان - دانش) است، یعنی آنچه ما امروز «تمدن» یا «فرهنگ» (یونانی) می‌نامیم. «امپراطوری» ای که اسکندر پی‌ریزی کرده مظهر سیاسی یک «ملت» یا یک «کاست» نیست. مظهر سیاسی یک «تمدن»، تحقق مادی یک جوهر «منطقی»، جهانی است، جهانی و بسیط است همانطوری که خود «روح القدس» جهانی و بسیط است. مدت‌ها قبل از اسکندر، شاید خود فرعون اخناتون^۱ فکر امپراطوری را به معنی یک وحدت سیاسی فرا - نژاد (فرا - ملی) طرح‌ریزی کرده و در سر پرورانده است. یک نقش برجسته «آرامی» در واقع معرف آسیایی و افریقایی سستی نه به صورت وابسته با مصری است بلکه همراه او، به صورت پرستنده تنها یک خدای واحد با کیفیت «برابر» است: آتون^۲. فقط، وحدت «امپراطوری» در اینجا از نوعی ریشه «مذهبی» (خداپرستی) و نه ریشه «فلسفی» (مربوط به مردم‌شناسی) برخوردار بود: پایه وحدت یک «خدای» یگانه بود و نه وحدت «جوهری» افرادی که به عنوان موجودات انسانی (= منطقی) در نظر گرفته شده‌اند؛ آنچه شهروندان را متحد می‌کرد وحدت عقل و فرهنگ (روح القدس) آنان نبود بلکه وحدت خدای آنان و اشتراک مذهب و آداب و مراسم پرستش آنان بود.

1. Ekhnaton

2. Aton



از زمان اخناتون، که به صورت اسفناکی مطرود شده، فکر امپراطوری بر پایه وحدت «تفوق» (مذهبی) اغلب دوباره از سرگرفته شده است. در میان پیامبران عبری، این تفکر مورد قبول «سن پل»^۱ و مسیحیان از یک طرف و اسلام از طرف دیگر قرار گرفته است (برای اینکه فقط درباره پرسر و صداترین اقدامات و مساعی دیگر صحبت شود). ولی آنچه به قضاوت تاریخ توانسته است ضمن پافشاری تا امروز مقاومت کند، نه حکومت روحانیون مسلمان، نه امپراطوری «مقدس» آلمانی، و نه حتی قدرت غیر روحانی پاپ، بلکه «کلیسای» جهانی است که با «حکومت»، به معنی اخص کلمه، کاملاً فرق می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که موضوع منحصرأ تفکر «فلسفی» است که به سقراط برمی‌گردد، که در نهایت، در دنیا «از لحاظ سیاسی» عمل می‌کند و امروزه به تعیین اعمال و افکار سیاسی - به منظور تحقق حکومت «جهانی» یا «امپراطوری» - ادامه می‌دهد.

ولی هدف سیاسی که در حال حاضر بشریت پیروی می‌کند (یا در راه آن مبارزه می‌کند) تنها هدف حکومت سیاسی «جهانی» نمی‌باشد؛ بلکه در عین حال حکومتی است که از لحاظ اجتماعی «متجانس» یا «جامعه بی طبقه» باشد. در اینجا نیز ریشه‌های «دور دست» تفکر سیاسی در مفهوم جهان‌بینی «مذهبی» به چشم می‌خورد که در نظریه اخناتون هم، که در دوره سن پل به اوج خود می‌رسد، ملاحظه می‌شود. این همان تفکر برابری و مساوات فطری تمام کسانی است که به وجود خدای یگانه اعتقاد دارند. این مفهوم «والای» مساوات اجتماعی اساساً با مفهوم سقراطی - افلاطونی همانندی افراد برخوردار از یک «جوهر» مستمر و پایدار فرق می‌کند. به عقیده اسکندر، شاگرد فلاسفه یونان، هلن^۲ و بربر از همان عنوان «شهروندی» سیاسی در درون «امپراطوری» برخوردارند به صورتی که دارای یک «طبیعت» (= جوهر، فکر، شکل و غیره)

انسانی (که عقلی، منطقی و استدلالی است) می‌باشند یا اساساً در نتیجه نوعی «اختلاط» مستقیم (= بی‌واسطه) «خصوصیات» مادرزادی‌شان (که در نتیجه تشابه بیولوژیکی تحقق یافته) «شبه هم هستند». از نظر سن پل، بین یونانی و یهود اختلاف «اساسی» (= غیر قابل تغییر) وجود ندارد زیرا هر دو ممکن است مسیحی باشند، و این امر نه در سایه «اختلاط» «صفات» یونانی و یهودی، بلکه باتوجه به اینکه هر دو گروه صفات مزبور را «نفی» می‌کنند و در نتیجه چنین نفی و انکاری صفات مورد نظر را در نوعی وحدت متجانسی «تلفیق» می‌کنند که مادرزادی و مسلم نیست، بلکه در نتیجه نوعی «استحاله» (آزادانه) ایجاد شده و به وجود آمده است. به دلیل این جنبه «نفی‌کننده» «تلفیق» مسیحی، دیگر هیچ نوع «صفات» مخالف، حتی صفات «متناقض» (= که همدیگر را نفی کنند) وجود ندارد. به عقیده اسکندر، فیلسوف یونانی، بین «اربابان» و «بردگان» امکان «اختلاط» وجود نداشت، زیرا «مخالف» یکدیگر بودند. به این ترتیب، «حکومت جهانی» اسکندر، که اصالت «نژادها» را از میان برمی‌داشت، به این معنی که «طبقات» را هم از میان برمی‌داشت، نمی‌توانست «متجانس» باشد. به عقیده سن پل، برعکس، نفی و انکار (که با توجه به «ایمان» نوعی «عمل» «فعال» خواهد بود و بدون انجام «اعمال» امری «مرده» به حساب می‌آید) مخالفت بین «فرمانروایی» و «فرمانبرداری» کفرآمیز می‌توانست نوعی وحدت مسیحی ایجاد کند که «اساساً» وحدت «جدیدی» است (وانگهی خواه فعال یا عامل، حتی «هیجانی»، و نه کاملاً عقلی یا استدلالی، یعنی «منطقی» باشد) که قادر است نه تنها در «جهانی بودن» سیاسی، بلکه در «تجانس» اجتماعی «حکومت» به عنوان پایه و اساس به کار رود.

ولی در واقع، جهانی بودن و تجانس باتوجه به جنبه والا، خداپرست و معتقد به خدای یگانه، مذهبی، نتوانسته‌اند و نمی‌توانستند یک «حکومت» به معنی اخص کلمه ایجاد کنند. این دو کیفیت، یعنی جهانی بودن و تجانس، تنها در مورد «پیکر استعاره‌ای» «کلیسای» جهانی و متجانس به عنوان پایه و اساس

به کار رفته‌اند و برای «تحقق» کامل در نظر گرفته نشده‌اند مگر در «عالم بالا» (در «بهشت»، به شرطی که از وجود «دائمی» جهنم صرف‌نظر شود). در واقع، «سیاست»، تحت تأثیر تنها نفوذ مضاعف فلسفه کفرآمیز باستانی و «دین» مسیحی جز پیروی از هدف حکومت «جهانی» وانگهی بدون آنکه تا امروز به آن رسیده باشد، کار دیگری نکرده است.

ولی در عصر ما و امروزه خود حکومت جهانی و «متجانس» به صورت هدفی «سیاسی» درآمده است. پس، در اینجا نیز، سیاست تابع «فلسفه» است. مسلماً، این فلسفه (به عنوان نفی‌کننده مسیحیت مذهبی) - به نوبه خود تابع سن‌پل می‌باشد (به این دلیل که او را «نفی» می‌کند). ولی فقط بعد از اینکه فلسفه جدید توانسته است تفکر مذهبی مسیحی تجانس انسانی را به صورت عرف درآورد (= عقلی کند، به صورت کلام مربوط برگرداند) این تفکر توانسته از نوعی محتوای «سیاسی» واقعی و حقیقی برخوردار باشد.

در مورد تجانس اجتماعی، تسلسل و ارتباط بین فلسفه و سیاست، کمتر از مورد جهانی سیاست جنبه مستقیم دارد ولی در عوض مطلقاً این رابطه مسلم و قطعی است. در مورد جهانی بودن فقط می‌دانیم که، دولتمرد، به عنوان محقق‌کننده و آغازگر اولین گام قطعی تحت نظر یکی از شاگردان دست دوم مربی نظری تربیت یافته و جز اینکه فرض کنیم تسلسلی بین افکار و عقاید وجود دارد کار دیگری نمی‌توانیم انجام دهیم. در مورد تجانس، برعکس، می‌دانیم که، علی‌رغم فقدان نوعی سنت کلامی مستقیم، نوعی تسلسل و ارتباط بین افکار و عقاید وجود داشته است. مستبد که در اینجا نهضت سیاسی «واقعی» را پی‌ریزی می‌کند، آگاهانه از تعلیمات روشنفکر پیروی کرده که، به منظور نوعی عمل سیاسی، فکر فیلسوف را به دلخواه خود تغییر داده به صورتی که دیگر نمی‌تواند یک ایده آل «خیالی» باشد (که به غلط به عنوان توجیه یک واقعیت سیاسی موجود تلقی شده: امپراطوری ناپلئون) و به صورت نوعی نظریه سیاسی درمی‌آید که با توجه به آن بتوان توصیه‌های

واقعی به مستبد ارائه داد که بتواند از آنها پیروی کند. به این ترتیب، ضمن ملاحظه اینکه مستبد، فکر فلسفی را تغییر داده و دگرگون کرده است، می‌دانیم که جز اینکه تفکر مزبور را «از قلمرو تجرید به قلمرو واقعیت بکشاند» منظور دیگری نداشته است.

نمی‌خواستیم جز این دو نمونه تاریخی به چیزی اشاره کنم، هرچند که امکان اشاره به تعداد بیشتری از نمونه‌های مزبور وجود دارد. ولی با توجه به این دو نمونه، در نهایت، مطالب مهم سیاسی «تاریخ» تماماً گفته شده و عمقاً مورد رسیدگی قرار می‌گیرند. و اگر قبول کنیم که در این دو مورد سلطان «مستبد» و خود مستبد، به معنی اخص کلمه، خود را به اجرای سیاسی تعلیم و تربیت فلاسفه (حقاً، در این فاصله به وسیله روشنفکران «فراهم» شده) محدود کرده‌اند، می‌توان گفت که، در اصل توصیه‌های سیاسی فلاسفه دنبال شده و مورد پیروی قرار گرفته است.

مسلماً، تعلیم و تربیت فلاسفه، حتی با روش سیاسی، هرگز نتوانسته مستقیماً یا «بلافاصله» مورد اجرا و عمل قرار گیرد. بنابراین می‌توان این تعلیم و تربیت را، با توجه به تعریفی که از آن به عمل آمده، «غیر قابل اجرا» تلقی کرد، زیرا در موقع مطرح شدن با آنچه که واقعیت سیاسی است رابطه «مستقیم» یا «بی‌واسطه» نداشته است. ولی «واسطه‌های روشنفکر» همیشه این نوع تعلیم و تربیت را به دست آورده‌اند و ضمن کوشش در یافتن یا ایجاد پل ارتباطی در بین آن دو آن را با واقعیت معاصر مربوط ساخته‌اند. این عمل آستی روشنفکری بین تفکر فلسفی و واقعیت سیاسی می‌توانست مدت کم و بیش طولانی ادامه داشته باشد. ولی همیشه دیر یا زود، یک مستبد پیدا می‌شد تا در عمل روزانه خود از توصیه‌های «قابل اجرا» که (به صورت شفاهی یا کتبی) از این «واسطه‌ها» صادر می‌شد سر مشق بگیرد. بنابراین، تاریخ، به خاطر اینکه در این موقعیت مورد بررسی قرار گرفته به صورت نتیجه مستمر اعمال سیاسی، به نظر می‌رسد که کم و بیش مستقیماً تحت تأثیر تحوّل «فلسفه» قرار گرفته‌اند.

در نتیجه، از نقطه نظر هگل که بر پایه درک تاریخ پی ریزی شده، روابط بین «استبداد» و «حکمت» ممکن است به صورت زیر تشریح شود.

تا موقعی که انسان، از لحاظ تفکر استدلالی فلسفی، نسبت به موقعیت سیاسی مفروضی در لحظه معینی از تاریخ، کاملاً آگاهی و معرفت پیدا نکرده، هیچ «فرقی» با آن ندارد. چنین فردی نمی تواند «موضع بگیرد»، نمی تواند آگاهانه و آزادانه رایی در پیش بگیرد و تصمیمی موافق یا مخالف اتخاذ کند. فقط دنیای سیاسی را «تحمّل» می کند، همان طوری که حیوان دنیای طبیعی را، که در آن زندگی می کند، تحمل می نماید و به آن تن در می دهد. ولی وقتی که معرفت فلسفی انجام شد، انسان می تواند بین واقعیت سیاسی «مفروض» و فکری که از این بابت «در مغزش» ایجاد می کند، تفاوت قائل شود و آنها را از هم تشخیص و تمیز بدهد، که این «تفکر» قادر است عمل یک «ایده آل» را انجام بدهد. مع هذا، اگر انسان به «درک» (= توجیه یا تأیید) فلسفی واقعیت فلسفی مفروض و معینی قناعت کند، هرگز نخواهد توانست، نه از خود این واقعیت و نه از تفکر فلسفی مربوط به آن پا فراتر بگذارد و از آن تخطی کند. برای اینکه امکان «فراتر رفتن» یا «ترقی و پیشرفت» فلسفی به طرف «حکمت» (= حقیقت) وجود داشته باشد، باید که فرض فلسفی (که «ممکن است» انکار شود) قطعاً به وسیله «عمل» (مبارزه و کار) «مورد انکار قرار گیرد»، به صورتی که یک واقعیت تاریخی یا سیاسی جدید (یعنی واقعیت انسانی) در وهله اول، در این انکار و به وسیله انکار فعال، حتی از حقیقتی که وجود دارد و از لحاظ فلسفی مفهوم واقع شده است «ایجاد» شود، و سپس در چارچوب فلسفه جدید «مفهوم» واقع شود. این فلسفه جدید تنها قسمت قدیمی را، که به دلیل نفی و انکار ایجادکننده سیاسی واقعیت تاریخی مربوط به آن به وجود آمده و باقی خواهد ماند، حفظ خواهد کرد، و قسمت حفظ شده را با ترکیب آن (در مکالمه مربوط) با الهام مخصوص واقعیت تاریخی جدید، تغییر خواهد داد یا سبب «تصعید» آن خواهد شد. تنها با برخورداری از این ویژگی و اقدام به این

ترتیب است که فلسفه به طرف «علم مطلق» یا حکمت — که تنها در صورتی به آن نایل خواهد شد که تمام انکارهای فعال «سیاسی» ممکنه صورت گرفته باشد — حرکت خواهد کرد.

به طور خلاصه، اگر فلاسفه هیچ «توصیه‌ای» سیاسی به دولتمردان نمی‌کردند، به این معنی که نتیجه‌گیری تعلیم و تربیت معینی (مستقیم یا غیرمستقیم) از افکار آنان امکان‌پذیر نبود، هیچ نوع «پیشرفت» تاریخی صورت نمی‌گرفت و وجود نمی‌داشت. و بنابراین «تاریخ» به معنی اخص کلمه مطرح نبود. ولی اگر دولتمردان یک روز با عمل سیاسی روزانه «توصیه‌های» فلسفی را «تحقق» نمی‌بخشیدند، «پیشرفت» فلسفی وجود نمی‌داشت (به طرف «حکمت» یا «حقیقت») و در نتیجه «فلسفه» به معنی دقیق این اصطلاح وجود نداشت. مسلماً، «کتب» به اصطلاح «فلسفی» فراوانی نوشته می‌شد، ولی هرگز «کتاب» («تورات») حکمت، که ممکن بود «قطعاً» جای کتابی را بگیرد که از دو هزار سال پیش تحت این عنوان داریم، وجود نداشت. پس آنجا که مطلب به نفی فعالانه «جوهر» یک واقعیت سیاسی معینی مربوط می‌شود، همیشه شاهد ظهور «مستبدین» سیاسی در طور تاریخ بوده‌ایم. در نتیجه، می‌توان گفت که، اگر ظهور مستبد اصلاح‌طلب و اصلاح‌کننده بدون وجود قبلی فیلسوف غیر قابل درک است، ظهور «حکیم» باید الزاماً مبتنی بر عمل سیاسی انقلابی مستبد — که به حکومت جهانی و متجانس تحقق خواهد بخشید — باشد.

در هر حال، وقتی که تفکرات متأثر از «مکالمه» گزنفون و تعبیر و تفسیر اشتراوس را با تعلیماتی که از تاریخ جدا و ناشی می‌شود مقابله می‌کنم، احساس می‌کنم که روابط بین فیلسوف و مستبد، در طول انقلاب تاریخی، همیشه روابطی «منطقی» بوده است: از یک طرف، توصیه‌های «منطقی» فلاسفه همیشه، «دیر یا زود» به وسیله مستبدین تحقق یافته است؛ از طرف دیگر، فلاسفه و مستبدین همیشه «مطابق عقل و استدلال» با یکدیگر رفتار کرده‌اند. مستبد کاملاً حق دارد از اینکه سعی نکند یک نظریه فلسفی «اوتوپیک»

(خیالی) را به مرحله اجرا درآورد، یعنی بدون روابط مستقیم با واقعیت سیاسی که مستبد با آن سر و کار دارد: زیرا مستبد فرصت آن را ندارد که خلاء «نظری» موجود بین «اوتوپیی» و واقعیت را پر کند. در مورد فیلسوف، او نیز کاملاً حق دارد با که از کش دادن نظریاتش تا آنجا که با مسائل ناشی از اعمال سیاسی جاری درآمیزند خودداری نماید: اگر فیلسوف دست به چنین عملی می‌زد، دیگر وقتی برای اشتغال و پرداختن به فلسفه نداشت، دیگر فیلسوف نبود، و در نتیجه هیچ عنوانی نداشت که توصیه‌های سیاسی - فلسفی به مستبد ارائه دهد. فیلسوف حق دارد با توجه به امر آشتی - از لحاظ نظری - نظریات فلسفی خود را درباره واقعیت سیاسی به دست گروهی از درجات مختلف روشنفکران (که کم و بیش در زمان و مکان پراکنده است) واگذار کند؛ روشنفکران حق دارند به این کار پردازند. و در موارد مقتضی، وقتی که در نظریات خود به سطح مسائل واقعی ناشی از اعمال سیاسی جاری رسیدند، توصیه‌هایی به مستبد ارائه دهند؛ مستبد حق دارد از این توصیه‌ها پیروی نکند (و به آنها گوش نکند) مگر اینکه به این سطح برسند. خلاصه، همه، در «واقعیت» تاریخی به صورت «منطقی» رفتار می‌کنند، و در نتیجه همین رفتار «منطقی» است که همه، در نهایت امر، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، نتایج «حقیقی» به دست می‌آورند.

برعکس کاملاً «غیرمنطقی» است برای یک دولتمرد که بخواهد ارزش فلسفی یک نظریه را تنها به این دلیل نفی کند که چنین نظریه‌ای نمی‌تواند، به این صورتی که هست، در یک موقعیت سیاسی معین، به مرحله اجرا درآید (مسلماً، منظور این نیست که دولتمرد نتواند دلایل سیاسی معتبری به منظور «ممنوع کردن» این نظریه در چارچوب این موقعیت داشته باشد). همچنین برای فیلسوف هم «غیرمنطقی» است «به دلایل اصولی» «استبداد» را محکوم کند، زیرا «استبداد» نمی‌تواند «محکوم» یا «تأیید» شود مگر در چارچوب یک موقعیت سیاسی واقعی. از یک لحاظ کلی، «غیرمنطقی» است اگر

فیلسوف، به تناسب تنها فلسفه خود، بخواهد به طریق معینی، اقدامات سیاسی واقعی یک دولتمرد، مستبد یا غیرمستبد، را انتقاد کند، خصوصاً اگر این فرد به منظور اینکه ایده آلی که فیلسوف توصیه می‌کند در آینده تحقق یابد، دست به چنین اقداماتی می‌زند. در هر دو مورد داوری‌های مربوط به فلسفه یا سیاست «فاقد صلاحیت» می‌باشد. پس، در این صورت، این داوری‌ها، از زبان دولتمرد یا مستبد «لامذهب» بیشتر قابل اغماض است تا از زبان فیلسوف، که بنا به تعریف، فردی «منطقی» است. در مورد روشنفکران «میانجی» باید گفت اگر برای فیلسوف حقی قائل نبودند که درباره ارزش فلسفی نظریات آنها قضاوت کند، یا برای دولتمرد حقی قائل نبودند که از بین آن نظریات آنهایی را انتخاب کند که در موقعیت‌های معین قابل اجرا تلقی می‌کند، و در عین حال سایر نظریات را هم به طریق «استبداد» کنار می‌گذارد، افراد «غیرمنطقی» هستند. از لحاظ کلی، این خود تاریخ است که «قضاوت» درباره اعمال دولتمردان یا مستبدین را (باتوجه به «موفقیت» یا «پیشرفت») به عهده می‌گیرد و این افراد (آگاهانه یا ناخودآگاهانه)، باید نظریات فلاسفه را، که برای اجرا به وسیله روشنفکران تدارک یافته‌اند، به مرحله اجرا درآورند.

نتیجه و تحلیل نهایی استبداد

علم اجتماعی که نمی‌تواند با همان اطمینان خاطر علم پزشکی، مثلاً موقعی که دربارهٔ سرطان بحث می‌کند، دربارهٔ استبداد هم حرف بزند، نمی‌تواند جنبه‌های واقعی پدیده‌های اجتماعی را درک کند. پس چنین مطالعه‌ای نمی‌تواند جنبهٔ علمی داشته باشد. با این مقدمه، علم الاجتماع در حال حاضر آنچنان مورد حسد به نظر نمی‌رسد. اگر درست است که علم الاجتماع معاصر نتیجهٔ غیرقابل اجتناب فلسفه جدید می‌باشد، اجباراً باید به دنبال تغییر و تفسیر تازه‌ای دربارهٔ علم الاجتماع کلاسیک بوده باشیم. به عبارت اخصّ، اگر می‌خواهیم استبداد را دقیقاً درک کنیم، قبل از هر چیزی ضرورت دارد به کتاب هیرون، اثر گزنفون، مراجعه کنیم. وقتی که به کمک کلاسیک‌ها، مجدداً متوجه شویم که استبداد و دیکتاتوری چیست، خواهیم توانست و مجبور خواهیم شد دربارهٔ استبداد تعدادی رژیم‌های معاصر را که، ظاهراً، خود را صاحبان قدرت و تام‌الاختیار تصوّر می‌کنند، بحث کنیم. این مطالعه جز گام اول در جهت تحلیل استبداد معاصر نمی‌تواند چیز دیگری باشد، زیرا با استبدادی که کلاسیک‌ها تحلیل کرده‌اند کاملاً فرق می‌کند.

ولی اشاره به این مطلب، آیا قبول تلویحی این موضوع نیست که کلاسیک‌ها، نسبت به استبداد معاصر کاملاً بیگانه بوده‌اند؟ آیا نباید از این مطلب نتیجه گرفت که مفهوم استبداد کلاسیک فوق‌العاده محدود است و در نتیجه، لازم است چارچوب کلاسیک معلومات خود را کاملاً تغییر دهیم، یعنی آن را به کلی کنار بگذاریم؟ به عبارت دیگر، سعی در تعبیر و تفسیر مجدد علم الاجتماع کلاسیک نوعی «اوتوپی» نیست، زیرا، الزاماً شامل این فکر است که جهت‌یابی کلاسیک یا «کفرآمیز»، در دنباله جهت‌یابی توراتی، کهنه و مشمول مرور زمان نشده است؟

به نظر می‌رسد که ایراد اصلی همان است که در مطالعه کتاب هیرون به شرح آن پرداخته‌ام. در هر حال، ریشه‌جدی‌ترین انتقاداتی که این مطالعه برانگیخته و سبب شده در همینجا است — دو انتقادی که مستقلاً انجام شده و به این ترتیب محققانی مانند: پروفیسور اریک و وگلن^۱ و آلکساندر کوژف^۲ هیچ فصل مشترکی ندارند. قبل از بحث درباره دلایل آنها، لازم است موضع خودم را روشن و معلوم کنم.

اینکه بین استبداد کلاسیک و استبداد معاصر تفاوت اساسی وجود دارد و همچنین کلاسیک‌ها هرگز درباره استبداد معاصر فکر نکرده‌اند، دلیلی معتبر و کافی برای کنار نهادن چارچوب کلاسیک معلومات ما محسوب نمی‌شود. زیرا این عمل، برای استبداد معاصر، با امکان پیدا کردن محلّ و موقعیتی در چارچوب کلاسیک کاملاً یکسان است، یعنی استبداد مورد نظر نمی‌تواند دقیقاً، و به درستی، مفهوم واقع شود مگر در چارچوب کلاسیک. ریشه اختلاف بین استبداد معاصر و استبداد کلاسیک در اختلاف بین مفهوم معاصر و مفهوم کلاسیک فلسفه یا علم است. استبداد معاصر، برخلاف استبداد

کلاسیک، بر پایه پیشرفت نامحدود «تسخیر طبیعت» - که علم جدید آن را امکان‌پذیر ساخته - و تعمیم یا اشاعه معرفت فلسفی یا علمی پی‌ریزی شده است. این دو امکان - امکان علمی که به تسخیر طبیعت منجر می‌شود و امکان تعمیم و اشاعه فلسفه یا علم - مورد قبول کلاسیک‌ها بود^۱. ولی چندی نگذشت آنها را به عنوان «ضد طبیعت»، یعنی به عنوان عواملی که می‌توانند بشریت را به قهقراء و نابودی بکشانند، دوباره رد کردند. درباره استبداد معاصر نمی‌اندیشیدند زیرا فرضیات اساسی خود را آنقدر پوچ تلقی می‌کردند که مسیر تفکرات خود را در جهت کاملاً متفاوتی سوق دادند. تأیید اینکه استبداد معاصر، به صورت دقیق، تنها در چارچوب استبداد کلاسیک می‌تواند مفهوم واقع شود، تأیید این مطلب است که کلاسیک‌ها حق داشتند تا پیشرفت تکنولوژیک افسارگسیخته را مثل فرهنگ جهانی عقب بزنند و نپذیرند.

وولگن، که در میان مورخین تفکر فلسفی صاحب‌نظر است، به نظر می‌رسد از این مطلب دفاع می‌کند که مفهوم استبداد کلاسیک خیلی محدود است، زیرا شامل پدیده‌های معروف تحت عنوان سزارسم^۲ نمی‌شود؛ وقتی که رژیم معینی را به صورت استبداد توصیف می‌کنیم، می‌خواهیم بگوییم که حکومت «مشروطه» یکی از نتایج آن است؛ ولی سزارسم فقط بعد از «شکست کامل رژیم جمهوری مشروطه» ظهور می‌کند. در نتیجه، سزارسم یا «حکومت بعد از مشروطه» نمی‌تواند به صورت جزئی فرعی از استبداد به معنی کلاسیک اصطلاح، مفهوم واقع شود. برای انتقاد این فکر که سزارسم قانونی استبدادی نیست، هیچ دلیلی وجود ندارد ولی این امر مؤید این نتیجه نیست که سزارسم بر پایه فلسفه سیاسی کلاسیک غیر قابل درک می‌باشد: سزارسم هنوز هم جزئی فرعی سلطنت مطلقه، به صورتی که کلاسیک‌ها آن را درک می‌کردند،

۱. مقایسه کنید Les Mémorables گزنفون را با آمهدوکلس: افلاطون.

می‌باشد. اگر، در موقعیت معینی، «رژیم جمهوری مشروطه» شکست کاملی متحمل شده و اگر امید منطقی برای استقرار مجدد آن در آینده‌ای قابل پیش‌بینی وجود ندارد، استقرار یک حکومت دائمی و مطلقه نمی‌تواند، به این صورت، منصفانه مورد ایراد قرار گیرد. در نتیجه، چنین حکومتی با استقرار استبداد اساساً فرق می‌کند. تنها طرز استقرار و روشی که به استقرار این حکومت دائمی و مطلقه — که حقیقتاً ضروری است — انجامیده است می‌تواند منصفانه و دقیقاً مورد ایراد قرار گیرد. همان‌طوری که ووگلن خاطر نشان می‌سازد، به همان ترتیبی که سزارهای سلطنتی وجود دارد سزارهای استبدادی هم وجود دارد. کافی است «دفاع سزار»، اثر «کولوچوسالوتی»^۱، علیه اتهامی که سزار مستبد بوده — دفاعی که به خاطر جنبه‌های اساسی، در فکر و ذهن کلاسیک‌ها رسوخ کرده — مطالعه شود تا معلوم گردد که اختلاف بین سزاریسم و استبداد، در چارچوب کلاسیک، کاملاً منطقی است.

ولی پدیده سزاریسم یک چیز است و مفهوم جاری سزاریسم چیزی دیگر. مفهوم سزاریسم مسلماً با اصول کلاسیک موافق نیست. پس سؤالی که مطرح می‌شود دانستن این مطلب است که آیا این همان مفهوم جاری یا مفهوم کلاسیک است که بیشتر به واقعیت نزدیک می‌شود. مسأله مخصوصاً بیشتر به ارزش دو معنای مفهوم عادی مربوط می‌شود که به نظر می‌رسد ووگلن آن را ضروری و غیرقابل اغماض تلقی می‌کند و ریشه آن در مکتب تاریخی قرن ۱۹ به چشم می‌خورد. در وهله اول به نظر می‌رسد که ووگلن قبول دارد که اختلاف بین «حکومت مشروطه» و «حکومت بعد از مشروطه» از اختلاف بین یک سلطان لایق یا یک سزار لایق از یک طرف، و یک سلطان نالایق یا سزار نالایق از طرف دیگر، مهمتر است. ولی آیا اختلاف بین لایق و نالایق از تمام

مباحث عملی یا سیاسی مهمترین آنها نیست؟ در وهلهٔ دوّم، به نظر می‌رسد که ووگنن قبول دارد که حکومت «بعد از مشروطه»، خود به خود، بدتر از حکومت «مشروطه» نیست. ولی آیا حکومت «بعد از مشروطه» باتوجه به ضرورت یا، همانطوریکه ووگنن می‌گوید، با توجه به «ضرورت تاریخی» توجیه نمی‌شود؟ و آنچه ضروری است آیا اساساً از آنچه خودبخود عالی یا بهتر است بدتر و کم‌ارزش‌تر نمی‌باشد؟ ضرورت خیلی چیزها را ندیده می‌گیرد. آنچه باتوجه به ضرورت توجیه شده به چشم‌پوشی‌های فراوانی نیاز دارد. سزار، به صورتی که ووگنن او را می‌شناسد، «انتقام‌گیرندهٔ زیان‌های یک ملت فاسد» است. بنابراین سزاریسیم اساساً به ملّتی فاسد، به درجه‌ای پائین زندگی سیاسی، به نوعی انحطاط جامعه وابسته است. سزاریسیم، اگر نتوانیم بگوییم محو و نابودی فضیلت مدنی را به دنبال دارد ولی زوال آن یا روح عمومی را ایجاب می‌کند و ضرورتاً این چیزها را ابدی و مستمر می‌سازد. سزاریسیم به جامعه‌ای فاسد و عقب‌مانده تعلق دارد و بر عقب‌ماندگی خود فائق می‌آید. این امر درست است، در حالی که استبداد نادرست می‌باشد. ولی سزاریسیم، در معنی دقیق نوعی کیفر مناسب، درست است. همچنین سزاریسیم، فی‌نفسه، کمتر از کیفر مناسب قابل رجحان است. کاتون^۱ آنچه را عصر و دورهٔ خودش ایجاب می‌کرد نمی‌خواست به‌بیند، زیرا جنبهٔ در عین حال فسادانگیز و فاسد شده این الزام را به روشنی ملاحظه می‌کرد. درک سطح پائین سزاریسیم بهتر از درک این مطلب است که، در بعضی شرایط، سزاریسیم ضرورت دارد و در نتیجه قانونی است (زیرا، یکبار دیگر، جدا کردن سزاریسیم از جامعه‌ای که لایق آن است امکان‌پذیر نیست).

درحالی‌که کلاسیک‌ها کاملاً می‌توانستند به محاسن و نقاط قوت سزاریسیم

اعتراف کنند، به طور خاص به مطرح شدن نوعی نظریه سزاریسیم علاقمند نبودند. چون قبل از هرچیز علاقمند بودند بهتر این رژیم را پیاده کنند، به حکومت «بعد از مشروطه» یا پایان سلطنت کمتر از حکومت «قبل از مشروطه» یا آغاز سلطنت توجه داشتند: سادگی روستایی برای زندگی بهترین زمینه است تا تجزیه و تباهی مغالطه آمیز. ولی دلیل دیگر سکوت کلاسیک‌ها را در مورد حکومت «بعد از مشروطه» توجیه می‌کرد. اصرار درباره اینکه تغییر حکومت مشروطه به حکومت مطلقه درست است، به شرطی که نفع عمومی چنین تغییری را ایجاب کند، به این معنی است که درباره قداست مطلق سیستم مشروطه موجود شک و تردید به خود راه دهیم. یعنی: تحریک افراد خطرناک به اینکه اوضاع را درهم بریزند و وضعیتی به وجود آورند که نفع عمومی استقرار قدرت مطلقه آنها را ایجاب و اقتضا کند. نظریه حقیقی قانونی بودن سزاریسیم نظریه خطرناکی است. اختلاف حقیقی بین سزاریسیم و استبداد برای سیاست معمولی فوق‌العاده اختلاف ظریفی است. بهتر است که مردم در بی‌اطلاعی و عدم آگاهی از این اختلاف همچنان باقی بمانند و سزار بالقوه را مثل یک مسبتد بالقوه تلقی کنند. هیچ ضرر و زیانی نمی‌تواند از این اشتباه نظری، که به صورت حقیقت واقعی درمی‌آید حاصل شود، به شرطی که مردم جرأت داشته باشند مطابق اصول آن رفتار و عمل کنند. هیچ ضرر و زیانی نمی‌تواند از همانندی سیاسی بین سزاریسیم و استبداد حاصل شود: سزارها می‌توانند مواظب خودشان باشند و از خود دفاع کنند.

کلاسیک‌ها، اگر می‌خواستند، می‌توانستند به سهولت نوعی نظریه سزاریسیم یا پایان سلطنت را مطرح و ارائه کنند، ولی نمی‌خواستند این کار را انجام دهند. ووگلن با این حال دفاع می‌کند که کلاسیک‌ها، با توجه به موقعیت تاریخی‌شان، مجبور شدند، کورمال کورمال، نوعی نظریه سزاریسیم پیدا کنند که موفق نشدند آن را پیاده کنند. ووگلن سعی می‌کند، با مراجعه به نظریات

گزنفون و افلاطون، این نظریه را ثابت کند. در مورد افلاطون، به دلایل مقطعی، مجبور شد به نوعی منبع ناچیز درباره فرمانروای صدیق «سیاست» اکتفا کند. گزنفون، دقیقاً تأیید می‌کند که در برابر هم قرار دادن «سیروپدی»^۱، مظهر سلطان کامل، و (هیرون)، مظهر مستبد، کافی نیست، زیرا سلطان کامل، یعنی کوروش، و مستبد معقول که سیمونید تعریف می‌کند «به نظر می‌رسند که خیلی مخالف هم هستند در حالی که واقعاً چنین نمی‌باشند». ووگن این امر را با بیان این مطلب توجیه می‌کند که «هر دو کتاب، در نهایت، همان مسأله تاریخی حکومت جدید (بعد از مشروطه) را در مد نظر دارند، و نمی‌توان این مسأله را، در درجه اول، با برداشتن اختلاف بین شاه و مستبد، حل کرد. به منظور تأیید این نظریه، ووگن تأکید می‌کند که حتی هدف سیروپدی پیدا کردن مجدد حکومت ثابتی است که به اغتشاشات مزاحم دموکراسی‌ها و استبدادی‌ها در شهرهای یونانی پایان خواهد داد. این تأکید با آنچه گزنفون درباره هدف مورد نظر سیروپدی گفته، تأیید نشده است. هدف آن، به روشنی تمام، فهماندن موفقیت چشمگیر کوروش ضمن حل مسأله‌ای است که حکومت مردم مطرح می‌کند. گزنفون در هر حال این مسأله را به عنوان یک مسأله ابدی که در تکوین تاریخ انسانی به وجود آمد تلقی می‌کند. گزنفون، مثل افلاطون، در کتاب «سیاست»، به مسأله «تاریخی» مخصوص یک حکومت ثابت در «حکومت بعد از مشروطه» کمترین اشاره‌ای نمی‌کند. مخصوصاً، برای «اغتشاشات مزاحم دموکراسی‌ها و استبدادی‌ها در شهرهای یونانی» ارزش و اعتباری قائل نمی‌شود. درباره سقوط پی در پی دموکراسی‌ها، سلطنت‌ها و حکومت صاحبان قدرت و عدم ثبات اساسی تمام استبدادی‌ها سخن می‌گوید. در مورد قصد و نیت ضمنی «سیروپدی» با تذکری که در پایان کتاب

گفته شده که، «بعد از مرگ کوروش، پسرانش بلافاصله باهم به جنگ و منازعه پرداختند، شهرها و مملت‌ها بلافاصله عصیان کردند و همه اوضاع بکلی آشفته شد» به طور جزئی معلوم و بیان شده است. گزنفون قصد نداشت حکومت کوروش را به عنوان الگو معرفی کند، مگر اینکه کاملاً دیوانه باشد. گزنفون خیلی خوب می‌دانست که آرامش و نظم کامل جامعه مستلزم ثبات و دوام می‌باشد. (مقایسه شود ابتدای «سیروپدی» با قسمت مربوط در آژه زیلاس). گزنفون بیشتر از موفقیت‌های خیلی سریع کوروش، و از طریقی که این موفقیت‌ها به دست آمد، به منظور توجیه و تبیین طبیعت و چگونگی امور سیاسی به عنوان الگویی استفاده کرد. عنوان کتابی که تمام زندگی کوروش را توصیف می‌کند «تریت کوروش» است؛ این کتاب کلید اصلی تمام زندگی شاه بزرگ، کوروش کبیر، موفقیت‌های چشمگیر او، و در نتیجه، هدفی را که گزنفون قصد داشت، به دست می‌دهد. در اینجا تذکر خیلی مختصر کافی است. کوروش مورد نظر گزنفون پسر شاه ایران بود. تا حدود ۱۲ سالگی برحسب قوانین پارس (ایرانی) تربیت شد. ولی قوانین و سیاست پارس‌های مورد بحث گزنفون معرف روایت ایده‌آلی قوانین و سیاست اسپارت‌ها است. معنی این کلام آن است که در پارس (ایران)، جایی که کوروش بزرگ شد، نوعی آریستوکراسی (اشراقیت) بالاتر و والاتر از اسپارت لیکورگ حکومت می‌کرد، زیرا سلطنت پارس، جز ترجمان ساده و دست‌پرورده سلطنت اسپارت‌ها چیز دیگری نبود. فعالیت سیاسی کوروش، موفقیت‌های فوق‌العاده‌اش، شامل تحوّل و تغییر شکل آریستوکراسی ثابت و سالم به نوعی «استبداد شرقی» غیرثابتی بود که بعدها، بلافاصله بعد از مرگش، به تجزیه انجامید. اصل و ریشه این تحوّل و تغییر شکل، در خطابه‌ای بود که کوروش با ایراد آن، اشراقیت پارس را مورد خطاب قرار داد و به این ترتیب خواست این «اشراف» را متقاعد سازد که دست از آداب و رسوم اجداد و نیاکان خود

بردارند. به خاطر فضیلت به فضیلت عمل نکنند بلکه به خاطر پاداشی که ممکن است به دنبال داشته باشد عمل کنند. همانطوری که می‌توان انتظار داشت به این ترتیب پایه‌های اضمحلال آریستوکراسی، یا تباهی اصول آن پی‌ریزی می‌شود، که در آن، فکر فضیلتی که کوروش مورد نظر گزنفون به «اشراف» پارس القاء می‌کند به صورتی توصیف شده که فکر اسپارتی فضیلت می‌باشد. موفقیت سریع اولین اقدام کوروش، خواننده را مجبور می‌کند از خود سؤال کند آیا آریستوکراسی پارس (ایرانی) آریستوکراسی قانونی بود یا به عبارت صحیح‌تر، آیا «اشرافیت»، به معنی سیاسی یا اجتماعی، همان «اشرافیت» حقیقی است. این سؤال شبیه سؤالی است که افلاطون، در داستان *یرا*^۱، که در طی آن صادقانه می‌گوید کسی که آغاز زندگی خود را در یک رژیم مرتب و منظمی گذرانده، و به صورت عادی و بدون فلسفه از فضیلت برخوردار بوده، در بقیه عمرش دست به انتخاب «بزرگترین استبداد» خواهد زد، زیرا «اغلب مردم انتخاب خود را برحسب عادات زندگی گذشته‌شان انجام می‌دهند». برای مسأله فضیلت یا سعادت، از لحاظ سیاسی یا اجتماعی، راه حل حقیقی وجود ندارد. با اینحال، هرچند که آریستوکراسی همیشه در حال گرایش به حکومت صاحبان قدرت یا بدتر از آن باشد، به عنوان بهترین راه حل سیاسی ممکنه مسأله انسانی و بشریت تلقی می‌شود. در اینجا کافی است خاطر نشان کنیم که اقدام دوم کوروش شامل دموکرات کردن آرتش شد و نتیجه آن رژیمی شد که به زحمت می‌توانست با دیکتاتوری، به شکلی که چندان قابل تحمل نبود، فرق داشته باشد. ولی نباید اختلاف اساسی را که بین حکومت کوروش و استبداد وجود دارد، اختلاف و تفاوتی که هرگز از بین نمی‌رود، از نظر دور داشت. کوروش پادشاه قانونی است و قانونی هم باقی می‌ماند. کوروش، به طور

۱. Er، برای توضیح بیشتر رجوع شود به جمهوری افلاطون، ترجمه فواد روحانی، ص ۵۹۱، چاپ ۱۳۳۵. بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران.

مادرزادی، وارث پادشاه حاکم، از اسلاف خانواده سلطنتی قدیمی است. از طریق موروثی یا وصلت، و در سایه پیروزی‌های واقعی، پادشاه سایر ملل شد، زیرا مرزهای پارس (ایران) را به طریقه رومی، یعنی با دفاع از متحدین پارس (ایران) وسعت بخشید. تفاوت بین کوروش و هیرون تربیت شده زیردست سیمونید می‌تواند با تفاوت بین گیوم سوم^۱ و اولیویه کرومول^۲ مقایسه شود. مقایسه سریع بین تاریخ انگلستان و تاریخ سایر ملل اروپایی کافی خواهد بود نشان داده شود که این تفاوت برای سلامتی مردم و ملل بی‌اهمیت نیست. گزنفون حتی سعی نکرد تفاوت بین بهترین مستبد و پادشاه را از میان بردارد، زیرا به حسن و جمال، یعنی محسنات مشروعیت و حق سلطنت ارثی ارزش فراوانی قائل بود. این قضاوت را با امضای تعهدی (که باید به طور منطقی مفهوم و مورد عمل قرار گیرد) توجیه و تبیین کرد که برحسب آن آنچه درست است همان چیزی است که قانونی است.

وگلن می‌تواند جواب بدهد که آنچه اهمیت دارد تیت و قصد حقیقی گزنفون، ظاهری یا باطنی، نیست بلکه شامل معنی و مفهوم تاریخی، کتاب اوست. معنی و مفهوم تاریخی یک کتاب با توجه به موقعیت تاریخی، که با قصد و نیت آگاهانه مؤلف فرق دارد، تعیین می‌شود. با این حال، تصمیم به مقابله معنی و مفهوم تاریخی کتاب گزنفون با قصد و تیت حقیقی آن نشان می‌دهد که ما بهترین داور موقعیتی هستیم که گزنفون هم در آن موقعیت قرار داشت و افکارش را تحت تأثیر قرار می‌داد ولی خودش بهترین داور نبود. ولی اگر مثل گزنفون درباره اصولی که در سایه آنها موقعیت‌های تاریخی معنی و مفهوم پیدا می‌کنند، نظر کلی روشتری نداشته باشیم نمی‌توانیم بهترین داور این موقعیت باشیم. بعد از تجربه نسل خودمان، به نظر می‌رسد که اثبات

این امر می‌بایستی به عهده‌کسانی گذاشته شود که در واقع تأیید می‌کنند که ما نسبت به کلاسیک‌ها در حال پیشرفت هستیم تا به کسانی که منکر آن هستند. و حتی اگر درست است که می‌توانستیم کلاسیک‌ها را بهتر از خودشان، بشناسیم، نمی‌توانستیم از بابت برتری خودمان مطمئن باشیم مگر بعد از اینکه دقیقاً آنها را مثل خودشان شناخته باشیم. به عبارت دیگر به منظور برتری بر خود کلاسیک‌ها می‌توانستیم برتری مفهوم خودمان را در باره آنها به غلط در نظر بگیریم و تلقی کنیم.

به عقیده وگلن «ابداع نظری مفهوم حکومت بعد از مشروطه» را که نتیجه تأثیر سنت توراتی در ماکیاول است، مدیون ماکیاول هستیم و نه مدیون کلاسیک‌ها. وگلن خصوصاً به تذکر ماکیاول دربارهٔ (پیامبران مسلح)^۱ (شاهزاده، VI) تکیه می‌کند. اشکالی که تأیید وگلن با آن مواجه است و برخورد می‌کند به دو صورت زیر مشخص می‌شود: از یک طرف، دربارهٔ «جنبه‌های تاریک و مبهم» (در نتیجه، کاملاً ضد کلاسیک) پیامبر مسلح در کتاب «شاهزاده» صحبت می‌کند، در حالی که، از طرف دیگر، می‌گوید که ماکیاول «در کنار رومولوس^۲، موسی و تزئوس^۳، دقیقاً کوروش مورد نظر گزنفون» «برای ابوت» پیامبر مسلح، مدعی بود. این مطلب به آنجا می‌رسد که قبول کنیم که مسلماً، خود ماکیاول از نقطه نظر غیر کلاسیک نسبت به مفهومی که دربارهٔ پیامبران مسلح دارد، ناآگاه بود. چیزی وجود ندارد که در مورد رومولوس، تزئوس و کوروش مورد بحث گزنفون کلاسیک نباشد. درست است که ماکیاول موسی را به آنها اضافه می‌کند ولی، بعد از اینکه به تعبیر و تفسیر توراتی موسی احترام قائل می‌شود، دربارهٔ موسی دقیقاً با همان عباراتی حرف می‌زند که هر فیلسوف سیاسی کلاسیک برای صحبت دربارهٔ او

1. Profeti armati

2. Romulus

3. Thésée

از آنها استفاده می‌کند: موسی یکی از بزرگترین پیشوایان و پیامبرانی است که هرگز کسی تا آن زمان نظیر او به دنیا نیامده است. ما کیاول موسی را به صورت «بت پرست» تعبیر و تفسیر می‌کند. با مطالعه استدلال و وگلن در این مورد چنین احساس می‌شود که ما کیاول، ضمن صحبت دربارهٔ پیامبران مسلح، روی کلمه «پیامبران» تأکید می‌کند و بین آنها و امرای غیر پیامبر، مثلاً کوروش، فرق می‌گذارد. ولی ما کیاول، نه روی کلمه «پیامبران» بلکه روی کلمه «مسلح» تکیه و تأکید می‌کند. وی پیامبران مسلح، از قبیل کوروش، رومولوس، تزئوس و همچنین موسی، را در برابر پیامبران غیر مسلح، مثل ساوونارول^۱، قرار می‌دهد. پیامی را که به این ترتیب قصد دارد منتقل کند با سادگی چشمگیری نشان می‌دهد: «تمام پیامبران مسلح موفق می‌شوند ولی پیامبران غیر مسلح مغلوب می‌شوند.» مشکل است قبول کرد که ما کیاول، ضمن نوشتن این جمله، توانسته باشد مشهورترین پیامبر غیر مسلح، حتی حضرت محمد را، کاملاً فراموش کند. مسلماً اگر به آنچه که دربارهٔ خدای غیر مسلح و «انائیت عالم»، که به نظرش، ناشی از مسیحیت می‌باشد، توجهی نداشته باشیم، غیر ممکن است که منظور ما کیاول را دربارهٔ پیامبران مسلح بفهمیم. سستی که ما کیاول پای بند آن است، در عین اینکه کاملاً و اساساً آن را تغییر می‌دهد، همانطوری که وگلن می‌گوید، همان سستی نیست که مثلاً یوآخیم دو فلور^۲ ارائه می‌دهد بلکه سستی است که ما هنوز هم آن را با عدم آگاهی فوق‌العاده‌ای سنت آوروئس^۳ می‌نامیم. ما کیاول اظهار می‌کند که ساوونارول، همان پیامبر غیر مسلح، حق داشت بگوید که ویرانی و انحطاط ایتالیا به علت «گناهان ما» صورت گرفت ولی «گناهان ما آنهایی نبودند که او تصور می‌کرد»، یعنی گناهان مذهبی، بلکه «آنهایی که من درباره‌شان حرف زده‌ام» یعنی، گناهان سیاسی یا نظامی

1. Savonarole

2. Joachim de Flore

3. Averroés

(شاهزاده، XII). حضرت موسی در همین زمینه می‌فرماید که انحطاط کشور پادشاهی یهود در نتیجه «گناهان پدران ما»، یعنی در نتیجه بت پرستی آنها، صورت گرفت؛ ولی بت پرستی نتایج کاملاً طبیعی به دست داد: یعنی به ستاره‌شناسی منجر شد و به این ترتیب یهودیان را برانگیخت، به جای اینکه به هنر جنگ و پیروزی دست بزنند، خود را وقف ستاره‌شناسی کردند. ولی علاوه بر تمام اینها، ووگن در مورد آنچه که پیامبران مسلح با «حکومت بعد از مشروطه» چه باید بکنند هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. رومولوس، تزه‌ئوس و موسی، در کمال اطمینان، امرای «قبل از مشروطه» بودند. ووگن همچنین به «تصویر کاملی اشاره می‌کند که ماکیاول، در کتاب «زندگی کاستروچو کاسترانی»^۱، از شاهزاده نجات‌دهنده» به دست می‌دهد و می‌گوید «به اشکال می‌توان، بدون الگوی استاندارد شده زندگی تیمور، مطرح شد». غیر از اینکه نمی‌توانیم بین کاستروچو و زندگی تیمور و همچنین بین زندگی تیمور و سنت توراتی رابطه‌ای ببینیم، شاید کاستروچو چشمگیرترین نشانه میلی است که ماکیاول از عشق کلاسیک متفاوت با عدالت توراتی و مخالف آن، داشت. خود ماکیاول، کاستروچو، این رئیس سربازان مزدور ایده‌آل را، که زندگی سربازی را به زندگی پیامبری ترجیح داد، با فیلیپ مقدونی^۲ و سیپون^۳ روم مقایسه می‌کند.

میل شدید عشق کلاسیکی که ماکیاول داشت و در نهایت وضوح در فصل پانزدهم «شاهزاده» ملاحظه می‌شود، جز برگردان انکار او در قبول فلسفه سیاسی کلاسیک چیز دیگری نیست. ماکیاول به علت جنبه «اوتوپیک» آن، یعنی به دلیل جنبه ناشی از کمال طبیعت انسانی به انکار آن می‌پردازد. ماکیاول، مخصوصاً، زندگی در عالم معنویت و روحانی را نفی می‌کند. وی

1. Castruccio

2. Philippe de Macédoine

3. Scipion

رابطه موجود بین زندگی روحانی و فضیلت اخلاقی را تحقق می‌بخشد و فضیلت اخلاقی را فضیلت سیاسی یا وطن پرستی تلقی می‌کند. طرد ایده آل روحانی به نوعی انتقال اساسی جنبه حکمت متاهی می‌شود: حکمت ماکیاول با اعتدال رابطه ضروری ندارد. حکمت را از اعتدال جدا می‌سازد. اختلاف بین نظریاتی که خطرناک هستند و نظریاتی که خطرناک نیستند معنی خود را از دست می‌دهد. دلیل اصلی تشابه بین کتاب هیرون و کتاب «شاهزاده» این است که گزنفون، در کتاب هیرون، به توصیف نوعی حکمت می‌پردازد که فوق العاده به نوعی حکمت عاری از اعتدال نزدیک می‌شود. به نظر می‌رسد سیمونید برای لذاید میز غذا میل سیری ناپذیری دارد. غیرممکن است که به درستی گفته شود تغییری که ماکیاول ایجاد کرد و در تاریخ به صورت مبدأ درآمد قبل از اینکه خود این تغییر فی‌نفسه کاملاً مفهوم واقع شده باشد تا چه اندازه نتیجه تأثیر مستقیم سنت توراتی است.

جنبه مخصوص کتاب هیرون در مطالعه اول به دست نمی‌آید و هر قدر هم در این مورد سعی و کوشش به عمل آید، حتی در مطالعه بار دوم نیز معلوم نمی‌شود، اگر این مطالعه در خواننده تغییر جهت ایجاد نکند. این تغییر جهت برای خواننده قرن هیجدهم خیلی آسانتر از خواننده مدرنی بود که تحت تأثیر ادبیات خشن یا احساساتی پنج نسل اخیر قرار گرفته و تربیت یافته است. برای اینکه به گنجینه عالی و عظمت آرامش کلاسیک‌ها پی ببریم تعلیم و تربیت دیگری ضرورت دارد. گزنفون خود را به تربیت انحصاری این جنبه از آثار نوشتجات کلاسیک محدود می‌ساخت که به مذاق خوانندگان آثار مدرن فوق العاده ناسازگار است. بنابراین تعجب آور نیست که امروزه حقیر شمرده شود یا فراموش شده باشد. یکی از انتقاداتی که در دوران باستان به عمل آمده و صاحب آن ناشناخته است، ولی بدون هیچ شک و تردیدی روان‌شناس دورانیشی بوده، گزنفون را متواضع‌ترین فرد تلقی می‌کرد. خوانندگان

آثار مدرنی که می‌توانند به طور طبیعی جین اوستین^۱ یا داستایوسکی^۲ را انتخاب کنند، خصوصاً، مطالب گزنفون را آسانتر از دیگران درک می‌کنند و می‌فهمند. به منظور درک گزنفون و نظرات او، کافی است عشق فلسفه را با نویسنده و مؤلف مورد نظر خود تلفیق کنند. به عقیده گزنفون، «یادآوری مطالب خوشایند بیشتر زیبا و درست، پرهیزکارانه و مطلوب است تا یادآوری مطالب ناخوشایند». گزنفون در کتاب هیرون دست به تجربه لذتی می‌زند که خاطره چیزهای بد را با احساساتی که — باید قبول کرد — از لحاظ اخلاقی و فضیلت مشکوک و مبهم می‌باشند، بیاد می‌آورد.

برای کسی که می‌خواهد فکر و روح خود را با مطالعه آثار گزنفون شکل بدهد و تربیت کند مطلب ناراحت‌کننده‌ای که وجود دارد این است که با خشونت و تندی بیش از ما کیاولیسیم برخورد کند که کوژف ضمن صحبت درباره موضوعات خطرناکی مثل کفر و الحاد یا استبداد که کاملاً قبول دارد، از آنها استفاده می‌کند. کوژف حداقل یکبار، تا آنجا پیش می‌رود که بعضی اقداماتی را که هیرون مستبد آنها را جنائی تلقی کرده بود، «فاقد وجهه ملی» توصیف می‌کند. کوژف از اعلام اینکه مستبدین معاصر ظالم و بیرحم هستند تردیدی به خود راه نمی‌دهد بدون آنکه آن را به عنوان ایرادی برای حکومتشان تلقی کند. در مورد مشروعیت چیزی ندارد. با این حال، این اولین ضربه، به محض اینکه معلوم می‌شود یا به خاطر می‌آید که کوژف به اقلیت محدودی تعلق دارد که می‌دانند چگونه باید فکر کرد و دوست دارند فکر کنند، از میان می‌رود و برطرف می‌شود. کوژف به اکثریت آنهایی که، امروزه بدون احساس شرم و حیایی و بیش از متملقین روم شرقی مستبدین کافرند، و به همین دلایل، اگر چند قرن زودتر به دنیا می‌آمدند بدترین و ناهنجارترین خرافات مذهبی و

قانونی را قبول می‌کردند، تعلق ندارد. در یک کلمه، کوژف یک فیلسوف است نه یک روشنفکر.

از آنجا که کوژف فیلسوف است، می‌داند که فیلسوف، در اصل، بیش از سایرین قادر است و صلاحیت دارد که حکومت کند، و در نتیجه، می‌داند یک مستبد مثل هیرون او را به عنوان رقیب خطرناکی تلقی خواهد کرد. حتی یک لحظه به مغزش خطور نمی‌کند رابطه‌ای را که می‌تواند بین هیرون و سیمونید مشاهده کند، با رابطه‌ای که می‌تواند بین استفان گئورگ^۱ یا توماس مان^۲ یا هیتلر^۳ ملاحظه کند، باهم مقایسه کند. زیرا، برای جلوگیری از اشاره به ملاحظات خیلی بی‌معنی‌ای که از آن خودداری می‌کنم، نمی‌توانست از این امر بارز چشم‌پوشی کند که «فرضیه» کتاب «هیرون» مستلزم استبدادی بود که بتواند تحت آموزش و تربیت قرار گیرد. خصوصاً، کوژف می‌داند، بدون آنکه نیازی به یادآوری «نامه هفتم» به او باشد - اختلاف بین فیلسوفی که هدف یک مستبد می‌باشد و فیلسوفی که کاری جز این ندارد که به دیدن مستبد برود - تا موقعی که مسأله به ترس مستبد نسبت به فلاسفه مربوط باشد، اهمیتی ندارد. نگرش کوژف به او اجازه نمی‌دهد به فرق معمولی و عادی بین تئوری و عمل رضایت بدهد و قناعت کند. کوژف خیلی خوب می‌داند که برای کار عملی سالم هرگز اطمینان منطقی وجود نداشته و وجود نخواهد داشت مگر موقعی که تئوری شدیدترین و بزرگترین موانع اجرای عمل را که ریشه در بعضی از سوء تفاهم‌های نظری دارند، پشت سر بگذارد. برای خاتمه دادن به بحث، تفکر جاری را، که تصور می‌کند مسائل ناشی از کلاسیک‌ها را حل کرده، بانوعی تحقیر مطلق ادعای ضمنی مطرح می‌کند، ادعائی که به این دلیل ضمنی است که تفکر جاری وجود این مسائل را انکار و فراموش می‌کند.

1. Stefan Georg

2. Thomas Mann

3. Hitler

ولی، در حالی که کوژف برتری مطلق تفکر کلاسیک را در رابطه با تفکر جاری قبول می‌کند و انگشت روی آن می‌گذارد، حل کلاسیک مسائل اساسی را طرد و نفی می‌کند. پیشرفت تکنولوژیک افسارگسیخته و فرهنگ عمومی را برای موضوعات اساسی، به ارضای کامل آنچه که در انسان جنبه انسانی دارد، مطرح می‌کند. کوژف منکر این است که علم الاجتماع معاصر نتیجه اجتناب‌ناپذیر فلسفه جدید باشد. به عقیده وی، علم الاجتماع معاصر فقط حاصل اجتناب‌ناپذیر انحطاط قطعی فلسفه جدید است که یادگیری درس قطعی را که هگل به او داده ردّ نموده است. کوژف آموزش و تعلیمات هگل را به عنوان «ستز» حقیقی بین سیاست سقراطی و سیاست ماکیاول (یا سیاست هابز^۱) تلقی می‌کند که، به این صورت، برتر از عناصر سازنده‌اش می‌باشد. در حقیقت، کوژف، آموزش و تعلیمات هگل را، اصولاً، آموزش و تعلیمات قطعی و نهایی تلقی می‌کند.

کوژف، در وهله اول، انتقاد خود را به طرف فکر کلاسیک استبداد سوق می‌دهد. گزنفون، جنبه مهمی از این نقطه نظر را به وسیله نگرش خاموش هیرون در جواب توصیفی که سیمونید از مستبد لایق ارائه داده، نشان می‌دهد، همانطوری که کوژف به درستی هرچه تمامتر قبول دارد، سکوت هیرون به این معنی است که سعی نخواهد کرد پیشنهادات سیمونید را به مرحله اجرا درآورد. کوژف، لاقبل به صورت موقتی، پیشنهاد می‌کند که این اشتباه سیمونید است که آنچه را مستبد باید برای تغییر و تبدیل مستبد نالایق به مستبد لایق از جایی شروع کند به هیرون نگفته است. ولی، اگر هیرون به طور جدی می‌خواست مستبد لایقی باشد، آیا نمی‌بایستی از سیمونید می‌پرسید برای انجام این عمل از کجا باید شروع کند؟ کوژف چگونه می‌تواند بداند آیا

سیمونید دقیقاً و بیهوده منتظر این سؤال بود. یا شاید سیمونید قبلاً به طور ضمنی به آن جواب داده است. با این حال، چنین دفاعی از سیمونید بعید است. سؤال قبلی همچنان مطرح است، زیرا به ترتیبی که کوژف به درستی آن را هنوز هم ملاحظه می‌کند، سعی در تحقق ایده آل مستبد لایق مورد نظر سیمونید به مشکلی برخورد می‌کند که تقریباً غیرقابل حل است. تنها سؤالی که هیرون مطرح می‌کند، وقتی سیمونید دربارهٔ بهبود و اصلاح استبداد بحث می‌کند، به سربازان مزدور مربوط می‌شود. استبداد نالایق هیرون بر مصاحبهٔ مزدورانش مبتنی است. کمال استبداد مستلزم واگذار کردن قسمتی از قدرت مزدوران به شهروندان می‌باشد. ولی، اگر هیرون سعی می‌کرد دست به چنین اقدامی بزند، مستبد، خصومت مزدوران را نسبت به خود برمی‌انگیخت، بدون اینکه به هیچ وجه اطمینان داشته باشد می‌تواند با توجه به این تسلیم، مثل هر تسلیم دیگری، اعتماد شهروندان را جلب کند و به دست آورد. به این ترتیب بین دو نظریه قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد سیمونید این مطالب را در نظر نمی‌گیرد و به این ترتیب حالتی ایجاد می‌کند که تصور می‌شود موقعیت هیرون را درک نمی‌کند یا فاقد حکمت است. به منظور نجات آبرو و شهرت سیمونید، به نظر می‌رسد که مجبور باشند توصیه کنند که شاعر و حکیم خودش هم تصور نمی‌کرد که استبداد اصلاح شده و بهبود یافته‌اش، قابل دوام باشد، که استبداد لایق را مثل یک اوتوپپی در نظر می‌گرفت یا اینکه استبداد را به صورت یک رژیم نالایق کنار می‌گذاشت بدون اینکه امیدی به اصلاح آن وجود داشته باشد. ولی، کوژف ادامه می‌دهد: آیا این توصیه شامل این مطلب نیست که سعی سیمونید از تربیت هیرون مطلقاً بی‌فایده است؟ و یک «حکیم» سعی نمی‌کند دست به کارهای مطلقاً بی‌فایده بزند؟

می‌توان گفت که این انتقاد بر نوعی قضاوت نادرست ارزش اوتوپپی‌ها مبتنی است. اوتوپپی، به معنی اخص و دقیق کلمه، نظام اجتماعی را فقط

مطلوب توصیف می‌کند و به این صورت، کاری که می‌کند جز توضیح آنچه در هر تلاش اصلاح اجتماعی مستتر است چیز دیگری نیست. زیرا، هر سعی و تلاشی از این نوع، حتی محدود، مستلزم نوعی درک چیزی است که همان تنها سیستم اجتماعی مطلوب می‌باشد: هر عقیده‌ای که مربوط به نظریه‌ای می‌شود که چیزی بهتر از چیز دیگری است، شامل عقیده‌ای دربارهٔ چیزی است که فقط خیر است و هر عقیده‌ای که دربارهٔ چیزی که خیر است برپایهٔ نوعی معرفت دربارهٔ خیر پی‌ریزی شده است. آنچه در هر اقدام اصلاحی مستتر است باید دقیقاً مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا در غیر این صورت اظهار عقیده برای تغییر معرفت حقیقی سیستم اجتماعی مطلوب غیر ممکن است. برای مطلوب بودن، سیستم اوتوپیک باید امکان‌پذیر باشد. ولی لازم نیست، و حتی ممکن نیست، که چنین سیستمی در تمام شرایط قابل دوام باشد. از آنجا که این سیستم فقط مطلوب است، در بهترین شرایط امکان‌پذیر خواهد بود. معمولاً، تحقق چنین سیستمی غیر محتمل است. می‌توان، بدون هیچ اشکالی، معنی قاطع اوتوپیی را بسط داد به طریقی که بتوان دربارهٔ اوتوپیی بهترین استبداد صحبت کرد. در بعضی شرایط، همان‌طوریکه کوژف به آن اشاره می‌کند، الغای استبداد ممکن است انکار شود. آنچه می‌توان امیدواری داشت، بهتر است استبداد اصلاح شود، یعنی که حکومت استبداد حتی الامکان کمتر به صورت غیر انسانی یا غیر عقلانی، اعمال شود. هر تغییر یا اصطلاح خاصی که انسان منطقی می‌تواند درباره‌اش فکر کند، اگر آن را به اصل خود برگردانند، جزئی از تصویر کامل حداکثر بهبود و اصلاح است که هنوز هم با ادامهٔ استبداد تطابق دارد؛ بدیهی است که حداکثر اصلاح و بهبود جز در بهترین و مناسب‌ترین شرایط امکان‌پذیر نمی‌باشد. حداکثر اصلاح استبداد، قبل از هر چیزی، مستلزم انتقال قسمتی از قدرت سربازان مزدور به شهروندان می‌باشد. این انتقال قدرت مطلقاً غیر ممکن نیست ولی تحقق آن فقط در

مواقعی قطعی و حتمی است که انسان نمی‌تواند ایجاد کند یا هیچ انسان منطقی ایجاد نمی‌کند (مثلاً، خطر بزرگی که هم مزدوران را تهدید کند و هم شهروندان را، مثل خطر سیرامیوز که مغلوب بربرها شود و ببیند که تمام ساکنان آن از دم تیغ گذرانده شده‌اند). یک مرد منطقی مثل سیمونید تصور می‌کند که درخور تقدیر شهروندان خود می‌باشد، به شرطی که می‌توانست مستبد را وادار کند در یک قلمرو محدود یا شاید هم در یک موقعیت منحصر به فرد به طور انسانی و عاقلانه رفتار و عمل کند، که بدون دستورالعمل او، ممکن بود مستبد به رفتار غیرانسانی و غیرعاقلانه خود ادامه دهد. گزنفون به عنوان نمونه شرکت هیرون در بازی‌های المپیک و پیتیک^۱ (بازی‌هایی که هرچهار سال یک‌بار در دلف به افتخار اپولون برپا می‌شد) را مثال می‌زند. اگر هیرون از دستورالعمل و توصیه سیمونید پیروی می‌کرد و از این بازی‌ها دست می‌کشید و آن را ترک می‌کرد، موضع و موقعیت خود را نسبت به افراد خود و به‌طور کلی در دنیا بهبود و اصلاح می‌کرد و، به طور مستقیم، افراد خود را از آن بهره‌مند می‌نمود. گزنفون هوش و ذکاوت خواننده خود را آزاد می‌گذارد تا این نمونه مخصوص را با نمونه دیگری که تجربه خاص او آن را بهتر تلقی می‌کند جابجا و عوض کند. آموزش عمومی و کلی که از این مطلب نتیجه می‌شود می‌خواهد ثابت کند و نشان دهد که «حکیم» که اتفاقاً، از امکان اعمال نفوذ به مستبد و تأثیر در او برخوردار است می‌بایستی از قدرت و نفوذ خود به نفع شهروندان خود استفاده کند. می‌توان گفت که این آموزش نوعی آموزش معمولی و عمومی است. بهتر است گفته شود که این نوع آموزش در زمان‌های گذشته معمولی و عمومی بود زیرا مشکلات عصر ما، از لحاظ زیادی، از آنجا ناشی می‌شود که اعمال جزئی سیمونید، مثل اعمال مزبور، به اندازه کافی

جدی تلقی نشده، به این دلیل که مردم و انسان‌های مدرن، عموماً، ادعاهای زیادی دارند. آنچه بدون شک نمی‌توان بی‌اهمیت تلقی کرد، این است که گزنفون طریقه‌ای را که «حکیم» باید در اجرای نقشه خود - که از مشکلات و حتی خطرات بزرگی محاصره شده - اقدام کند، به ما یاد می‌دهد.

کوژف، نظر ما را، که استبداد لایق نوعی اوتوپی است، نفی و انکار می‌کند. به منظور تأکید عقیده خودش، به عنوان نمونه به شرح حکومت سالازار^۱ می‌پردازد. من هرگز در کشور پرتقال نبوده‌ام ولی، با توجه به آنچه که درباره این کشور شنیده‌ام، مجبور شده‌ام قبول کنم که کوژف حق دارد، به استثنای اینکه کاملاً مطمئن نیستم که حکومت سالازار بیشتر حکومت «بعد از مشروطه» نباشد تا حکومت استبدادی. ولی از یک گل‌بهار نمی‌شود و هرگز اعتراض نکرده‌ایم که یک مستبد لایق در شرایط بسیار مناسبی امکان‌پذیر باشد. ولی کوژف معتقد است که سالازار یک استثناء نیست. کوژف فکر می‌کند که وجود موقعیت‌های مطلوب برای استبداد لایق، که در گذشته جنبه استثنایی داشت، امروزه به صورت اصل و قاعده درآمده است: استبدادهای فعلی در خدمت «افکار» و «عقاید» هستند، یا به عبارت صحیح‌تر بر پایه توسعه و گسترش نوعی علم حقیقی یا مورد ادعای خود و فرضی پی‌ریزی شده‌اند. کوژف می‌گوید و معتقد است که تمام مستبدین امروزی همان مستبدین لایق مورد نظر گزنفون هستند. وی همچنین به استالین^۲ اشاره می‌کند و مخصوصاً نشان می‌دهد که استبداد اصلاح شده برحسب دستورالعمل‌های سیمونید در نتیجه همچشمی استاخانوویست^۳ مشخص و توصیف شده است. ولی حکومت استالین حقیقتاً با اصول سیمونید همخوانی نداشت، مگر اینکه دخالت همچشمی استاخانوویست با نوعی تقلیل چشمگیر کاربرد اردوهای «کار

1. Salazar

2. Staline

3. Stakhanoviste

اجباری» همراه بود. آیا کوژف تا آنجا پیش می‌رفت که بگوید استالین می‌توانست برای تفریح و سرگرمی در پشت پرده آهنین به میل و اراده خود مسافرت کند، بدون آنکه از چیزی ترس و واهمه داشته باشد؟ (هیرون، ۱۱، ۱۰، ۱۱). آیا کوژف تا آنجا پیش می‌رفت که بگوید تمام آنهایی که پشت پرده آهنین زندگی می‌کنند متحد استالین بودند یا استالین تمام شهروندان روس شوروی و سایر دموکراسی‌های مردم و توده‌ها را مثل رفقای خود تلقی می‌کند؟ (هیرون، ۱۱، ۱۱، ۱۱، ۱۴).

در هر حال، کوژف معتقد است و می‌گوید که استبداد معاصر و شاید حتی استبداد کلاسیک نمی‌تواند بر پایه اصول گزنفون مفهوم واقع شوند و چارچوب کلاسیک اطلاعات باید با دخالت عنصری با ریشه توراتی عمیقاً تغییر یابد. کوژف در این مورد به صورت زیر استدلال می‌کند: سیمونید ادعا می‌کند که احترام و تجلیل، هدف والا یا منحصر به فرد مستبد، خصوصاً، و هدف انسان والا عموماً «ارباب» می‌باشد. این مطلب ثابت می‌کند که شاعر و حکیم فقط نصف حقیقت را می‌بینند. نصف دیگر حقیقت، به اخلاق و روحیه توراتی «برده‌ها» یا «کارگران» مربوط می‌شود. اعمال و رفتار مردم، و در نتیجه، همچنین، اعمال و رفتار مستبدین، ممکن است اغلب تحت تأثیر میل لذتی که موفقیت کارشان، برنامه‌ها یا ایده‌آل‌شان، برای آنها به وجود می‌آورد، قرار گیرد و اغلب هم چنین است. فداکاری و اخلاص در کار، به دلیل یک کار «توأم با وظیفه‌شناسی»، که در طی آن افکار احترام یا افتخار هیچ نقشی ندارند، چیزهایی است که وجود دارد، ولی این امر نباید ما را به آنجا بکشاند که دخالت اساسی میل به احترام یا پرستیژ در تکامل انسان را تحقیر و کوچک کنیم. میل به پرستیژ، شهرت یا قدرت پایه و اساس تمام مبارزات سیاسی و خصوصاً مبارزه‌ای است که کسی را به قدرت استبداد می‌رساند و سوق می‌دهد. کاملاً غیرممکن است به کسی که در این فکر است

که جزو دولتمردان شود، یا به مستبد بالقوه که سعی می‌کند پادشاه یا پادشاهان شاغل را تنها به دلیل پیش افتادن خود خلع بد کند ایراد گرفت، هر چند که بدانند هیچ ترتیبی برای این منظور بهتر و مستعدتر نیست. هیچ دلیلی برای انتقاد این نوع رفتار وجود ندارد، زیرا میل به شهرت و شناخته شدن، در تمام موارد با هر اهمیتی، الزاماً به فداکاری و اخلاص در انجام کار یا به انگیزه خدمت تبدیل می‌شود. «ستیز» اخلاق و روحیه «اربابان» و اخلاق و روحیه «برندگان» برتر از عناصر تشکیل‌دهنده آنها است.

به منظور پاسخگویی به این ایراد در درجه اول باید گفت که خیلی بعید به نظر می‌رسد سیمونید اخلاق و روحیه «اربابان» را بپذیرد یا تأیید کند که احترام و افتخار، هدف والای نوع انسانی کامل باشد. کوژف ضمن ترجمه یکی از قسمت‌های اصلی کتاب هیرون (آخرین جمله هیرون، ۷، ۴) اصطلاح خاص «لذایذی که احترام ایجاد می‌کنند به نظر می‌رسند... باشند» را فراموش می‌کند. حتی به آنچه که سیمونید اظهار می‌کند که میل مورد احترام واقع شدن و محبوبیت، شهوت چیره و غالب افرادی (که کوژف آن را «اربابان» می‌نامد) است که بازیردستان (که کوژف آنها را «برده» می‌نامد) فرق می‌کند. زیرا، به عقیده گزنفون و در نتیجه، به عقیده سیمونید، دانشمند به هیچ وجه انسان کامل نیست. چنین فردی «حکیم» است. کسی که پیرو مکتب هگل می‌باشد بدون هیچ اشکالی خواهد پذیرفت که — چون «حکیم» با «ارباب» فرق می‌کند — با «برده» دارای نقاط مشترک فراوانی خواهد بود. مسلماً عقیده گزنفون به این مطلب مربوط بود. در اعلام اصول «ارباب» که گزنفون به سیمونید واگذار کرد، حکیم و شاعر نمی‌تواند شناسایی ضمنی وحدت نوع انسانی را که استدلالش علناً نفی می‌کند قبول نداشته باشد. و به نظر می‌رسد، وحدت نوع انسانی، با «برده» ساده‌تر مفهوم واقع می‌شود تا با «ارباب». سقراط را با دادن عنوان «ارباب» یا «استاد» کاملاً مشخص نمی‌کنند.

گزنفون سقراط را در مقابل ایکوماک قرار می‌دهد که نمونه‌ی اصی انسان وارسته می‌باشد. از آنجا که کار و بهترین شهرت برای نوع انسانی که ایکوماک معرفی می‌کند کشاورزی است، و چون سقراط کشاورز نبود، بنابراین ارباب هم نبود. همان‌طوریکه لیکن^۱ آشکارا می‌گوید، سقراط یک نجیب‌زاده بود (Banquet، 9، 1: اکونومیک 6، 8، 12). در این متن می‌توان ملاحظه کرد که، در آن قسمت از کتاب هیرون که به مطالعه «نجیب‌زاده»هایی می‌پردازد که در دوران حکومت یک مستبد زندگی می‌کنند (3، 10)، سیمونید کلمه آزاده را به صورت جالب و مشخصی از قلم می‌اندازد و فراموش می‌کند: اینگونه افراد نمی‌توانستند در عصر یک مستبد خوشبخت زندگی کنند هر قدر هم که مستبد فردی سالم بوده باشد. (هیرون 9، 6، 5، 2-1). گزنفون عقیده خود را، ضمن فراموش کردن ارزیابی مردانگی در دو فهرست فضیلت سقراط مورد نظرش به اختصار هرچه تمامتر بیان می‌کند. گزنفون در فعالیت نظامی سقراط علامتی مشاهده می‌کند، که در مورد مردانگی صدق نمی‌کند بلکه نشانه عدالت و صداقت است (1، 4، 4، IV، Mémorables).

از آنجا که گزنفون، یا سیمونید، تصوّر نمی‌کردند که احترام و افتخار خیروالا و نفع برتر باشد، یا از آنجا که اخلاق و روحیه «اربابان» را قبول نداشتند، تکمیل آموزش آنها با عنصری که از اخلاق و روحیه «بردگان» یا «کارگران» به عاریت گرفته شده، ضروری به نظر نمی‌رسد. به عقیده کلاسیک‌ها، خیروالا آن نوع زندگی است که وقف حکمت یا فضیلت شده، در حالی که احترام و افتخار جز پاداش بسیار مطلوب ولی در درجه دوم و کم اهمیت چیز دیگری نیست. آنچه کوزف لذت حاصل از انجام درست کارها یا تحقق برنامه‌ها یا ایده آل شخصی تلقی می‌کند از نظر کلاسیک‌ها لذت ناشی از

نوعی فعالیت پرهیزکارانه یا اصیل توصیف شده است. به نظر می‌رسد تعبیر و تفسیر کلاسیک بیشتر به کارها و اعمال نزدیک می‌شود. کوژف به لذتی اشاره می‌کند که یک کودک یا یک نقاش گوشه‌نشین می‌توانند با انجام کامل کارهایشان احساس کنند. ولی خیلی خوب می‌توان یک دزد گاو صندوق گوشه‌نشین را تصوّر کرد که از انجام درست کار خودش احساس لذت می‌کند بدون آنکه به پاداش‌های بعدی (ثروت یا تحسین به خاطر مهارتش)، که عملش برای او به دنبال خواهد داشت، فکر کند. در تمام زمینه‌های زندگی هنرمندانی وجود دارد. باید نوع «کار» در نظر گرفته شود که سرچشمه‌ی لذت نامطلوبی است: آیا کار جنایی است یا ساده و بی‌ضرر، آیا جزبازی چیز دیگری نیست یا جدی است، و به همین ترتیب... الی آخر. در سایه این ملاحظات، اگر تأمل شود به این نتیجه می‌رسیم که بالاترین نوع کار، یا تنها کاری که حقیقتاً انسانی باشد، فعالیت اصیل یا پرهیزکارانه است، یا کار اصیل یا پرهیزکارانه است. اگر چنین برداشتی مورد نظر باشد می‌توان گفت که کار اصیل سنتزی است که به وسیله کلاسیک‌ها بین اخلاق و روحیه اصالت بی‌مصرف و اخلاق و روحیه کار معمولی و پیش‌پا افتاده مطرح شده است.

بنابراین سیمونید حقّ دارد بگوید که میل احترام و افتخار هدف والای مردمی است که نسبت به برخورداری از قدرت استبداد کشش و احساسی دارند. به نظر می‌رسد که کوژف فکر می‌کند که یک انسان می‌تواند نسبت به حکومت استبداد کشش و احساسی داشته باشد خصوصاً برای اینکه مساعی «عینی» بالاتر، مساعی و تلاش‌هایی که انجام آنها مستلزم برخورداری از قدرت استبداد است، نظرش را جلب کرده و هم‌اینکه این هدف، میل به احترام و افتخار یا شهرت او را عمیقاً تغییر خواهد داد. کلاسیک‌ها انکار می‌کردند که این امر امکان‌پذیر باشد و شباهت بین مستبد کوژف و کسی که مخصوصاً تحت تأثیر مسایل پیچیده قرار گرفته، که شکستن گاو صندوق‌ها ایجاب

می‌کند، تا پاداشی که می‌تواند از آن انتظار داشته باشد، شگفت‌زده شده بودند. نمی‌توان مستبد شد و مستبد باقی ماند بدون اینکه تسلیم اقدام به کارهای پست و تحقیرآمیز نشد؛ در نتیجه، کسی که برای خودش احترام قائل است هرگز نسبت به قدرت استبداد کثش و احساسی نخواهد داشت. ولی، کوژف باز هم می‌تواند ایراد بگیرد، این امر همیشه ثابت نمی‌کند که مستبد خصوصاً یا منحصرأ با توجه به میل احترام و افتخار یا پرستیژ عمل می‌کند. ممکن است مجبور شود مثلاً با میل کاذب خدمت به شهروندان عمل و رفتار کند. این دفاع در صورتی معتبر است که اجتناب از خطا و اشتباه، در این مورد، مشکل بوده باشد. ولی درک این مطلب آسان است که استبداد قابل تحقیر است: همه مادر مدرسه یاد گرفته‌ایم که نباید برای دیگران الگوی بدی بود و نباید کارهای تحقیرآمیزی کرد به خاطر خیر و نفعی که ممکن است از آن به دست آید و حاصل شود. مستبد واقعی یا بالقوه از آنچه کودک تربیت شده منطقی می‌داند خبر ندارد زیرا شهوت او را کور کرده است. کدام شهوت؟ ساده‌ترین جوابی که می‌توان داد این است که میل به احترام و افتخار یا پرستیژ او را کور کرده است. «ستز»های مزبور معجزه می‌کنند. «ستز» کوژف یا هگل بین اخلاق و روحیه کلاسیک و اخلاق و روحیه توراتی به معجزه ارائه نوعی اخلاق و روحیه فوق‌العاده پست منجر می‌شود، که حاصل دو روحیه‌ای است که هر دو شامل مقتضیات شدید تناقض بودند. نه اخلاق و روحیه توراتی، نه اخلاق و روحیه کلاسیک، هیچ‌کدام، ما را بر نمی‌انگیخت که سعی کنیم — تنها به دلیل منحصر به فرد نظر یا پیروزی مان — کسانی را که کارها را به خوبی خودمان انجام می‌دهند از موقعیتشان خلع بد کنیم. (ر.ک. ارسطو، سیاست، ۱۹ — a10 1271). نه اخلاق و روحیه توراتی، نه اخلاق و روحیه کلاسیک، سیاستمداران را بر نمی‌انگیزاند که سعی کنند قدرت خود را به تمام مردم بسط دهند تا بتوانند به شهرت جهانی و همگانی نایل شوند. از نظر کوژف درست به نظر نمی‌رسد که،

با این حرف‌ها، دیگران را به کارهایی تشویق کند که خودش تسلیم انجام آن نمی‌شود. اگر آنچه را که کاملاً می‌داند فراموش نمی‌کرد، می‌توانست به‌بیند که برای درک آموزش اخلاقی و سیاسی هگل استمداد از معجزه ضرورتی ندارد. هگل به سنت مدرن که شهوت و امیال، و در نتیجه، «چشم و همچشمی» را مجاز می‌دانست ادامه داد و در بعضی موارد آن را تشدید و ریشه‌دار کرد. این سنت به وسیلهٔ ماکیاول بدعت شد و به وسیلهٔ کسانی مثل هابز یا آدام اسمیت^۱ تکامل یافت. این سنت با توجه به الغای مورد نظر الزامات دقیق اخلاقی - که در عین حال در تورات و فلسفهٔ کلاسیک مطرح شده بود - به وجود آمد: الزامات و مقتضیات مزبور، چون خیلی دقیق و سخت بود، کاملاً مطرود شد. تعلیمات اخلاقی یا سیاسی هگل مسلماً یک «ستز» است؛ «ستز» بین سیاست سقراط و سیاست ماکیاول یا هابز. کوژف کاملاً می‌داند که تعلیمات اساسی، در مورد «ارباب» و «برده»، بر پایهٔ نظریهٔ حالت چگونگی هابز پی‌ریزی شده است. اگر این نظریه «باتوجه کامل به علت»، همان‌طوریکه در واقع می‌بایستی بوده باشد، کنار گذاشته و مطرود شود، تعلیمات اساسی هگل، اصالتی را که ظاهراً هنوز هم در نظر کوژف دارد از دست خواهد داد. تعلیمات هگل از تعلیمات هابز مغالطه‌آمیزتر ولی به همان ترتیب سازنده می‌باشد. هر دو نظریه جامعه انسانی را با توجه به فرضیهٔ غلطی که پی‌ریزی می‌کنند که می‌گویند انسان، به عنوان انسان، مثل موجودی قابل درک است که فاقد آگاهی از فشارها و جبر دینی است یا مثل موجودی است که تحت تأثیر تنها میل شهرت قرار گرفته است.

ولی کوژف، بدون شک، با توجه به آنچه می‌تواند «بلاغت»های دورهٔ ویکتوریایی یا قبل از آن بنامد، کمی ناراحت خواهد شد. بدون شک تأیید

خواهد کرد که تمام مباحثات قبلی بی‌فایده است، زیرا بر پایه نوعی فرضیه «دوگماتیک» پی‌ریزی شده است. در واقع، ما فرض می‌کنیم که مفهوم کلاسیک استبداد از نوعی تحلیل کامل پدیده اجتماعی اساسی ناشی می‌شود. کلاسیک‌ها استبداد را به عنوان مخالف بهترین رژیم تلقی می‌کردند و تأیید می‌کردند که بهترین رژیم حکومت بهترین افراد یا آریستوکراسی (اشرافیت) است. ولی کوژف تأیید می‌کند که آریستوکراسی حکومت یک اقلیت بر اکثریت شهروندان یا ساکنان بزرگسال یک سرزمین معین می‌باشد؛ حکومتی که در نهایت، متکی به زور یا وحشت و ترور می‌باشد. پس، بهتر نیست که قبول کنیم که آریستوکراسی یکی از اشکال استبداد است؟ با این حال، به نظر می‌رسد که کوژف فکر می‌کند که زور یا وحشت و ترور در هر رژیمی اجتناب‌ناپذیر و ضروری است، در حالی که فکر نمی‌کند که تمام رژیم‌ها به یک اندازه مناسب یا نامناسب، و بنابراین، به یک اندازه مستبد هستند. اگر اشتباه نکنم، کوژف به این امر قناعت می‌کند که «حکومت جهانی و متجانس» فقط بهترین سیستم اجتماعی باشد. از ترس اینکه در مشاخره مثنی کلمات غرق نشویم، نقطه نظر او را به این ترتیب شرح می‌دهم: تنها رژیم غیراستبدادی حکومت جهانی و متجانس است. به عبارت دیگر، حکومت جهانی و متجانس تنها حکومتی است که اساساً درست است؛ آریستوکراسی کلاسیک‌ها، خصوصاً، از ریشه نادرست است.

کوژف به منظور اثبات نظریه خود به شرح زیر اقدام می‌کند. برخلاف مارکسیسم، ولی هم‌صدا و موافق با استاخانوویسم، فرض می‌کند که اصل عدالت: «از هر کسی برحسب استعدادش، بهره‌کشی برحسب لیاقتش» است. یک حکومت اساساً موقعی درست است که برحسب اصل حیاتی‌اش، در آنجا نوعی «برابری فرصت» به چشم می‌خورد، یعنی آیا هر فرد انسانی فرصتی متناسب با استعدادهایش دارد، و کلاً از لیاقت کافی برخوردار می‌باشد و آیا

پاداش‌های مناسب با استعداد و لیاقتش دریافت می‌کند یا آنچه برایش مطلوب است به دست می‌آورد یا نه. از آنجا که هیچ دلیل معتبری وجود ندارد فرض شود که استعداد انجام کارهای مناسب به جنسیت، زیبایی، نژاد، زادگاه، ثروت و غیره مربوط باشد، برتری و امتیاز به نسبت، و در رابطه با جنسیت، زشتی و غیره درست نیست. تنها پاداش خدمت احترام و افتخار است و بنابراین تنها پاداش درست خدمت فوق‌العاده قدرت بزرگ است. ولی بزرگترین خدمت نمی‌تواند صورت گیرد مگر به وسیله «حکیمان» که تنها کسانی هستند که از قدرت تشخیص کافی برخوردارند برای اینکه معلوم شود چه کسی مستحق چه چیزی است و چه چیزی برای او مناسب است. بنابراین، در یک حکومت حقیقتاً درست یا غیر استبداد، تمام کنترل در دست «حکیمان» خواهد بود، و سلسله مراتب اجتماعی دقیقاً به سلسله مراتب و درجات استحقاق و لیاقت فقط و فقط به شایستگی بستگی خواهد داشت. این مطلب، طبیعتاً، همان چیزی است که افلاطون در کتاب «جمهوریت»، که تفکر ادبیات کلاسیک را - نزدیکترین تفکر ادراک درست حکومت غیراستبدادی می‌خواست بگوید. می‌بایستی، مادرزادی شهروند بود، یعنی پسر، پدر و مادر شهروندی بود تا حق داشت در درون سرزمین و مرزهای حکومتی‌اش زندگی کند (بدون آنکه از حق قدرت صحبتی به میان بیاید). یعنی افلاطون، برخلاف قصد و نیت خود، مدعی حکومت «حکیمان» بدون تغییر نبود. مخالف با نظر خودش مدعی قدرت برای «حکیمان» مملکت بود. بدون دلیل دیگری غیر از اینکه از عملکرد کلی بشریت حاصل می‌شود، یعنی به این دلیل که خود افلاطون به عنوان دلیل نامناسب به روشنی کنار می‌گذاشت، اصل عقلانی «قدرت مطلق حکیمان» را با دلیلی تغییر می‌داد که با دلیل واقعی لیاقت یا شایستگی ممکنه که تنها دلیل مناسب یا درستی است، هیچ رابطه‌ای نداشت. فقط حکومتی که نه تنها متجانس بلکه جهانی است می‌تواند درست یا غیراستبدادی باشد. در

واقع، تنها حکومت جهانی می‌تواند واقعاً و حقیقتاً متجانس یا «بی‌طبقه» باشد. به منظور ملاحظه تفکر کلاسیک در دوره‌ای مناسب، فرض کنیم که — کوژف این فرض را غیرمنطقی تلقی نمی‌کند — «حکیمان» میل ندارند حکومت کنند. خیلی کم احتمال دارد که دیوانگان حکیمان را مجبور کنند بر آنها حکومت کنند، زیرا «حکیمان» اگر از قدرت مطلق برخوردار نباشند، یا اگر، بهر ترتیبی، نسبت به دیوانگان مسئول باشند به عنوان حکیم نمی‌توانند حکومت کنند. مانع اصلی که ممکن است سبب پیدایش افراد «غیرحکیم» شود هرچه باشد، هرگز خیلی مشکل نیست که آنها را وادار کرد مدیریت مطلق را به «حکیمان» واگذارند که اولین اقدام مربوط بدون شک این است که تمام آلهایی را که سَنَشان از ده سال بیشتر است از شهر بیرون کرد. (افلاطون، جمهوریت، ۵۴۰d — ۵۴۱a). به این ترتیب، آنچه می‌خواهد قدرت مطلق حکیمان باشد، در حقیقت، قدرت مطلق دیوانگان خواهد بود. ولی، اگر به این ترتیب باشد، حکومت جهانی غیرممکن به نظر خواهد رسید، زیرا حکومت جهانی از لحاظ اصول اساسی، مستلزم نوعی توافق همگانی است، و چنین توافقی مگر بر پایه معرفت و شناخت حقیقی یا حکمت امکان‌پذیر نیست. توافق مبتنی بر عقیده هرگز نمی‌تواند به صورت توافق جهانی درآید. هر عهد و پیمانی که مدعی جهانی بودن و عمومیت است، یعنی به طور جهانی مورد قبول واقع شود، الزاماً نوعی عهد و پیمان مخالف ایجاد می‌کند که همان ادعا را مطرح و پی‌ریزی می‌کند. پراکندگی و توزیع شناخت حقیقی، در بین دیوانگان، که به وسیله «حکیمان» به دست آمد هیچ کمکی نمی‌کند، زیرا شناخت با توجه به پراکندگی یا ضعفش، به طور غیرقابل اجتناب به عقیده، یا به عبارت صحیح‌تر، به پیشداوری یا اعتقاد ساده تبدیل می‌شود. بنابراین، تمام آنچه که می‌توان در جهت جهانی بودن انتظار داشت، نوعی قدرت مطلق است اعمال شده به وسیله دیوانگان، که تقریباً نصف کره زمین را کنترل

می‌کنند، نصف دیگر هم تحت حکومت سایر افراد دیوانه می‌باشد. معلوم نیست که از بین رفتن تمام حکومت‌های مستقل، به استثنای دو حکومت، حسن و امتیاز باشد. ولی مسلّم است که قدرت مطلق افراد «غیرحکیم» کمتر از قدرت محدودشان خواستنی و موردنظر است. دیوانگان می‌بایستی برحسب قانون حکومت کنند. به علاوه، خیلی احتمال دارد که در یک موقعیت مناسب برای تغییر اساسی، جماعت شهروندان، برای یکبار از دستورات یک حکیم یا یک اصلاح‌طلب ضمن قبول ماده‌ای از قوانین را که اصلاح و تهیه کرده پیروی خواهند کرد، و تسلیم قدرت همیشگی و مطلق نوعی میراث «حکیمان» خواهند شد. ولی قوانین بایستی مورد اجرا قرار گیرند یا به نوعی تعبیر و تفسیر احتیاج دارند. بنابراین، قدرت کامل بالاتر از قانون باید به کسانی داده شود که، با توجه به تربیت درست و مناسبشان، قادرند نارسایی قوانین را «برطرف کنند» یا آنها را به صورت منصفانه تعبیر و تفسیر کنند. قدرت «مشروطه» می‌بایستی به افراد منصف داده شود، یعنی به «نجیب‌زادگان» یا بهتر است به یک نجیب‌زاده یا اشراف‌زاده شهری داده شود که درآمد و عایداتش را از کشت و زرع املاک روستایی خود به دست می‌آورد. درست است که حداقل از یک نظر در نتیجه تصادف است که - تصادف تولد - یک فرد معین به طبقه «نجیب‌زادگان» تعلق دارد یا نه، و در نتیجه فرصت برخورداری از تربیت درست و مناسب را داشته است. ولی، از یک طرف، در نتیجه فقدان قاعده و قانون مطلق در مورد «حکیمان» و از طرف دیگر، در نتیجه فقدان مقدار معینی از، فراوانی نعمت که فقط بر پایه پیشرفت تکنولوژیک افسارگسیخته، همراه با تمام آنچه شامل تصادف و حشتناک - عامل ظاهراً درست، آشکار یا مخفی - که برای آریستوکراسی باقی مانده است، انقلاب دائمی خواهد بود، یعنی بی‌نظمی و هرج و مرج دائمی که در درون آن بی‌نظمی، زندگی نه فقط ناچیز و کوتاه بلکه خشن و بی‌نظم خواهد بود. مشکل نیست نشان داده شود که استدلال کلاسیک

نمی‌تواند آنقدرها هم که امروزه معمولاً فکر می‌کنند به این سادگی‌ها کنار گذاشته شود و دموکراسی لیبرال یا مشروطه به آنچه که کلاسیک‌ها ادعا می‌کردند بیشتر نزدیک شود که هیچ عامل قابل زندگی عصر ما نمی‌تواند چنین باشد. مع‌هذا، در تحلیل نهایی، استدلال کلاسیک قدرت خود را از این فرض به دست می‌آورد که «حکیم» در فکر حکومت نمی‌باشد.

کوژف ضمن بحث دربارهٔ نتیجهٔ اساسی مربوط به رابطهٔ بین حکومت «حکیم» و استبداد، از مشاهداتی شروع می‌کند که، لااقل تاکنون، مردان حکیمی وجود نداشته، بلکه، اگر جنبهٔ مثبت قضیه در نظر گرفته شود، مردانی که سعی می‌کنند حکمت کسب کنند، یعنی فلاسفه وجود داشته‌اند. چون فیلسوف کسی است که تمام عمرش را وقف جستجوی حکمت می‌کند، وقت اشتغال به کار سیاسی، از هیچ نوعی، را ندارد: فیلسوف نمی‌تواند واقعاً میل حکومت کردن داشته باشد. تنها انتظار او از مردان سیاسی این است که دست از سرش بردارند و بگذارند آرام و آسوده باشد. فیلسوف تقاضای خود را با اعلام صادقانه، که هدفی که به دنبال آن است کاملاً هدفی است ثوری و به هیچ طریقی خود را درگیر کارهای سیاستمداران نمی‌کند، توجیه می‌کند. این راه‌حل خیلی ساده، در نظر اول، به عنوان نتیجهٔ دقیق تعریف فیلسوف به نظر می‌رسد. ولی کمی تأمل سریعاً نشان می‌دهد که این راه‌حل دارای اشتباه بزرگی است. فیلسوف نمی‌تواند زندگی گوشه‌نشینی و عزلت برگزیند، زیرا «یقین ذهنی» قانونی و «یقین ذهنی» دیوانه نمی‌توانند متمایز باشند و خود را نشان دهند. اطمینان و یقین واقعی باید «درونی — ذهنی» باشد. کلاسیک‌ها کاملاً از ضعف ملازم ذهن انسان آگاه بودند، بنابراین، تعلیمات آنها در مورد زندگی فلسفی تعلیماتی است دربارهٔ دوستی: فیلسوف، به عنوان فیلسوف، به وجود دوستان احتیاج دارد. به منظور خدمت به فیلسوف در اشاعهٔ فلسفه‌اش، دوستان او باید افراد صلاحیتدار و خیریه باشند؛ باید خودشان هم فیلسوف

واقعی یا بالقوه، یعنی افراد «نخبه» طبیعی باشند. دوستی، از بعضی لحاظ، مستلزم نوعی توافق آگاهانه است. چیزهایی که فلاسفه در مورد آنها توافق دارند، نمی‌توانند حقایق معلوم یا مسلم باشند، بلکه باید جستجوی حکمت باشد. بنابراین، چیزهایی که دوستان فیلسوف در مورد آنها توافق دارند، عقاید یا پیشداوری‌های مختلف خواهند بود. ولی انواع مختلف عقاید و پیشداوری‌ها ضرورتاً وجود دارد. بنابراین، انواع مختلف گروه‌های دوستان فیلسوف وجود خواهد داشت: فلسفه، به صورتی که از حکمت استنباط می‌شود، ضرورتاً به شکل مکاتب یا فرقه‌های فلسفی درمی‌آید. بنابراین، دوستی، به صورتی که کلاسیک‌ها آن را درک می‌کنند هیچ راه‌حلی برای مسأله «یقین ذهنی» ارائه نمی‌دهد. دوستی، اجباراً، شامل پرداختن و ابدیت پیشداوری‌های مشترک در یک گروه کاملاً متحد می‌شود و هدف دوستی هم فقط همین است. بنابراین با فکر فلسفه سازش ناپذیر است. اگر فیلسوف می‌خواهد فیلسوف باقی بماند باید دایره بسته و سرشار از سحر و افسون «محرمان» و عالمان «سرّ و خفیه» را ترک کند. باید وارد میدان عمل شود؛ کشمکش با سیاستمداران سیاسی نمی‌تواند قابل احتراز باشد، و این اختلاف فی‌نفسه و خودبخود، برای اینکه چیزی درباره عمل و عواقب آن گفته نشود، نوعی عمل سیاسی به شمار می‌رود. تمام تاریخ فلسفه نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که خطری که کوژف در کمال فصاحت تعریف و توصیف کرده غیرقابل اجتناب می‌باشد. همچنین حق دارد بگوید از این خطر نمی‌توان با ترک فرقه، به خاطر آنچه که از جانشین مدرن آن، جمهوری ادبا و اهل قلم، در نظر دارد، اجتناب کرد. در واقع، کوژف، برای فرقه محدودیتی قائل نیست: فرقه افراد مختلف را با هر نوع عقیده فلسفی دور هم جمع می‌کند، ولی درست به همین دلیل، اولین موضوع ساختار جمهوری اهل قلم قید می‌کند که هیچ اطمینان فلسفی نباید کاملاً دقیق تلقی شود و هر عقیده باید مثل سایر عقاید در

نظر گرفته شود. جمهوری اهل قلم طرفدار عقیدهٔ نسبیّت است و اگر سعی کند از این ایراد برکنار باشد جنبهٔ التقاطی به خود می‌گیرد و التقاطی می‌شود. عقاید مختلف، که در وضعیّت لاقیدی و غفلت قرار دارند یک راه میانی، که شاید به زحمت از طرف باگذشت‌ترین افراد با اغماض رعایت شده، به عنوان «حقیقت» یا «عقل سلیم» بیان و ترتیب یافته است؛ مهمترین اختلافات به صورت فقط «علم معانی»، کنار گذاشته شده است. در حالی که فرقه از لحاظ فکری محدود است زیرا شدیداً به نتایج واقعی علاقمند می‌باشد؛ جمهوری اهل قلم «دارای فهم و شعور» می‌باشد، زیرا نسبت به نتایج واقعی بی تفاوت است و ترجیح می‌دهد با حقیقت یا جستجوی حقیقت مطابقت داشته باشد. اگر می‌بایستی بین فرقه و جمهوری اهل قلم یکی را انتخاب کنیم باید فرقه را انتخاب کنیم. همچنین نباید به نفع یک حزب یا به عبارت صحیح‌تر، یک حزب اکثریت، فرقه را ترک کنیم - چون حزبی که به صورت حزب اکثریت در نیامده هنوز چیزی شبیه به یک فرقه است - زیرا حزب جز فرقه‌ای که دنباله‌ای بلندبالا و خیلی طویل و بی تناسب با قد و قامتش دارد چیز دیگری نیست. اگر اصول فرقه، به جای چند دوجین افراد انسانی، به وسیلهٔ میلیون‌ها طوطی تکرار شود ممکن است «یقین ذهنی» اعضای فرقه، و خصوصاً ضعیف‌ترین اعضا، افزایش یابد، ولی، این امر، مسلماً، در اصول مورد بحث، یعنی «حقیقت عینی» هیچ تأثیری ندارد. به همان اندازه که از سکوت «تحسین آمیز» یا نجوای فرقه بدمان می‌آید، به همان اندازه، حتی بیشتر، از فریاد دلخراش سخنگویان بزرگ توده بدمان می‌آید و ناراحت هستیم. بنابراین، مسأله‌ای که کوژف مطرح کرده بدون توجه به اختلاف بین آنهایی که قادرند فکر کنند و به آن قناعت می‌کنند، و آنهایی که فاقد این استعداد می‌باشند، حل نشده است. اگر باید بین فرقه و حزب یکی را انتخاب کنیم می‌بایستی فرقه را انتخاب کنیم.

ولی آیا حقیقتاً باید فرقه را انتخاب کنیم؟ برهان قطعی استدلال کوژف این است که فلسفه «الزاماً شامل «حقایق ذهنی» است که «حقایق عینی» نمی‌باشند» یا، به عبارت دیگر، همان «پیشداوری‌ها» هستند. ولی فلسفه، به معنی اصلی کلمه، جز معرفت به جهل مخصوص خود چیز دیگری نیست. «حقیقت ذهنی» که چیزی درباره آن نمی‌دانیم با «حقیقت عینی» این اطمینان مطابقت دارد و منطبق است. ولی بدون علم به آنچه نمی‌دانیم نمی‌توان چیزی دانست. آنچه پاسکال^۱، در یک نظر ضد فلسفی، در مورد ناتوانی دوگماتیسم و شکاکیت می‌گوید در حال حاضر تنها تأیید فلسفه است که، به این صورت، نه دوگماتیک است و نه شکاکانه، و حتی کمتر «تصمیم‌گیرنده» است، بلکه «علمی» و «مطابق اصول علمی» (یا به معنی اصلی کلمه «شکاکانه») است. فلسفه، به این صورت، جز آگاهی و معرفت واقعی از مسایل، یعنی مسایل اساسی و قابل فهم چیز دیگری نیست. فکر کردن به این مسایل بدون اینکه به طرف راه حلی، به طرف هریک از راه‌حل‌های نمونه نادری کشیده شویم، غیر ممکن است. با اینحال، مدتهای مدیدی که حکمت وجود ندارد بلکه جستجوی حکمت مطرح است، وضوح و قطعیت تمام راه‌حل‌ها الزاماً کوچکتر و محدودتر از قطعیت مسایل می‌باشد. بنابراین، فیلسوف، از لحظه‌ای که «حقیقت ذهنی» اش درباره حقیقت یک راه حل با معرفت او درباره مسایل برابر و یکسان می‌شود، یا از لحظه‌ای که «حقیقت ذهنی» یک راه حل قوی‌تر از شناختی می‌شود که می‌تواند درباره جنبه معنایی این راه حل داشته باشد، از فیلسوف بودن دست برمی‌دارد و دیگر فیلسوف نیست. در این موقع، نطفه تعصب به وجود می‌آید و حتی تعصب ایجاد می‌شود. خطر تسلیم شدن در برابر جذاییت راه‌حل‌ها از نظر فیلسوفی که، بدون این امر، به بازی با مسائل

محدود خواهد شد، خطر اصلی و اساسی است. ولی فیلسوف الزاماً در برابر این خطر تسلیم نمی‌شود همان‌طوریکه سقراط که هرگز به فرقه‌ای تعلق پیدا نکرد و فرقه‌ای تأسیس ننمود، آن را تأیید و ثابت می‌کند. و حتی دوستان فیلسوف مخالفند که عضو فرقه‌ای باشند یا فرقه‌ای تأسیس کنند، الزاماً عضو تنها یک فرقه و همان فرقه، دوستان افلاطون نیستند.

به اینجا که رسیدیم به نظر می‌رسد که در یک تناقض کاملاً آشکاری گیر کرده باشیم. زیرا، اگر سقراط نماینده بی‌بدیل زندگی فلسفی است، فیلسوف نمی‌تواند به گروهی از دوستان فیلسوف قناعت کند و رضایت بدهد ولی باید وارد میدان شود یعنی جایی که همه می‌دانند بیشترین وقت خود را در آنجا می‌گذرانند. مع‌هذا، همین سقراط گفت که بین شهر و خانواده اختلاف اساسی وجود نداشت و نظریه فردریک منز^۱ به قوت خود باقی است (لیپزیگ ۱۷۱۶). گزنفون تا آنجا پیش می‌رود که شوهرگزانتیپ^۲ را از جمله شوهران و مردان ازدواج کرده به حساب نمی‌آورد.

اشکال موجود نمی‌تواند در اینجا مورد بحث قرار گیرد مگر در چارچوب یک مسأله تفسیری محدود. گزنفون در کتاب هیرون، نشان می‌دهد که انگیزه زندگی فلسفی میل محبوبیت و مورد تحسین و احترام قرار گرفتن از طرف اقلیت کوچکی و، در نهایت، میل «تحسین خود» می‌باشد، در حالیکه انگیزه زندگی سیاسی میل عشق، یعنی میل محبوبیت و دوست داشته شدن از طرف مردم، بدون در نظر گرفتن صلاحیت آنها است. کوژف این نقطه نظر را تماماً رد می‌کند. به نظر می‌رسد که فیلسوف و سلطان یا مستبد، هر دو، تحت تأثیر میل به کسب رضایت خاطر، یعنی باتوجه به شهرت (افتخار و احترام) و در نهایت، به خاطر شهرت همگانی عمل و رفتار می‌کنند و هیچیک از آنها

تحت تأثیر میل عشق عمل و رفتار نمی‌کنند. یک فرد انسانی محبوب واقع می‌شود برای اینکه دوست داشتنی است بدون توجه به آنچه انجام می‌دهد. بنابراین، عشق در محدوده خانواده بیشتر راحت است تا در محافل عمومی سیاست و فلسفه. اینکه گزنفون سعی می‌کند، بین میل «استبداد» و میل جنسی رابطه‌ای برقرار کند، کوژف آن را مخصوصاً شوم و بدیمن تلقی می‌کند. کوژف همچنین مخالف این نظریه است که مستبد تحت تأثیر میل شهرت از طرف دیگران قرار گرفته باشد و به آن طرف سوق داده شده باشد، در حالی که فیلسوف منحصراً به «تحسین خود» علاقمند است: به این صورت فیلسوفی که از خود رضایت داشته باشد، با دیوانه‌ای که از خود رضایت دارد فرقی نمی‌کند. بنابراین فیلسوف الزاماً به تأیید یا تحسین از طرف دیگران مشغول است و نمی‌تواند از قبول چنین تحسینی که از طرف سایرین دریافت می‌کند، خودداری کند. عملاً غیرممکن است گفته شود اگر هدف اصلی و اولیه فیلسوف میل به تحسین است یا میل به لذتی که از شهرت کامل ناشی می‌شود. همین تفاوت هم هیچ معنی عملی ندارد، مگر اینکه چشم بسته فرض نکنیم که خدایی در همه جا حاضر هست که از مردم می‌خواهد قلب پاکی داشته باشند. آنچه گزنفون در کتاب هیرون درباره چیزی صحبت می‌کند و نشان می‌دهد که دو شیوه زندگی را برمی‌انگیزد باید قبول کرد که ناقص، بی‌شمارانه ناقص است. چگونه یک فرد عاقل و فرزانه توانسته است نقشی را که جاه‌طلبی در زندگی سیاسی ایفا می‌کند انکار کند؟ چگونه یک دوست سقراط توانسته است نقشی را که عشق در زندگی فیلسوف ایفا می‌کند انکار کند؟ تنها گفتار سیمونید درباره احترام و شرف، برای اینکه چیزی درباره سایر آثار گزنفون گفته نشود، به فراوانی تأیید می‌کند که آنچه گزنفون در کتاب هیرون به عنوان انگیزه‌های دو شیوه زندگی ارائه می‌دهد قطعاً و مسلماً ناقص است. ناقص، به این دلیل که این داوری از نوعی انکار همه‌چیز، به استثنای آنچه می‌توان

اساسی‌ترین تفاوت بین فیلسوف و سلطان نامید، ناشی می‌شود. به منظور پی بردن به این تفاوت، لازم است از میل مشترکی که فیلسوف و سلطان دارند، و مسلماً مشترک با تمام مردم می‌باشد، شروع کرد. تمام مردم میل دارند «رضایت خاطر» به دست آورند، ولی رضایت خاطر نمی‌تواند با شهرت، حتی با شهرت همگانی، همانند شود. کلاسیک‌ها رضایت خاطر را با سعادت و خوشبختی همانندسازی می‌کردند. بنابراین، تفاوت بین فیلسوف و سیاستمدار، تفاوت دربارهٔ سعادت و خوشبختی خواهد بود. میل شدید فیلسوف میل حقیقت، یعنی شناخت نظام ازلی یا علت یا علل ازلی به طور کلی است. فیلسوف، با پرورش و تربیت توجه خود به منظور جستجوی نظام ازلی، تمام چیزهای انسانی و هرآنچه که به بشریت مربوط است، به نظرش کاملاً حقیر و موقتی می‌رسند، و هیچکس نمی‌تواند در آنچه که حقیر و موقتی است سعادت پایدار و محکمی به دست آورد. بنابراین فیلسوف در مورد تمام آنچه مربوط به انسان، در مورد خود انسان، به همان تجربه‌ای دست می‌زند که یک فرد حریص و جاه‌طلبی در برابر اهداف محدود یا لذا ید کم‌ارزش عمومیت افراد، انجام داده یا می‌دهد. فیلسوف که فردی است برخوردار از چشم‌اندازهای وسیعتر، تنها کسی است که می‌تواند، در نهایت حقیقت، به عنوان کسی در نظر گرفته شود که از شکوه و جلال برخوردار می‌باشد. یا، همانطوریکه گزنفون در این مورد اشاره می‌کند، فیلسوف تنها کسی است که حقیقتاً جاه‌طلب می‌باشد. چون فیلسوف منحصرأ به چیزهای ازلی یا «افکار» و در نتیجه، همچنین، به «فکر» انسان می‌پردازد، خیلی کم در فکر افراد انسانی فناپذیر که به تنهایی در نظر گرفته شده‌اند، همچنین، در فکر «شخصیت» مخصوص خود یا وجود خود، به عنوان مجموعهٔ کل تمام افراد انسانی که افراداً در نظر گرفته شده‌اند و توالی «تاریخی» آنها، می‌باشد. فیلسوف، راه میدان بازار را، برای اینکه چیزی دربارهٔ خود بازار گفته نشود، به زحمت

می‌شناسد و بیشتر از این نمی‌داند که آیا همسایه‌اش یک موجود انسانی است یا یک حیوان. سیاستمدار باید تمام این نگرش را دور بریزد. چنین فردی نمی‌تواند این نوع کم‌بها دادن عمیق به انسان و تمام جنبه‌های انسانی را ندیده بگیرد. اگر به انسان و جنبه‌های انسانی اهمّیت مطلق قائل نشود نمی‌تواند خودش را با تمام وجود و بدون قید و شرط وقف کارش کند.

سیاستمدار باید به مردم یا جاه‌طلبی خود «بیندیشد». ولی حکومت به مردم به معنی خدمت کردن به آنها است. مسلّم است که دلبستگی به مردم که سبب می‌شود به آنها خدمت کرد، ممکن است عشق به آنها تلقّی شود. دلبستگی به مردم صفت مختصّ سلطان نیست؛ بلکه ویژگی و صفت تمام انسانها است فقط به این دلیل که انسان هستند. تفاوت بین سیاستمدار و مرد عادی و محروم، در وهلهٔ اوّل، در آنجا است که این دلبستگی تمام علائق زندگی خصوصی را تضعیف می‌کند: سیاستمدار تحت تأثیر میل شدید، نه نسبت به فلان فرد انسانی یا نسبت به یک اقلّیت، بلکه تحت تأثیر میل شدید نسبت به تودهٔ عظیم و، در اصل، نسبت به تمام مردم از پا درمی‌آید. ولی میل شدید مستلزم دو جانبه بودن است و سیاستمدار میل دارد محبوب تمام افراد طرفدار خود باشد. سیاستمدار با توجه به دلواپسی از محبوب تمام مردم بودن، مستقل از ویژگی‌هایشان، مشخص می‌شود. کوژف هیچ مشکلی نخواهد داشت قبول کند که مرد خانواده ممکن است با توجه به «عشق» مشخص شود و سلطان با توجه به «احترام و شرف». ولی اگر، همانطوریکه ملاحظه کردیم، فیلسوف از نظر سلطان همان کسی است که سلطان از نظر فیلسوف می‌باشد، در مشخص کردن سلطان، برخلاف فیلسوف، با «عشق» و فیلسوف با «احترام و شرف» — هیچ مشکلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. به علاوه، قبل از استقرار حکومت جهانی، سلطان در فکر حفظ طرفداران و افراد مخصوص خود می‌باشد — که با طرفداران و افراد سایر سلاطین فرق دارند — درست مثل مادری که به

مراقبت از فرزندان خویش علاقمند است — که از سایر فرزندان سایر مادران جدا می‌کند — و اشتغال یا مراقبت از چیزی که مال خودمان است همیشه با اصطلاح «عشق» تبیین شده است. از طرف دیگر، فیلسوف به چیزهایی مشغول است که نمی‌توانند هرگز چیزهای شخصی یا ملک انحصاری باشند. بنابراین نمی‌توانیم نظریهٔ کوژف را دربارهٔ عشق بپذیریم. به عقیدهٔ کوژف، ما کسی را «به خاطر وجود خودش هرچه باشد دوست داریم»، یعنی «چنین فردی مستقل از چیزی است که انجام می‌دهد». کوژف، با تکیه بر نظریه‌اش، عشق مادر به پسرش را علی‌رغم معایش، نقل می‌کند. ولی، یکبار دیگر، مادر پسرش را دوست دارد، نه به این دلیل که پسرش است بلکه به این دلیل که مال اوست یا به این دلیل از خاصیت تعلق به او برخوردار می‌باشد. ما انسان‌ها را دوست داریم به دلیل اینکه انسان هستند. انسان‌ها کیفیت دوست داشتنی هستند، یکی از این کیفیات چیزی است که معلوم نیست، و اغلب این کیفیات را با توجه به یک حالت این افراد، مثلاً یک لبخند، تحقق می‌بخشیم.

ولی اگر فیلسوف اساساً از افراد انسانی به عنوان افراد انسانی جدا است چرا شناخت و مطالعات خود را به دیگران مربوط می‌سازد؟ چرا سقراط می‌گفت که فیلسوف حتی راه میدان بازار را نمی‌شناسد در حالی که خودش دائماً در میدان بازار بود؟ چرا سقراط می‌گفت که به زحمت می‌داند که آیا همسایه‌اش یک انسان است در حالی که این همه از اطلاعات مفصل مربوط به همسایگان خود برخوردار بود؟ بنابراین، جدایی اساسی فیلسوف نسبت به افراد انسانی باید با دل بستگی به افراد انسانی مطابقت داشته باشد. فیلسوف در حالی که سعی می‌کند بشریت را مافوق دنیای محسوس کند (زیرا حکمت ربّانی است) یا اینکه سعی می‌کند که تنها اشتغال فکری‌اش مردن یا کشته شدن امور انسانی باشد، نمی‌تواند از زندگی مثل یک فرد انسانی خودداری کند، که به این صورت، نمی‌تواند به خاطر اشتغالات انسانی بمیرد، هرچند که روحش در

اشتغالات فکری خودش نباشد. فیلسوف نمی‌تواند زندگی خود را به کار مخصوص خودش وقف کند اگر سایر افراد مواظب نیازهای جسمانی و بدنی او نباشند. فلسفه جز در جامعه‌ای که «تقسیم‌کار» وجود دارد امکان‌پذیر نیست. فیلسوف به خدمات سایر افراد انسانی نیاز دارد و اگر نمی‌خواهد مستحقّ ملامت دزدی یا قاچاق و تقلّب شود باید هزینه آنها را تقبّل کند. ولی نیازی که انسان به خدمات سایر افراد دارد مبنی بر این مطلب است که انسان، طبیعتاً یک حیوان اجتماعی است یا فرد انسانی نمی‌تواند به کمک دیگران احتیاج نداشته باشد و به اصطلاح «خودکفا» باشد. بنابراین، نوعی دلبستگی طبیعی انسان به انسان وجود دارد که بر تمام محاسبات سود و جانبه مقدم است. این دلبستگی طبیعی به افراد انسانی، در مورد فیلسوف، در نتیجه دلبستگی او به امور ازلی تضعیف شده است. از طرف دیگر، فیلسوف در برابر عمومی‌ترین و قوی‌ترین خطری که دلبستگی طبیعی انسان به انسان در بر دارد مصوئیت دارد: میل برخورداری بیشتر از آنچه هرکسی برخوردار است و خصوصاً، بیش از دیگران داشتن، زیرا فیلسوف بیشتر از آنچه از لحاظ انسانی امکان برخورداری از آن موجود است، بیش از حدّ لازم برای خودش دارا می‌باشد. بنابراین، فیلسوف هرگز در حقّ کسی بدی نخواهد کرد و کسی را ناراحت نخواهد کرد. هرچند که فیلسوف نمی‌تواند از وابستگی بیشتر به خانواده و شهر خودش - نسبت به دیگران - خودداری کند، یعنی به خانواده و شهر خودش بیش از دیگران دلبستگی دارد، از تمام رفع شبهات، که خودخواهی‌های دستجمعی را می‌پرورانند، مبرّئ می‌باشد؛ خیرخواهی یا انسانیت فیلسوف به تمام افراد انسانی که با آنها در تماس می‌باشد و رابطه برقرار می‌کند، مربوط می‌شود. چون فیلسوف حدودی را رعایت می‌کند که مانع تمام اعمال انسانی و تمام برنامه‌های انسانی می‌باشد (زیرا آنچه به موجود انسانی می‌رسد باید از بین هم برود)، از استقرار تنها بهترین نظام اجتماعی نه امید نجات دارد و نه

احساس رضایت خاطر. بنابراین در هیچ فعالیت انقلابی یا براندازی درگیر نخواهد شد ولی سعی خواهد کرد با تعدیل، ناراحتی‌هایی که از شرایط انسانی جدا نیستند، در حدّ توانایی خود، به شهروندان خود کمک کند. خصوصاً به شهر خود یا سایر سلاطین نظراتی خواهد داد. چون هر نظری از این نوع مستلزم تفکرات مفهومی است که، به این صورت، کار فیلسوف می‌باشد، باید قبل از هر چیزی یک فیلسوف سیاسی باشد. بعد از این تمهیدات مثل موقعی که سیمونید با هیرون حرف می‌زد یا مثل موقعی که سقراط با آلسیاد، کریتاس، شامیدس، کریتوبول، پریکلس جوان و سایرین حرف می‌زد، عمل خواهد کرد. دلستگی به افراد انسانی به عنوان افراد انسانی مخصوص فیلسوف نیست. فیلسوف، به عنوان فیلسوف، به نوع خاصی از افراد انسانی از جمله، مثلاً فلاسفه حقیقی یا بالقوه یا دوستان خود، دلستگی دارد. دلستگی فیلسوف نسبت به دوستانش، همانطوری که افلاطون به روشنی تقریباً شگفت‌انگیزی در فدودن آن را ثابت می‌کند، عمیق‌تر از دلستگی‌اش نسبت به سایر افراد انسانی، حتی نسبت به آنهایی است که خیلی برایش عزیز هستند و خیلی به او نزدیک می‌باشند. دلستگی فیلسوف به دوستانش، در درجه اول، مبتنی بر نیازی است که از فقدان «حقیقت ذهنی» به وجود می‌آید. با این حال ملاحظه می‌کنیم سقراط دائماً با مکالماتی درگیر است که هیچ نفعی از هیچ نوع از آنها به دست نمی‌آورد و نیز به اندازه کافی به صورت انسانیّت و مهربانی او توجه نمی‌شوند. مجبور هستیم قبول کنیم که سقراط تحت تأثیر احساس خودش عمل می‌کرد. سعی خواهیم کرد معنی این عمل را از لحاظ عمومی، و در نتیجه، کلاً از لحاظ الحادی و خلاف دین، توجه کنیم. سعی فیلسوف به منظور کسب نظام ازلی الزاماً نوعی جنبه تدریجی دارد؛ فیلسوف از چیزهای فناپذیری شروع می‌کند که با این کیفیت نظام ازلی را منعکس می‌کنند. از بین تمام چیزهای فناپذیری که برای ما شناخته شده‌اند، آنهایی که این نظام را به حدّ

اعلی درجه منعکس می‌کنند، یا نزدیک‌ترین چیزها نسبت به این نظام می‌باشند، همان ارواح انسان‌ها است، ولی این ارواح انسان‌ها نظام ازلی را به درجات مختلف منعکس می‌کنند. روحی که سالم یا در وضع و حالت خوبی است نظام مورد نظر را به اعلی درجه منعکس می‌کند در حالی که روحی که ناسالم یا مریض است چنین بازتابی ندارد. فیلسوفی که با این کیفیت، نظام ازلی را به طور مبهم دیده، است (زیرا این نظر موقت و گذرا در هر معرفت واقعی مسأله نهفته و مستتر است) در نتیجه نسبت به اختلافی که بین ارواح انسانی وجود دارد به طور مخصوصی حساسیت دارد. در وهله اول، فقط او می‌داند که یک روح سالم یا آرام و آراسته چیست. ثانیاً، درست به این دلیل که نظری کوتاه و گذرا به نظام ازلی انداخته، نمی‌تواند از تأیید و احساس لذتی شدید از مشاهده روح سالم یا روح آراسته خودداری کند و از مشاهده روحی مریض یا آشفته نمی‌تواند از احساس ناراحتی شدیدی که به او دست می‌دهد خودداری کند بدون آنکه، هیچ توجهی به نیازها یا منافع شخصی خود داشته باشد. بنابراین، نمی‌تواند از دل بستگی نسبت به انسان‌هایی که دارای روح آرام و آراسته‌ای می‌باشند خودداری کند؛ میل دارد در تمام مواقع و همیشه با این انسانها «متحد» شود و به آنها بپیوندد. فیلسوف چنین انسان‌هایی را تحسین می‌کند نه به این دلیل که می‌تواند خدماتی برای او انجام دهند بلکه فقط به این دلیل که آنها همین هستند که هستند. از طرف دیگر فیلسوف نمی‌تواند از احساس نفرت ارواح شرور و ناسالم نسبت به خودش خودداری کند. از آنهایی که چنین روحی دارند تا می‌تواند، ضمن اینکه سعی می‌کند نسبت به آنها بی‌احترامی نکند، فرار و دوری می‌کند. بالاخره، به اندازه لازم ولی نه کافی خصوصاً نسبت به وعده یک نظام، خوب یا بد، یا وعده سعادت یا بدبختی، که ارواح جوانان واجد می‌باشند، حساسیت دارد. بنابراین نمی‌تواند از این میل خودداری کند که بدون هیچ ملاحظه‌ای نسبت به نیازها و منافع

شخصی‌اش، جز آن عده از جوانان، که روحشان طبیعتاً برای این منظور آماده شده‌اند، نظام خوب روحشان را به دست آورند. ولی این نظام خوب همان فیلسوف شدن است. در نتیجه، فیلسوف مجبور است فلاسفه بالقوه را تربیت کند فقط به این دلیل که نمی‌تواند از دوست داشتن ارواح آرام و آراسته خودداری کند.

ولی آیا، برخلاف میل خود، «حکیم» را جانشین فیلسوف نکردیم؟ آیا فیلسوفی که درباره اش صحبت کرده‌ایم نسبت به چیزهای خیلی مهمتری معرفت ندارد؟ ولی فلسفه، که معرفت ما نسبت به جهل مربوط به چیزهای مهمتر تلقی می‌شود، بدون بعضی معرفت‌ها درباره چیزهای مهمتر غیرممکن می‌باشد. با درک این مطلب که ما نسبت به چیزهای مهمتر معرفتی نداریم، در عین حال متوجه می‌شویم که مهمترین چیز برای ما، یا تنها چیز ضروری، جستجوی معرفت و شناخت مهمترین چیزها است، که همان فلسفه می‌باشد. به عبارت دیگر، می‌دانیم که تنها با پرداختن به فلسفه است که روح انسان حقیقتاً آرام و آراسته می‌شود. می‌دانیم که روح لافزن تا چه اندازه زشت و کسریه است، ولی تمام کسانی که تصور می‌کنند که می‌دانند، در حالی که نمی‌دانند، همان لافزن‌ها و خودستایان هستند. با این حال، این نوع ملاحظات این فرض را تأیید نمی‌کنند که روح آرام و آراسته، مثلاً رویهمرفته به نظام ازلی یا دلیل ازلی یا علل ازلی نزدیکتر است تا روح ناآرام. و نباید این فرض را به منظور فیلسوف بودن مطرح کرد، همانطوری که دموکریت^۱ و تقریباً تمام فلاسفه قبل از سقراط، برای اینکه چیزی درباره مدرنیست‌ها گفته نشود، آن را تأیید و نشان می‌دهند. اگر این فرض مطرح نشود به نظر می‌رسد مجبور خواهیم شد به توجیه میل فیلسوف در میان افکار خود با نیاز او به جبران فقدان «حقیقت ذهنی» یا با توجه به میل شناخت یا ملامت انسانی‌اش پردازیم. باید سؤال

مربوط به دانستن این مطلب را باز بگذاریم که آیا بدون اینکه در استعمال فرضیه «به این منظور» جبری در میان باشد می‌توان لذت مستقیمی را که فیلسوف با مشاهده و ملاحظه یک روح آرام و آراسته احساس می‌کند، یا لذت مستقیمی را که از مشاهده علائم اصالت در بشریت احساس می‌شود، توجه کرد. ممکن است توجه کرده باشیم که چرا فیلسوف، نه علی‌رغم دلبستگی اساسی‌اش به افراد انسانی با این کیفیت، بلکه درست به همین دلیل، مجبور است افراد انسانی را از بعضی لحاظ تربیت کند. ولی آیا نمی‌توانیم همان چیز را دربارهٔ مستبد یا سلطان بگوییم؟ همچنین، آیا یک سلطان نمی‌تواند با استفاده از احساس پوچی فوق‌العادهٔ تمام چیزهای انسانی تحت تأثیر قرار گیرد؟ غیر قابل انکار است که عدم دلبستگی و بی‌علاقگی نسبت به امور انسانی یا آنچه معمولاً به عنوان نگرش فلسفی نسبت به همه چیز پذیرفته شده — که به صورت تصادفی مطرح شده‌اند — ربطی به فیلسوف ندارد. ولی عدم علاقه به اشتغالات و تفکرات انسانی که دائماً از طریق نوعی وابستگی و دلبستگی به امور ازلی، یعنی با پرداختن به فلسفه، تقویت نمی‌شود، به پژمردگی یا تغییر حالت و محدودیت افکار فاقد هر نوع حقیقتی محکوم است. سلطان هم در پی تربیت افراد انسانی است و خود او هم تحت تأثیر نوعی عشق و علاقه عمل و رفتار می‌کند. گزنفون عقیدهٔ خود را دربارهٔ عشق سلطان در کتاب «تربیت کوروش» ابراز می‌کند که در هر حال، در نظر اول، توصیف او از بهترین سلطان می‌باشد. کوروش مورد بحث گزنفون موجودی است خونسرد و فاقد عشق، یعنی که سلطان تحت تأثیر احساس حقیقی یا سقراطی عمل و رفتار نمی‌کند زیرا نمی‌داند یک روح آرام و آراسته چیست. سلطان به فضیلت سیاسی آگاهی دارد و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع شود که فضیلت مزبور نظرش را جلب کند؛ ولی فضیلت سیاسی یا فضیلت غیر فیلسوف چیز ناقصی است، بنابراین، نمی‌تواند بیش از یک سایه یا تقلیدی از عشق حقیقی چیزی ابراز کند

و نشان دهد. در حقیقت سلطان تحت تأثیر عشقی قرار می‌گیرد که مبتنی بر ضرورت — به معنی اخص کلمه — یا عشق مزدوری است، زیرا «طبیعتاً تمام مردم فکر و تصوّر می‌کنند که چیزهایی را دوست دارند که دارای نوعی امتیاز و برتری می‌باشند». در زبان کوژف، سلطان به افراد انسانی علاقمند است زیرا علاقه دارد که به این ترتیب از طرف آنان شناخته شده و مورد احترام آنان قرار گیرد. این امر، به طور اتفاقی، توجیه و تبیین می‌کند چرا نظریات کتاب «هیرون» دربارهٔ عشق علناً تا این اندازه ناقص می‌باشد: هدف و منظور کتاب انکار عشق غیر مزدوری را به همان اندازه مطرح می‌کرد که می‌گفت حکمت در حال حاضر در وضع ابهام آمیز خود می‌باشد.

نمی‌توانیم با کوژف، که می‌گوید که گرایش تربیتی سلطان دارای همان جبهه یا همان محتوای گرایش تربیتی فیلسوف می‌باشد، موافق و هم‌صدا باشیم. سلطان اساساً سلطان تمام طرفداران افراد خود می‌باشد؛ بنابراین، سعی تربیتی او باید به طرف همه افرادش سوق داده و متوجه شود. اگر هر تلاش تربیتی نوعی مکالمه است، سلطان مجبور است، با توجه به موقعیت خود، با هر یک از افراد زیردستش مکالمه کند. مع‌هذا، سقراط مجبور نیست با هر کسی مکالمه کند بلکه فقط با آنهایی که دوست دارد مکالمه می‌کند. اگر سلطان با شناخت همگانی سر و کار دارد، باید به توسعه همگانی طبقهٔ داورانی علاقمند باشد که صلاحیت دارند دربارهٔ لیاقت و استعدادهای او قضاوت کنند. ولی به نظر نمی‌رسد کوژف تصوّر کند که تمام مردم قادر هستند در مورد مسائل سیاسی، داوران صلاحیت‌داری باشند. و در نتیجه به تأیید این مطلب اکتفا می‌کند که تعداد افراد صلاحیت‌دار در فلسفه از تعداد افراد صلاحیت‌دار در سیاسی خیلی کمتر است. با این حال، برخلاف آنچه به نظر می‌رسد در متن نوشته‌اش و برحسب یادداشت شماره پنج خود گفته است، افراد قادر به داوری با صلاحیت دربارهٔ بزرگی یک سلطان خیلی بیشتر است از آنهایی که دربارهٔ زندگی یک

فیلسوف قضاوت می‌کنند. این امر درست است، نه تنها به این دلیل که برای قضاوت با صلاحیت دربارهٔ یک کتاب فلسفی تلاش عاقلانه خیلی شدید، بیشتر ضرورت دارد تا برای قضاوت با صلاحیت دربارهٔ یک اثر سیاسی. و این امر خصوصاً درست است زیرا فیلسوف مدعی نوعی رهایی از قویترین جذبات طبیعی است که قدرت روزافزونی به هیچ طریقی مانعی برای صلاحیت سیاسی، به صورتی که سلطان آن را استنباط می‌کند، ایجاد نمی‌نماید: این جذبات همان است که شامل دلستگی تغییرناپذیر نسبت به امور انسانی با این کیفیت می‌باشد. بنابراین، اگر فیلسوف به یک اقلیت محدودی مراجعه می‌کند، بر اساس قضاوت از پیش ساخته عمل و رفتار نمی‌کند بلکه از تجربهٔ تمام گذشته‌ها و تمام مردم و، بدون شک از تجربهٔ خود کوژف، پیروی می‌کند. زیرا اگر سعی کنیم طبیعت را با چنگک چوبی ریشه کن کنیم باز هم برخواهد گشت؛ فیلسوف، مسلماً، خواه در نتیجهٔ ضرورت جبران فقدان «حقیقت ذهنی»، خواه در نتیجهٔ جاه‌طلبی سعی در شناخت جهانی، مجبور نخواهد شد. برای جبران این فقدان دوستان فیلسوف کافی هستند و هیچ نارسایی از طرف آنها نمی‌تواند، با استفاده از افراد کاملاً ناصالح و فاقد صلاحیت، جبران شود. در مورد جاه‌طلبی، فیلسوف به عنوان فیلسوف، از آن مبرّی شده است.

به عقیدهٔ کوژف باگفتن اینکه فیلسوف به عنوان فیلسوف از دست جاه‌طلبی یا میل به شناخت مبرّی شده است فرض بی‌موردی ارائه می‌شود. با این حال، فیلسوف با این کیفیت جز به تحقیق و جستجوی حکمت و تحریک یا تقویت عشق به حکمت در کسانی که طبیعتاً از شایستگی آن برخوردارند، به چیز دیگری فکر نمی‌کند.

نباید در درون مردم کنکاش کنیم و در واقع دست به کنجکاوی بزنیم تا بدانیم که به محض اینکه فیلسوف - به دلیل ضعف در حس شهوانی - شروع

می‌کند که شهرت پیدا نماید و شناخته شود، دیگر فیلسوف نیست. برحسب عقیده دقیق کلاسیک‌ها، فیلسوف در این حالت در مرحله مغالطه کار شدن است. اشتغال به شناخته شدن کاملاً با اشتغال اساسی سلطان (و در واقع به وسیله او اعلام شده) که سلطان دیگری می‌باشد قابل انطباق است. ولی اشتغال، به شناخته شدن از طرف دیگران الزاماً با جستجوی نظام ازلی رابطه ندارد. بنابراین، اشتغال به شناخت الزاماً از وحدت موضوع و هدف مخصوص فیلسوف تخطی می‌کند. چنین اشتغال فکری بصیرت فیلسوف را مختل و مشوب می‌کند و این امر با مطلب دیگری که می‌خواهد جاه‌طلبی شدید دائماً نشانه‌ای باشد که فیلسوف حقیقی خود را به وسیله آن بشناسد، فرق نمی‌کند. ولی، تا موقعی که جاه‌طلبی شدید فیلسوف به نوعی توجه کامل به جستجوی حقیقت و لذتی که این امر به دنبال دارد تبدیل شده باشد، فیلسوف حقیقی نخواهد شد. یکی از لذایذی که جستجوی حقیقت به دنبال دارد از آگاهی از پیشرفت در این جستجو ناشی می‌شود. گزنفون تا آنجا پیش می‌رود که درباره «تحسین خویشتن» که فیلسوف احساس می‌کند، صحبت کند. این تحسین خویشتن یا احساس رضایت شخصی نیازی به تأیید به وسیله تحسین دیگران ندارد تا منطقی باشد. اگر فیلسوف، ضمن سعی در جبران فقدان «حقیقت ذهنی»، با دیگران به مکالمه می‌پردازد، و بیش از پیش ملاحظه می‌کند که مخاطبانش، موقعی که احساس می‌کنند مجبور هستند مطلب را بپذیرند، در درون ایرادات درهم و برهم و ضد و نقیض، رشته افکار خود را از دست می‌دهند یا نمی‌توانند هیچ دلیلی برای عدم توافق قابل اعتراض خود ارائه دهند، طبیعتاً در ارزشی که خودش برای خودش قائل است مورد تأیید قرار خواهد گرفت، بدون آنکه الزاماً فقط روحی پیدا کند که او را تحسین می‌کند. از این لحاظ، تحسین شخصی فیلسوف خیلی به «وجدان سالم» نزدیک است که، با این کیفیت، نیازی ندارد که مورد تأیید دیگران قرار گیرد.

جستجوی حکمت از لذایذ خاصّ افکاک ناپذیر است، درست به همان ترتیبی که جستجوی لذایذ مزبور از جستجوی حکمت جدانشدنی است. به این ترتیب، ممکن است درک جستجوی حکمت از اصطلاحات مربوط به جستجوی لذّت امکان پذیر به نظر برسد. این همان چیزی است که پیروان مکتب لذّت تأیید می کنند. گزنفون یا سیمونید در کتاب هیرون مجبورند بر مبنای نظریه لذّت طلبی استدلال کنند. بنابراین، استدلال کتاب هیرون شامل سؤال مربوط به دانستن این مطلب است که آیا زندگی فلسفی می تواند به اتکای اصطلاحات مکتب لذّت جویی مفهوم واقع شود و جواب می دهد که نمی تواند این چنین باشد زیرا ردیف یا درجه و ترتیب انواع مختلف لذّت، در نهایت، به درجه و ترتیب کارها و فعالیت های مربوط می شود که لذایذ مزبور به آنها بستگی دارند. در نهایت، نه شدت و ضعف لذّت و نه پاکی و بی آلاشی آنها، درجه و ترتیب فعالیت انسانی را توجیه نمی کنند. لذایذ اساساً امور ثانوی هستند؛ و نمی توانند مفهوم واقع شوند مگر در رابطه ای که با فعالیت ها و کارهای مختلف دارند. مسأله دانستن اینکه آیا کسی که با فعالیت درگیر است قبل از هر چیزی، به خاطر ارزش ذاتی فعالیت مزبور یا به خاطر لذتی که امیدوار است از آن برخوردار شود - به عنوان نتیجه این فعالیت - مجبور است آن را انجام دهد هیچ ربطی ندارد. اگر کوژف می گوید که مسأله اخیر امکان جواب جالبی را فراهم نمی کند و از نقطه نظر فلسفی بی اهمیت است می تواند کاملاً حق داشته باشد. ولی این ملاحظه با استدلال گزنفون که منحصرأ به مسأله اول مربوط می شود بی ارتباط می باشد.

اگر با بیشترین قسمت استدلال کوژف مخالف هستیم، با نتیجه آن، که می خواهد فیلسوف به میدان بازار برود یا، به عبارت دیگر، اختلاف بین فیلسوف و جامعه امر غیر قابل اجتنابی است، موافقم. فیلسوف باید به میدان بازار برود تا فلاسفه بالثوّه را در آنجا کشف و پیدا کند. سعی فیلسوف به

منظور برگرداندن جوانان به زندگی فلسفی، بدون هیچ شک و تردیدی، از نظر جامعه به صورت تلاشی تلقی خواهد شد که به فریب نسل جوان منجر می‌شود. بنابراین، فیلسوف مجبور است خودش از خودش دفاع کند یا در واقع از علت فلسفه دفاع کند. بنابراین فیلسوف باید در جامعه یا سلطان نفوذ داشته و تأثیر بگذارد. تا اینجا کوژف با کلاسیک‌ها کاملاً موافق است و توافق دارد. ولی آیا نتیجه نهایی، همان طوریکه کوژف تأیید می‌کند، به این معنی است که فیلسوف باید بخواهد سیاست جامعه یا سیاست سلطان را تعیین کند یا در تعیین آن شرکت کند؟ آیا فیلسوف باید بخواهد «بهرترتیبی در رهبری کلی امور سیاسی شرکت کند، به طریقی که دولت و حکومت به صورتی سازمان یافته و تشکیل شود که تعلیم و تربیت فلسفی فیلسوف امکان‌پذیر و قطعی باشد؟ یا اینکه آیا می‌بایستی در فکر نوعی سیاست فلسفی، یعنی نوعی عمل فیلسوف به نام فلسفه، در اصطلاحاتی کاملاً متفاوت باشیم؟

برخلاف آنچه گویا کوژف می‌خواهد بگوید، به نظر ما چنین می‌رسد که بین سیاست فلسفی ضروری فیلسوف و تلاشی که برای استقرار بهترین رژیم می‌کند یا نمی‌کند، رابطه الزامی و ضروری وجود ندارد. زیرا فلسفه و تربیت فلسفی در تمام انواع رژیم‌های کم و بیش ناقص امکان‌پذیر می‌باشند. این مطلب را می‌توان با استفاده از مثالی که از کتاب هشتم «جمهوریت» اخذ شده نشان داد که افلاطون در آن قسمت از کتاب «جمهوریت» تأیید می‌کند که رژیم اسپارت‌ها برتر از رژیم آتنی‌ها است هرچند که می‌داند که رژیم آتنی از لحاظ امکان و دوام فلسفه و تربیت فلسفی از رژیم اسپارت‌ها بهتر و مرجح‌تر است. درست است که سقراط در آتن محکوم شد که جام شوکران را سر بکشد، ولی به او اجازه داده شد تا سن هفتاد سالگی عمر کند، به تربیت فلسفی مشغول شود. در اسپارت امکان داشت از روز تولد محکوم شده باشد. افلاطون نمی‌توانست، حتی به‌طور موقتی، اگر اشتغال فکری فیلسوف برای

نظام سیاسی مطلوبی مطلقاً از اشتغال فکری که سیاست فلسفی او را تعیین می‌کرد جدانشدنی بود به نفع رژیم اسپارت‌ها تصمیمی بگیرد. پس سیاست فلسفی مربوط به چیست؟ متقاعد کردن شهروندان که فیلسوفان کافر و خدانشناس نیستند، هرچه را که شهروند مقدّس تلقی می‌کند تکفیر نمی‌کنند، به آنچه مردم شهر احترام قائل است احترام می‌کنند، خرابکار و بنیان برانداز نیستند، بالاخره ماجراجویان غیر مسئول نیستند، بلکه شهروندان خوب و حتی بهترین شهروند می‌باشند. این است دفاع فلسفه که همیشه، رژیم سیاسی هرچه بوده، ضرورت داشته است، زیرا، همان‌طوریکه منتسکیو^۱ می‌گفت: «در تمام ممالک دنیا، مردم طالب اخلاق می‌باشند» و «مردم، که به صورت انفرادی فریبکارند، به صورت جمع و گروهی افراد خیلی صدیقی هستند: اخلاق را دوست دارند». رابطه بین اخلاق، حقوق شهروندان و مذهب آنقدر روشن است که بحث درباره آن بی‌فایده است. این دفاع از فلسفه در برابر دادگاه شهر با موفقیت پر سر و صدایی انجام شد (پلوتارک، نیسیاس^۲، فصل XXXIII) که آثار آن تا امروز در تمام دوره‌ها، جز در تاریکترین دوره تاریخ، باقی مانده است. آنچه افلاطون در جامعه یونان و برای آن انجام داد، سیسرون^۳ همان‌کار را در روم و به‌خاطر روم انجام داد؛ عمل سیاسی افلاطون به نام فلسفه با عمل او علیه کاتیلینا^۴ یا مثلاً برای پمپی^۵ هیچ فصل مشترکی ندارد. حتی خود این اقدام در دنیای اسلام و به‌خاطر اسلام به وسیله فارابی، و در دنیای یهود و به‌خاطر یهود به وسیله حضرت موسی صورت گرفت. برخلاف آنچه کوژف به نظر می‌رسد توصیه کند، عمل سیاسی فلاسفه، به نام فلسفه، از موفقیت کاملی برخوردار شد. حتی گاهی سؤال می‌شود آیا موفقیت مزبور خیلی بزرگ نبوده است؟

1. Montesquieu

2. Nicias

3. Cicéron

4. Catilina

5. Pompée

همانطوریکه قبلاً گفته‌ام، کوژف اختلاف بین سیاست فلسفی و این عمل سیاسی را که فلسفه می‌تواند با فکر استقرار بهترین رژیم اقدام کند یا نظام فعلی را کامل کند، فراموش می‌کند. به این ترتیب چنین نتیجه‌گیری می‌کند که، از یک طرف، فیلسوف نمی‌خواهد حکومت کند و از طرف دیگر، باید آن را بخواهد، و این تناقض شامل نوعی اختلاف شوم و مصیبت‌باری است. از نظر کلاسیک‌ها، اختلاف بین فلسفه و جامعه مصیبت‌بار نبوده است. در هر حال به نظر می‌رسد گزنفون این اختلاف را با توجه به روابط موجود بین سقراط و گزانتیپ ملاحظه نموده است. لاقلاً از این نقطه نظر، چیزی شبیه موافقت بین گزنفون و پاسکال به وجود می‌آید و به نظر می‌رسد. به عقیده کلاسیک‌ها، اختلاف بین فلسفه و جامعه نسبت به مرگ سقراط چندان مصیبت‌بار نیست.

کوژف به استدلال خود ادامه می‌دهد: چون فیلسوف نمی‌خواهد حکومت کند به این دلیل که وقت آن را ندارد، ولی از اینکه از طرف دیگر، مجبور است حکومت کند، فلاسفه به نوعی مصالحه رضایت داده‌اند، یعنی به صرف مقدار کمی از وقت خود به منظور دادن دستوراتی به مستبدین یا سلاطین قناعت کرده‌اند. با مطالعه اخبار و وقایع روزانه، چنین استنباط می‌شود که این عمل فلاسفه رویهمرفته بی‌تأثیر بوده است — به اندازه عمل سیمونید بی‌تأثیر بوده است که تا حد مکالمه با هیرون تقلیل می‌یابد. با این حال این نتیجه به ما اجازه نمی‌دهد تأیید کنیم که فیلسوف می‌بایستی از دخالت در سیاست خودداری کند، زیرا دلیل اصلی دخالت در سیاست به قوت خود باقی مانده و معتبر است. بنابراین، سؤال مربوط به آنچه فیلسوف می‌بایستی برای شهر و جامعه انجام بدهد باقی می‌ماند و به صورت مکالمه و مباحثه پایان‌ناپذیری درمی‌آید. ولی مسأله‌ای که نمی‌تواند با دیالکتیک یا مباحثه حل و فصل شود خیلی احتمال دارد به اتکای بالاترین دیالکتیک تاریخ حل و فصل شود. مطالعه فلسفه گذشته ما نشان می‌دهد که فلسفه، بدون آنکه از لحاظ سیاسی بی‌تأثیر باشد،

چهره زندگی سیاسی را عمیقاً دستخوش تغییر و تحوّل قرار داده است. حتی بنا شده گفته شود که تنها افکار فلسفی تأثیر سیاسی معنی داری داشته‌اند، زیرا، تمام تاریخ سیاسی جهان، جز نهضت و حرکتی به سوی حکومت جهانی چه چیزی می‌تواند باشد؟ مراحل قطعی در این نهضت اعمال مستبدین یا سلاطین بود. (مثلاً، اسکندر کبیر و ناپلئون) ولی این مستبدین یا سلاطین، شاگردان فلاسفه بودند و هستند. فلسفه کلاسیک فکر حکومت جهانی را ایجاد کرد. فلسفه جدید، که صورت عرفی مسیحیت می‌باشد، فکر حکومت جهانی را به وجود آورد. از طرف دیگر ترقی و پیشرفت فلسفه و تبدیل احتمالی آن به حکمت «نفی قطعی» مراحل قبلی سیاست یعنی عملکرد مستبد را ضروری و ایجاب می‌کند: فقط موقعی که «تمام نفی‌های قطعی (سیاسی) ممکنه» صورت پذیرفته باشند، و این که به این ترتیب مرحله نهایی رشد سیاسی فرارسیده باشد، در این موقع است که جستجوی حکمت خواهد توانست و می‌بایستی تسلیم حکمت شود.

بررسی تصویری که کوژف از دنیای غرب ارائه داده بی‌فایده است. این تصویر به نظر می‌رسد حقیقت نظریه‌ای را که می‌خواهد به اثبات برساند تأیید می‌کند. ارزش نتیجه‌ای که کوژف از تصویر خود به دست می‌آورد به کلی بستگی دارد به حقیقت فرضیه‌ای که حکومت جهانی فقط بهترین نظام اجتماعی است. حکومت جهانی، به صورتی که کوژف آن را استنباط می‌کند حکومتی است که در آن هر فرد انسانی رضایت کامل خود را به دست می‌آورد. و یک فرد انسانی موقعی رضایت کامل خود را به دست می‌آورد که لیاقت انسانی‌اش به طور جهانی شناخته شده و از نوعی «برابری امکانات»، یعنی امکانات متناسب با استعدادهایش که برای حکومت یا به طور کلی شایستگی داشته باشد برخوردار باشد. پس، اگر درست بود که، در حکومت جهانی هیچکس دلیل قابل قبولی نمی‌تواند داشته باشد که از این حکومت

ناراضی باشد یا آن را طرد و نفی کند، باز هم نتیجه می‌شود که هرکس، در واقع، در آن احساس رضایت کند و هرگز فکر نمی‌کند حقیقتاً آن را ترک کند، زیرا مردم همیشه منطقی رفتار و عمل نمی‌کنند. آیا کوژف قدرت ناراضی‌ها و ناراحتی‌ها و رنج‌ها را دست‌کم نمی‌گیرد و به آنها کم بها نمی‌دهد؟ آیا کوژف در مورد اثر عاقلانه نهضت‌هایی که تحت تأثیر ناراضی‌ها و رنج‌ها و ناراحتی‌ها ایجاد شده اند تصوّر بی‌اساسی ندارد؟ به علاوه، مردم برای ناراضی بودن از حکومت جهانی دلایل خیلی خوبی خواهند داشت. به منظور اثبات این امر باید از مطالعه و تحقیق عمیق‌تری استفاده کنم که به وسیله کوژف در «مقدمه‌ای بر مطالعه هگل» ارائه شده است. احساس رضایت خاطر دارای درجات مختلفی است. رضایت خاطر شهروند متواضع، که لیاقت انسانی‌اش به طور کلی شناخته شده و از تمام امکانات متناسب با استعدادهای محدود و تحقق آنها برخوردار می‌باشد، با رضایت خاطر رئیس دولت و حکومت قابل مقایسه نیست. فقط رئیس دولت و حکومت «حقیقتاً راضی» است؛ تنها او «حقیقتاً آزاد» است. آیا هگل درباره حکومتی حرف زده است که در آن تنها یک فرد آزاد است: حکومت مستبد شرقی؟ آیا حکومت جهانی فقط یک استبداد جهانی شرقی نیست؟ در مراحل، برای اینکه رئیس حکومت تحمیلی بیش از دیگران استحقاق موقعیت خود را داشته باشد هیچ تضمینی وجود ندارد. پس، دیگران «دلایل بسیار خوبی» دارند که ناراضی باشند: حکومتی، که افراد مساوی را نابرابر در نظر می‌گیرد، حکومت عادلانه نیست و نوعی تغییر سلطنت و حکومت جهانی و متجانس به نوعی آریستوکراسی جهانی منطقی به نظر می‌رسد. ولی نمی‌توانیم در این مورد ساکت باشیم و همینجا باقی بمانیم. حکومت جهانی، به دلیل اینکه «ستز» حکومت «ارباب» و «رعیت» است، حکومت سربازی است که کار می‌کند یا کارگری که می‌جنگد. در واقع، تمام این افراد کارگرانی هستند که

جنگ می‌کنند. ولی اگر حکومت جهانی باشد «از این به بعد جنگ و انقلابات غیرممکن خواهد بود». وانگهی، کار به معنی دقیق کلمه، یعنی پیروزی و غلبه یا تسلط بر طبیعت صورت گرفته است، زیرا در غیر این صورت حکومت جهانی نمی‌تواند پایه و اساس حکمت باشد. طبیعتاً، از هر نوعی که باشد بازهم ادامه پیدا می‌کند، ولی شهروندان حکومت نهایی، همان طوریکه کوژف خاطر نشان می‌کند، با اشارات روشن مارکس^۱ حتی الامکان کمتر کار خواهند کرد. (ص ۴۳۵). به منظور استمداد از اصطلاحی که اخیراً در مجلس لردها، در موقعیتی مشابه به کار رفته، شهروندان حکومت قطعی، به اصطلاح، جز کارگران، یعنی مؤدبانه تر گفته شود خود «کارگران» کسان دیگری نیستند. دیگر جنگ و کاری در میان نخواهد بود و وجود نخواهد داشت. «تاریخ به پایان رسیده است. دیگر هیچ کاری برای انجام دادن وجود ندارد» (ص ص ۳۸۵، ۱۱۴). این پایان «تاریخ»، بدون نکته‌ای که کوژف خاطر نشان می‌کند، که دیگر چه در مبارزات سیاسی خون‌آلود، چه در کار حقیقی یا، آنچه معمولاً توجیه و تبیین شده، یعنی در جنبه منفی بودن که انسان را بالاتر از حیوانات بی‌شعور تربیت می‌کند، بهترین و مطلوب‌ترین هدف است (ص ۴۹۲ - ۴۹۰ - ۵۶۰، ۳۸۷). پس حکومتی که به اتکای آن انسان باید به طور منطقی احساس رضایت کند و راضی باشد، حکومتی است که پایه و اساس بشریت انسانی در آن فرو می‌ریزد یا انسان جنبه انسانی خود را از دست می‌دهد. این همان حکومت «آخرین انسان» نیچه^۲ است. در حقیقت، کوژف عقیده کلاسیک را تأیید می‌کند که ترقی و پیشرفت افسارگسیخته تکنولوژی و آنچه به دنبال دارد، شرایط غیرقابل اجتناب حکومت جهانی به شمار می‌روند. شاید ممکن است گفته شود که حکومت جهانی مقدر است که از راه فرارسد، ولی مسلماً

غیر ممکن است گفته شود که انسان بتواند به طور منطقی از آن راضی باشد و احساس رضایت کند. اگر حکومت جهانی هدف «تاریخ» باشد، «تاریخ» آشکارا و رک و راست «مصیبت بار» است. انجام آن نشان خواهد داد که مسأله انسانی، و در نتیجه، مسأله رابطه بین فلسفه و سیاست خصوصاً، غیر قابل حلّ است. در طول قرن‌ها و قرن‌ها، مردم، به طور ناخود آگاه غیر از اینکه در خلال کار دشواری، مبارزات و زحمات زیادی راهی برای خود باز کنند کاری نکرده‌اند و با اینحال، همیشه به حکومت جهانی دل بسته‌اند و به آن امیدوار بودند، ولی به محض اینکه به پایان سفر خود می‌رسیدند، متوجّه می‌شدند که ضمن رسیدن به آن، بشریت و انسانیت را از بین برده‌اند و به این ترتیب، در دور باطل، مثل اینکه در محیط دایره‌ای گام بردارند، دوباره به اوایل ماقبل انسانی «تاریخ» برمی‌گشتند. با این حال، تا موقعی که طبیعت انسانی کاملاً مغلوب و مسحّر شده، یعنی تا موقعی که پرتو خورشید و انسان هنوز هم انسان به وجود می‌آورند، دلیلی برای نومی‌ وجود ندارد. همیشه کسانی وجود خواهند داشت که علیه حکومتی که می‌خواهد انسانیت را به زوال بکشاند یا در آن حکومت دیگر هرگز امکان عمل یا اکتشافات بزرگی وجود ندارد، طغیان خواهند کرد. ممکن است این افراد به اجبار در نوعی نفی ساده حکومت جهانی، در نوعی نفی و انکاری که با هیچ هدف مثبتی روشن نمی‌شود، در نوعی نفی و انکار طرفدار نابودی غرق شوند، در حالی که این نفی و انکار شاید مجبور به شکست خواهد بود. تحوّل مربوط به طرفداری نابودی شاید تنها عمل مربوط به فعالیت بشریت انسان خواهد شد، تنها عمل واقعاً بزرگ و عظیمی که موقعی که حکومت جهانی غیر قابل اجتناب شود، امکان‌پذیر خواهد شد. ولی هیچ‌کس نمی‌تواند بداند آیا این حکومت موفق خواهد شد یا شکست خواهد خورد. هنوز هم دربارهٔ امکانات حکومت جهانی چیز کمی می‌دانیم تا اینکه بتوانیم دربارهٔ چگونگی و چرای آغاز زوال آن چیزی

بگوییم. تنها چیزی که می‌دانیم این است که دیر یا زود مضمحل و منقرض خواهد شد (ر.ک. فردریک انگلس^۱، لوئی فوئرباخ^۲، چاپ هانس هاجک^۳، ص ۶). کسی خواهد توانست ایراد بگیرد که عصیان پیروزمندانه علیه حکومت جهانی جز این نتیجه‌ای نخواهد داشت که روند تاریخی مشابه را — که جهان را از زمان قبایل بدوی به حکومت نهایی رسانده طرد کند. ولی آیا چنین تکراری — قرارداد جدید زندگی برای بشریت انسان — به ادامه نامشخص پایان غیرانسانی آن قابل ترجیح نیست؟ آیا در آغاز هر بهاری، با اینکه از گردش فصول کاملاً آگاهیم و می‌دانیم که باز هم زمستان باز خواهد گشت، احساس لذت و خوشی نمی‌کنیم؟ با این حال به نظر می‌رسد که کوژف نسبت به عمل در حکومت جهانی فرصت دیگری قائل است. در این حکومت خطر مرگ سختی هنوز هم در مبارزه به خاطر قدرت سیاسی نهفته است (ص ۱۴۶). ولی این فرصت برای عمل تنها برای اقلیت کوچکی ممکن است وجود داشته باشد. وانگهی این چشم‌انداز وحشتناک نیست: حکومتی که در آن آخرین پناهگاه بشریت انسان، آدم‌کشی سیاسی، به صورت کشیف‌ترین و نفرت‌انگیزترین نوع آن، یعنی به صورت انقلاب دیوانخانه است. جنگجویان و کارگران تمام ممالک، تا موقعی که فرصت دارند، متحد می‌شوند از ظهور «حکومت و آزادی» جلوگیری کنند. بر تو است که با تمام قدرت و با تمام قوا، از «حکومت (جبر)»، اگر نیازی به دفاع دارد، دفاع کنی.

ولی شاید آنچه بشریت انسان را تشکیل می‌دهد نه جنگ است و نه کار، بلکه فکر و تفکر انسانی است. شاید هدف انسان شناخت نیست (شناختی که از نظر بسیاری از مردم ممکن است، در نهایت قدرت رضایت خاطر آنچه را در عمومیت به دست می‌آورد، از دست بدهد)، بلکه حکمت است.

1. Frédéric Engels

2. Louis Feuerbach

3. Hans Hajek

شاید حکومت جهانی به این دلیل جنبه قانونی پیدا کرده که ظهور آن شرط لازم و کافی برای ورود حکمت می باشد: در حکومت نهایی، تمام افراد انسانی به صورت منطقی راضی خواهند بود و احساس رضایت خواهند کرد؛ این افراد حقیقتاً خوشبخت خواهند شد زیرا تماماً حکمت کسب خواهند کرد یا به کسب آن نزدیک خواهند شد. «دیگر نه جنگ خواهد بود نه کار؛ «تاریخ» پایان یافته است؛ دیگر هیچ کاری برای انجام وجود ندارد؛ بالاخره انسان از هر نوع بیگاری و اعمال شاقه آزاد است و برای بالاترین و عالی ترین فعالیت و کار، برای تماشای حقیقت تغییرناپذیر آماده می باشد. (کوژف، همان منبع، ص ۳۸۵). ولی اگر حکومت نهایی ارضای عمیق ترین و شدیدترین میل روح انسانی است، هر فرد انسانی باید بتواند «حکیم» شود. معنی دارترین اختلاف بین افراد انسانی باید عملاً از میان برود. حالا متوجه می شویم چرا کوژف این همه میل دارد عقیده کلاسیک را، که بر حسب آن تنها اقلیتی از مردم می تواند در جستجوی حکمت باشد، با دلایل مخالف مغلوب و باطل کند.

اگر کلاسیک ها راست می گویند، در حکومت جهانی فقط چند نفر واقعاً خوشبخت و راضی خواهند بود، بنابراین، فقط چند نفر مراتب رضایت خاطر خود را در وجود خود و به وسیله خود پیدا خواهند کرد. خود کوژف ملاحظه می کند که شهروندان معمولی (متوسط) حکومت نهایی فقط «بالقوه راضی» هستند (ص ۱۴۶). رضایت واقعی و حقیقی تمام افراد انسانی که ادعا می شود هدف «تاریخ» است، غیرممکن می باشد. تصور می کنم به این دلیل است که نظام اجتماعی نهایی، به صورتی که کوژف آن را استنباط می کند، یک حکومت است و نه جامعه بدون حکومت. حکومت یا دولت جبر و زور نمی تواند محو و نابود شود، زیرا غیرممکن است که تمام افراد انسانی هرگز حقیقتاً راضی باشند.

کلاسیک ها تصور کردند که، به فرض ضعف یا وابستگی طبیعت انسانی،

خوشبختی همگانی غیر ممکن بود، و در نتیجه فکر نوعی تحقق «تاریخ» بیش از نوعی معنی «تاریخ» به ذهنشان نرسید. کلاسیک‌ها، با چشم دل، جامعه‌ای می‌دیدند که در درون آن خوشبختی و سعادت‌تی که طبیعت انسانی مستحق آن است، به نهایت درجه امکان پذیر می‌باشد. این جامعه بهترین رژیم است. ولی، چون که ملاحظه می‌کردند قدرت انسانی تا چه اندازه محدود است، تأیید کردند که تحقق بهترین رژیم به شانس و تصادف بستگی داشته و دارد. انسان مدرن و متمدن، که از اتوپی ناراضی است ضمن تحقیر آن سعی کرده است برای تحقق بهترین نظام اجتماعی تضمینی پیدا کند. به منظور نیل به اهداف خود یا برای اینکه بتواند قبول کند که می‌تواند موفق شود مجبور شد ایده آل انسان را تحقیر و کوچک کند. یکی از اشکال و انواعی که انسان مدرن و متمدن در آنها موفق شد جابجا کردن فضیلت اخلاقی با شناخت همگانی یا جابجا کردن خوشبختی با رضایتی بود که از شناخت همگانی ناشی می‌شود. راه حل کلاسیک جنبه اتوپی دارد، به این معنی که تحقق آن غیر ممکن است. راه حل مدرن جنبه اتوپی دارد، به این معنی که تحقق آن غیر ممکن است. راه حل کلاسیک قاعده ثابتی به دست می‌دهد که به وسیله آن می‌توان درباره هر نوع نظام حقیقی قضاوت کرد. راه حل مدرن احتمالاً حتی فکر نوعی قاعده مستقل از موقعیت‌های حقیقی را از بین می‌برد و زایل می‌سازد.

قبول این مطلب منطقی به نظر می‌رسد که فقط بعضی شهروندان یا هموطنان - اگر چنین باشد - حکومت جهانی «حکیم» خواهند بود. ولی نه افراد «حکیم» و نه فلاسفه نمی‌خواهند حکومت کنند. فقط به این دلیل، برای اینکه درباره سایر دلایل حرفی به میان نیاید، رئیس حکومت جهانی یا مستبد نهایی و جهانی، همانطوری که کوژف به نظر می‌رسد آن را قطعی و حتمی تلقی می‌کند، یک نفر دیوانه خواهد بود. چنین فردی به منظور حفظ قدرت خود مجبور خواهد شد هر نوع فعالیت فکری را که می‌تواند مردم را نسبت به

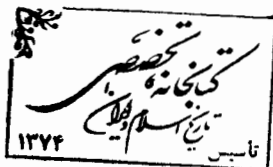
استحکام (مطابق آئین صحیح) مبانی دولت و حکومت جهانی به شک و تردید اندازد، از میان بردارد: این فرد باید فلسفه را به عنوان نوعی سعی و تلاش در جهت فساد و تباهی جوانان از میان بردارد. باید، مخصوصاً، به نفع تجانس حکومت جهانی خود، از هر نوع آموزش، حتی هر نوع القاء فکر را که می‌خواهند بگویند که از نظر سیاسی بین افراد اختلاف وجود دارد، که با پیشرفت‌های تکنولوژی علمی غیر قابل الغاء و باطل نشدنی هستند، دفاع کند. باید به زیست‌شناسان خود دستور بدهد ثابت کنند که هر فرد انسانی استعداد فیلسوف یا مستبد شدن را به دست آورده و کسب کرده است یا کسب خواهد کرد. فلاسفه، به نوبه خود، مجبور خواهند شد خودشان از خود دفاع کنند یا از دلیل فلسفه دفاع کنند. بنابراین، مجبور خواهند شد سعی کنند در مستبد تأثیر کنند. همه چیز به نظر می‌رسد نوعی تکرار فاجعه دوران باستان می‌باشد. ولی این بار، دلیل فلسفه از قبل گم شده، زیرا آخرین مستبد خود را مثل یک فیلسوف به عنوان بالاترین قدرت فلسفی، به صورت مفسر و الاتبار تنها فلسفه حقیقی، مثل جلاد و میر غضب مجاز از طرف تنها فلسفه حقیقی، معرفی می‌کند. بنابراین، ادعا می‌کند که فلسفه را شکنجه نمی‌دهد بلکه فلاسفه کاذب را شکنجه می‌کند. اگر فلاسفه در قرون گذشته با چنین ادعاهایی مواجه می‌شدند، فلسفه موفق نمی‌شد. در آموزش آشکار یا مخفی خود در برابر دستورات بی پایه و اساس سلاطینی که تصور می‌کردند چیزهایی می‌دانند که نمی‌دانستند، سر تسلیم فرود می‌آورد. با این حال، خود این آموزش مخفی و سری دستورات یا عقاید قطعی سلاطین را کم‌کم به تحلیل می‌برد، به صورتی که فلاسفه بالقوه را به طرف مسائل ابدی و لاینحل سوق می‌داد. و چون حکومت جهانی وجود نداشت، فلاسفه می‌توانستند اگر زندگی در سرزمین‌های تحت حکومت مستبد غیر قابل تحمل می‌شد به سایر مناطق و ممالک فرار کنند.

ولی فرار و نجات از دست مستبد جهانی غیر ممکن است. در سایه تسخیر طبیعت، جانشینی کلی و بی‌بهبانه جاسوسی و ترور به نام قانون، آخرین مستبد و دیکتاتور جهانی عملاً از امکانات نامحدودی برخوردار است که کوچکترین فکر آزادی را کشف و آن را محو و نابود کند. با این حال به نظر می‌رسد که کوژف حق داشته باشد بگوید - هرچند که دلیل چندان خوبی نیست - آغاز حکومت جهانی نشانه پایان فلسفه در روی زمین می‌باشد.

تمام آنچه می‌توانم امیدوار باشم، ضمن مخالفت با نظریه کوژف در مورد رابطه موجود بین استبداد و حکومت ثابت کرده‌ام، این است که نظریه گزنفون در مورد این موضوع مهم فقط با فکر فلسفه موافق نیست بلکه چیزی است که فلسفه مدعی آن است. این امر چندان چیز مهمی نیست، زیرا بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که معلوم شود آیا خود فکر فلسفه نیازی به مشروعیت و مشروع کردن ندارد. فلسفه به معنی دقیق و کلاسیک جستجوی نظام ازلی یا علت یا علل ازلی همه چیزها است. بنابراین تصور می‌کنم که نوعی نظام ازلی و غیر قابل تغییری وجود دارد که «تاریخ» در درون آن جا دارد، و به هیچ ترتیبی تحت تأثیر «تاریخ» قرار ندارد. به عبارت دیگر، این امر امکان این فرض را فراهم می‌کند که هر «حکومت (آزادی)» غیر از جزء وابسته به «حکومت (جبر)» چیز دیگری نیست. این امر در اصطلاحات کوژف سبب این فرض می‌شود که «حکومت اساساً فی‌نفسه تغییرناپذیر است». این فرضیه خودبخود روشن و مسلم نیست؛ کوژف آن را به نفع این فکر که «وجود خود به خود در جریان «تاریخ» ایجاد می‌شود»، یا اینکه بالاترین وجود «جامعه» و «تاریخ» است، یا ابدیت جز مجموعه «زمان» تاریخی چیز دیگری نیست، یعنی محدود است، رد و باطل می‌کند. بر پایه فرضیه کلاسیک، باید بین شرایط و منابع ادراک، بین شرایط وجود و ادامه فلسفه (جوامع، از بعضی لحاظ) و منابع معرفت فلسفی نوعی تفاوت اساسی قائل شد. این تفاوت، بر پایه فرضیات کوژف مهمترین

معنی خود را از دست می‌دهد: تغییر اجتماعی یا تصادف و اتفاق وجود را تحت تأثیر قرار می‌دهد اگر مشابه «وجود» کلی نباشد و، از اینجا، حقیقت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بر پایه فرضیات کورف دلبستگی مطلق به منافع انسانی به صورت منبع و سرچشمه معرفت فلسفی درمی‌آید: انسان باید مطلقاً در روی زمین احساس کند که در خانه خود می‌باشد (آزاد است)؛ باید مطلقاً یک شهروند روی زمین باشد نه شهروند قسمتی از سرزمین غیر مسکونی و غیر قابل سکونت. بر پایه فرضیات کلاسیک، فلسفه مقتضی نوعی وارستگی اساسی از منافع انسانی است: انسان نباید مطلقاً در روی زمین احساس کند که در خانه خود می‌باشد (آزاد است)، باید شهروند جمع باشد. در بحث ما، اختلاف بین دو فرضیه کاملاً مخالف، کمتر مورد توجه و ارزیابی قرار گرفته است. ولی همیشه نسبت به این مطلب دقیق بودیم، زیرا هر دوی ما، ظاهراً، از «وجود» کلّ برمی‌گردیم تا به طرف استبداد برگشته باشیم، زیرا ملاحظه کردیم که آنهایی که فاقد جرأت و جسارت هستند تا عواقب دیکتاتوری را تحقیر کنند، در نتیجه، کمترین برده‌ها و برترین اربابان مجبور شده بودند از دست عواقب «وجود» کلّ فرار کنند، دقیقاً به این دلیل که جز اینکه فقط درباره «وجود» حرف بزنند کار دیگری نمی‌کردند.

پایان

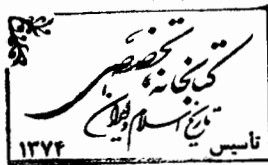


آثار دیگر مترجم

الف — چاپ شده:

- ۱— روان‌شناسی پزشکی، شنایدر، ۱۳۵۱، دانشگاه تبریز، تبریز.
(چاپ دوم، ۱۳۶۷، سخن، تهران).
- ۲— تاریخ روان‌شناسی، روکلن، ۱۳۵۳، کتاب زمان، تهران.
(چاپ دوم، ۱۳۷۲، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی).
- ۳— روان‌شناسی اختلافی، پیرون — دوس، ۱۳۵۴، دانشگاه تبریز، تبریز.
(چاپ ششم، ۱۳۶۸، سخن، تهران).
- ۴— ریشه‌های روانی رفتار کودکان، روبرت — لافون، ۱۳۶۰، همگام، تهران.
(چاپ چهارم، ۱۳۶۶، همگام، تهران).
- ۵— بهداشت روانی و جسمانی، پی‌یر — واشه، ۱۳۶۱، همگام، تهران.
- ۶— روان‌شناسی اختلافی زن و مرد، روژه — پیره، ۱۳۶۱، همگام، تهران.
(چاپ چهارم، ۱۳۶۴، همگام، تهران).
- ۷— جنبه‌های روانی تغذیه کودک، لوئیز — لامبر — لاگاسه، ۱۳۶۱،
کتاب‌خانه، تهران.
(چاپ دوم، ۱۳۶۸، پیک فرهنگ، تهران).

- ۸- به داد بچه‌تان برسید، ماری - هرمان، ۱۳۶۱، کتاب‌خانه، تهران.
- ۹- روان‌شناسی داروئی، پل - شوشار، ۱۳۵۳، دانشکده داروسازی دانشگاه تبریز، تبریز.
- (چاپ دوم، ۱۳۶۲، امیرکبیر، تهران).
- ۱۰- چاره کمرویی، قدرت اراده، و دقت، ریموند - دوسن لوران، ۱۳۶۳، بامداد، تهران.
- (چاپ هشتم، ۱۳۷۴، مهرآئین، تهران).
- ۱۱- دائرةالمعارف پزشکی خانواده، که از طرف انتشارات جانزاده، تحت عنوان «پرسش و پاسخ پزشکی» به نام دیگری، چاپ شده است، ۱۳۶۳، تهران.
- ۱۲- روان‌شناسی تجربی، تألیف، ۱۳۶۶، امیرکبیر، تهران.
- (چاپ سوم، ۱۳۷۷، تهران).
- ۱۳- تعلیم و تربیت جدید، گاستون - میالاره، کتاب‌سرا، تابستان ۱۳۶۶، تهران.
- ۱۴- مصاحبه روانی، شارل - ناهوم، ۱۳۶۶، علمی، تهران.
- ۱۵- به خود اعتماد کنید، پتر - لستر، بامداد، ۱۳۶۷، تهران.
- (چاپ سوم، ۱۳۷۴، مهرآئین، تهران).
- ۱۶- اسپیریسم، ایوون - کاستلان، پیک فرهنگ، ۱۳۶۸، تهران.
- (چاپ چهارم، ۱۳۷۷، پیک فرهنگ، تهران).
- ۱۷- رژیم روانی، دکتر لئونارد - پیرسون، دکتر لیلیان - دانگوت، انتشارات سخن، ۱۳۶۹، تهران.
- ۱۸- روان‌شناسی و دین، کارل - گوستاو یونگ، انتشارات علمی، ۱۳۷۰، تهران.
- ۱۹- روان‌شناسی بازرگانی، پیر - فویلعه، انتشارات علمی، ۱۳۷۰، تهران.



- ۲۰- فروید در دادگاه ویلهلم رایش، شارل ریکروف، ۱۳۷۰: نکته، تهران.
- ۲۱- روان‌شناسی ورزش - ریموند، توماس، انتشارات یگانه، ۱۳۷۰، تهران.
- ۲۲- قلمرو روان‌شناسی، تألیف ۱۳۷۱، نکته تهران.
- ۲۳- روان‌شناسی در صنعت و ایمنی، تألیف، انتشارات صنعت و ایمنی، ۱۳۷۱، تهران.
- ۲۴- روان‌شناسی صنعتی، ژ. تیغین - م. کورمیک، انتشارات بعثت، ۱۳۷۲، تهران.
- (چاپ سوم، ۱۳۷۷، تهران).
- ۲۵- روان‌شناسی تفاوت‌های فردی، تألیف، ۱۳۷۴، سخن، تهران.
- ۲۶- تربیت کودکان، آدلر، ۱۳۷۸، انتشارات سازمان انجمن اولیاء و مربیان، تهران.
- ۲۷- سرنوشت یک زن، آرتور هیلی، ۱۳۷۹، انتشارات نگاه تهران.
- ۲۸- خلاقیت چیست؛ پی‌بر - بیسیس، هربرت - ژائوی، نشر عابد، ۱۳۷۹، تهران.
- ۲۹- روابط انسانی، فرانسیس بُود، نشر عابد، ۱۳۷۹، تهران.
- ۳۰- ۵۵ مقاله علمی در نشریات علمی ایران.

ب - زیر چاپ:

- ۱- روان‌شناسی سیاسی، آلن - لانسلو.
- ۲- اسیر شیطان، هانری برناردلوی.
- ۳- ابومسلم تبردار خراسان، ایرن ملیکوف.
- ۴- روان‌شناسی در قرن ۲۱، پل - فرس.
- ۵- روان‌شناسی صنعتی، جلد دوم. ژ. تیغین، مک کورمیک.

ج - آماده چاپ:

- ۱- کودک، مادام مونتسوری.