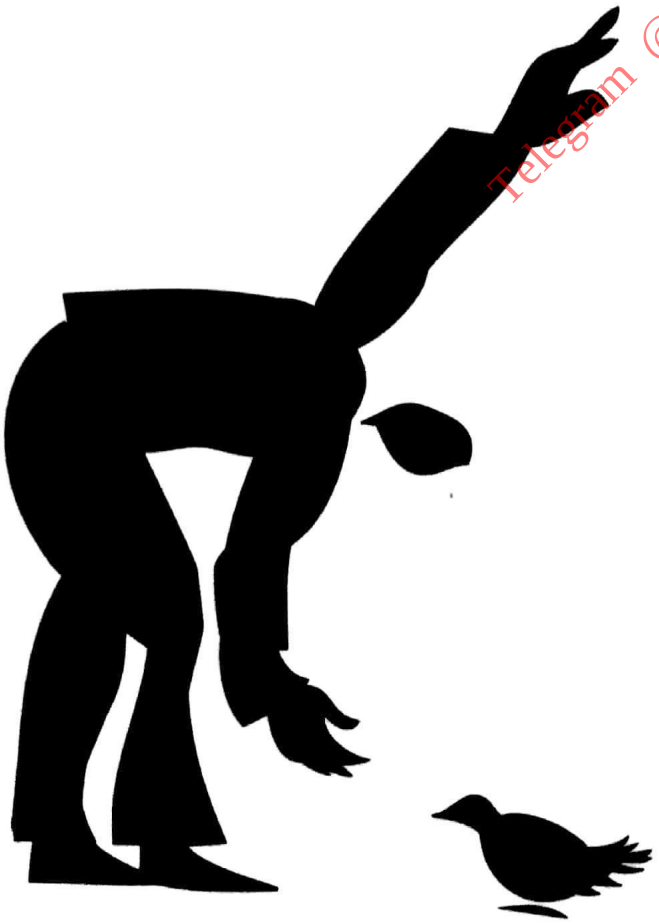
میشل فوکو

گفتمان و حقیقت

Παρρησία

تبارشناسی حقیقت‌گویی و آزادی بیان در تمدن غرب

برگردان:
علی فردوسی



Telegram @eat_book

Scanned with CamScanner

پیش‌نویس مترجم

"ای دوست، نه هرچه درست و صواب بود روا بود که بگویند... و نباید که در بحری افکنم خود را که ساحلش بدید نبود، و چیزها نویسم بی‌خود که چون واخود آیم بر آن پشیمان باشم و رنجور. ای دوست می‌ترسم - و جای ترس است - از مکر سرنوشت...

حقّا و به حرمت دوستی که نمی‌دانم که این‌که می‌نویسم راه سعادت است که می‌روم، یا راه شقاوت؟ و حقّا که نمی‌دانم که این‌که نبشتم طاعت است یا معصیت. کاشکی یک‌بارگی نادان شدمی تا از خود خلاص یافتمی.

چون در حرکت و سکون چیزی نویسم رنجور شوم از آن به غایت؛ و چون در معاملت راه خدا چیزی نویسم هم رنجور شوم.

چون احوال عاشقان نویسم نشاید. چون احوال عاقلان هم نویسم نشاید. و هرچه نویسم هم نشاید. و اگر هیچ ننویسم هم نشاید. و اگر گویم نشاید. و اگر خاموش گردم هم نشاید.

و اگر این واگویم نشاید. و اگر وانگویم هم نشاید. و اگر خاموش شوم هم نشاید" (عین القضات همدانی، رساله‌ی عشق)

Telegram @eat_book

Scanned with CamScanner

پرسش فقط "بودن و نبودن" نیست، بلکه گفتن یا نگفتن هم هست. شاید هَملت نیز مقصود نهایی‌اش از این پرسش همین بود: بودن و روبرویی با حقیقت، یا نبودن و نادیده‌انگاشتن آن، چون در نهایت بودن هشیار بودن است. عین القضات هم که پیدا است پرسش گفتن یا نگفتن را سرانجام در کانون اندیشیدن قرار می‌دهد.

کتابی که پیش روی شما است موضوعش پرسمان حقیقت‌گویی است، تبارشناسی نیاز و اضطرار بیان حقیقت.

آشنایی مترجم با آن برمی‌گردد به سال‌ها پیش، به همان روزهایی که میشل فوکو آن‌ها را در ماه‌های آخر پائیز سال ۱۹۸۳ میلادی در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، در سمیناری ایراد می‌کرد. مترجم آن روزها در برکلی بود (بی آن‌که اصلاً گمان برد که عمرش را در این شهر و در حاشیه این دانشگاه سپری خواهد کرد)، و داشت روی رساله‌ی دکتریش کار می‌کرد؛ و، آن‌چنان که افتد و دانی، هر روز از صبح، هنوز درهای کتابخانه‌ی اصلی دانشگاه بازنشده، دم در کتابخانه بود، و اغلب هم آخرین کسی بود که مأموران بستن کتابخانه، با آن لبخندی که علامت تجاری آمریکائی‌ها است، او را از کتابخانه به محوّطه‌ی شب‌گرفته‌ی دانشگاه جارو می‌کردند. همّ آن دانشجو، مثل اغلب هم‌عصرانش، فهمیدن جهان بود به عنوان پدیده‌ای اساساً اقتصادی-سیاسی، و آن‌چه فوکو داشت و می‌گفت در راستای چنین فهمشی به آسانی جای نمی‌گرفت، و برای همین نیز وقتی از دوستی شنید که متفکر بزرگ فرانسوی‌الاصل میشل فوکو، در دانشگاه است و سرگرم گرداندن یک سمینار در باب حقیقت‌گویی (*parrhesia*) - و این‌که چرا و چگونه کسانی

Scanned with CamScanner

پیدا می‌شوند که باید بایستند و حقیقت را رُک و پوست‌کنده رو در روی قدرت حتا به بهای جانشان بگویند - این مطلب یادش ماند، امّا با این‌که کِرم سیاسی داشت و عشق آزادی، هیجان‌زده‌اش نکرد، و وقتی نیز آن دوست اصرار کرد که بروند و سر درس فُوکو بنشینند شوق و شوری نشان نداد. بدین‌گونه بود کل ماجرا، و خلاصه، خاطره‌اش از آن روز، مثل اغلب خاطراتش از آن روزگار، که درد هجران در آن تازه بود و تهدید اجبار به گذران عمر در غربت خَلِش بی‌رحم خاری نورس را داشت، گنگ و نارسا است، به گونه‌ای که مترجم هم‌اکنون هرچه زور می‌زند به یاد نمی‌تواند بیاورد که آن دوست که بود، و تنها چیزی که به یاد می‌آورد این است که به نحوی، یکی-دوباری شاید، سر درس فُوکو حاضر شده است؛ و بنابه هر دلیلی از همان زمان چیزهایی از رئوس مطالب آن درس می‌دانسته است، و این‌ها نیز همه پس از آن است که یک باری فُوکو را، با آن جثّه‌ی ریز، و سر طاس، و ملایمت در گفتار، شاید در یکی از ماه‌های بهار همان سال، هنگام سخنرانی دیده بوده است، و به دنبال آن روزی در دانشگاه، و شاید در هنگام ورود به، یا خروج از، کتابخانه‌ی اصلی دانشگاه، که لنگرگاه روزانه‌ی فُوکو نیز بود، در حوالی ظهری، با او برخورده بوده است و چند کلامی با هم رد و بدل کرده بوده‌اند در باب ایران و انقلابی که هنوز ردّ آن تازه بود.

این‌ها همه خاطراتی هستند مبهم و مِه‌آلود، که من اکنون تنها به خاطر اثرات و دنباله‌ی آن‌ها، به همسایگی آن‌ها می‌رسم. آن‌چه خوب به یادم هست این است که چهار سالی پس از آن روزها، کارم، دور از زن و فرزند، به لوس‌آنجلس کشیده است، و کتاب **کیمیای سعادت** امام غزّالی روی میزم پهن است،

Scanned with CamScanner

و به شدت سرگرم خواندن آن هستم از منظری فوکوئی، و دقیق‌تر، از زاویه‌ی خوانشی که او به دست داده بود از پروژه‌ی اوّلیه‌ی فلسفه - آن‌چه آن را به زبان امروزی باید "فرهنگ خود" (culture of the self) نامید، و یا به مقصود نزدیک‌تر، گیرم به زبانی سنّتی‌تر، "صناعات نفس" (techniques of the self)، که هم‌پوشی زیادی دارد با آن‌چه دکتر صدیقی آن را "علم تدبیر نفس" خوانده است. مقصودم نیز از این کار هم فهمیدن بهتر فوکو است، از طریق این تمرین عملی، از طرفی، و هم فهمیدن پروژه‌ی احیای علوم دین امام، به زبان و نگری که مقصد نهایی همّت او را نه در تزریق خون تازه‌ای به دین، بلکه، در پردازش و تربیت نوع جدیدی از "خود" می‌داند. پرسشم این است که این "مؤمن" جدیدی که غزّالی تدبیرنامه‌ی آن را می‌نویسد چگونه "نفسی" است، و این نفس چه جایگاهی دارد در تاریخ "خود" در ایران، و در اسلام. بازهم دقیق‌تر: چگونه می‌شود که "نفس" تبدیل می‌شود به یک پرسمان در کمرکش نیم‌هزاره‌ی اوّل اسلام، و پاسخ این نخستین حجةالاسلام به این مسئله‌شدن مؤمن به عنوان گونه‌ای از "خود" چیست؟

پیدا است که این پرسش، بخواهی نخواهی، جوینده را می‌کشاند به هم‌عصرانِ دیگرِ امام غزّالی، به خصوص خیّام، و سنائی، و احمد برادر کهتر ابوحامد، و سنائی، و خواجه نظام‌الملک، و همشهری‌مان شیخ احمد جام ژنده پیل... و مهم‌تر از همه از این باب، عین‌القضات همدانی؛ و در این‌جا است که من یاد درس‌های پائیز ۱۹۸۳ فوکو می‌افتم، و تصمیم می‌گیرم مطلبی در باب اجبار گفتن حقیقت توسط عین‌القضات از منظر آموزش‌های فوکو در باب "حقیقت‌گوئی" بنویسم، چون به یاد دارم از فوکو که این اجبار به گفتن حقیقت، بُعدی است از

Scanned with CamScanner

گفتمان و حقیقت

نوع خاصّی از نفس، و نه هر نفسی؛ و این که دیالکتیکی دارد این کتمان و افشاء، این ماندن آشنا میان "واگویم" و "وانگویم" عین‌القضات، و تباری. چگونه می‌شود که گفتن حقیقت پرسمانی می‌شود برای عین‌القضات، می‌شود، جای تردید و التهاب، و به قول خودش اضطرار؟ چگونه می‌شود که پس از این همه شاید و نشاید کردن میان خاموشی و گفتن نمی‌تواند، مثل سالار شهیدان امام حسین (ع)، لب ببندد و حقیقت را نگوید؟ و هم چون او سر نبازد، و از آن سهمگین‌تر، پوستش کنده نشود، و عیسی‌وار به صلیب کشیده نشود، و سوخته نشود و به گودالی ریخته نشود، در همین همدان خودمان که چنین در آغازینه تاریخ ما است؟ این اجبار به گفتن حقیقت از کجا می‌آید؟ چه شجره‌ای دارد؟ در این تبارشناسی چه مسیری عین‌القضات را به آن حسین شهید دیگر، پسر منصور، می‌پیوندد و به این خیل شهیدان راه حقیقت و آزادی؟ مایلم تاریخ این پدیده را بهتر بفهمم، این تبار نسبت حقیقت و بیان را. خاطرم هست که این مقصود را همان روزها با یکی از دوستان دانشمندم در میان می‌گذارم. او هم مرا هشدار می‌دهد که فعلاً به سراغ چنین مطلبی نروم. و من نیز، با این که در این زمینه پژوهشی را آغاز می‌کنم، که سال‌ها به آن باز می‌گردم، و صدها صفحه درباره‌اش سیاه می‌کنم، می‌گذارم تا زمان بگذرد، و منتظر می‌مانم تا فرصت پیش بیاید، و نمی‌آید، و عمر همچنان می‌گذرد، و شتاب می‌گیرد.

تمامی این پروژه‌ی صناعات نفس، و در قلب آن تکلیفِ "مراقبت از نفس" (care of the self)، موضوعاتی هستند که فوکو در سال‌های آخر عمرش به آن‌ها می‌رسد، گرچه خود، با چرخشی هگلی، چنان وانمود می‌کند که انگار پرداختن او به آن‌ها از

Scanned with CamScanner

همان ابتدا در دستور کارش قرار داشته‌اند. متأسفانه، یک سالی نمی‌گذرد (۲۵ ژوئن ۱۹۸۴) که فوکو در سن ۵۷ سالگی قربانی بیماری ایدز می‌شود. در آن هنگام اغلب جستارهایش در باب "حقیقت‌گوئی"، که برای او زیرمطلبی بود از مراقبت از نفس، هنوز چاپ نشده باقی می‌مانند. و این امر سال‌ها ادامه می‌یابد، و من، و ما، همچنان در حسرت خواندن آن‌ها می‌مانیم تا طبع صورت درس‌های او در کالج دو فرانس، و برکلی، پس از چندین سال وقفه، آغاز می‌شود.

از همان زمانی که به فکر نوشتن مطلبی در باب "حقیقت‌گوئی" راجع به عین‌القضات افتادم، آرزو داشتم که روزی روزگاری آن درس‌ها چاپ بشوند، چون فوکو از روی یادداشت درس می‌داد. توجه نکرده بودم، یا اصلاً به خاطر نداشتم، که کسانی هم درس‌های او را ضبط کرده باشند. پس وقتی که شنیدم یا جایی خواندم که کتابی با عنوان "سخن بی‌محابا" (*Fearless Speech*) بر مبنای نوار صوتی سمینار ترم پائیزی فوکو در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، چاپ شده بلافاصله آن را خریدم و شروع به خواندن آن کردم. حال، که پس از حدود بیست سال (سال ۲۰۰۲)، این کتاب را می‌خواندم تازه به راستی به اهمیّت آن پی می‌بردم. از مطالب کتاب، از نبوغ و فراست فوکو، آن‌چنان به هیجان در آمدم که، اوّل، افسوس خوردم که چرا هنگامی که زنده بود و فرصت داشتم او را از نزدیک بشناسم و مرتّب سر کلاس‌هایش حاضر شوم این کاررا نکردم و، دوّم، بلافاصله صورت درس یکی از سمینارهایم با عنوان "تاریخ فرهنگ غرب" را عوض کردم و بحث "حقیقت‌گوئی" و آزادی بیان در فرهنگ غرب را به عنوان یکی از چند مضمون اساسی این سمینار به آن وارد کردم. استقبال دانشجویان از این مطلب

Scanned with CamScanner

به راستی تشویق‌کننده بود. پس چند سالی از محشوریّت من با این متن گذشت.

لابد می‌دانید که در نوع خاصی از مهاجرت، مهاجر همواره در گرگ و میش یک وضعیت بینابینی زندگی می‌کند؟ یعنی، تجربه‌اش، روزگار آزگاری می‌شود از یک مقایسه‌ی رنج‌آور میان آن‌جا و این‌جا، زادگاهش و اقامتگاهش. هرچه این‌جا می‌بیند او را یاد آن‌جا می‌اندازد: آن‌چه این‌جا دارد و آن‌جا ندارد، آن‌چه آن‌جا دارد و این‌جا ندارد. نه تنها هستی‌ها که نیستی‌ها او را مکرر به یاد سرزمینش می‌اندازند. این تجربه را، که از نظر صوری با برخی تجربه‌های عرفانی، مثلاً در مثنوی معنوی مولای روم، بی‌شباهت نیست، می‌شود در سفرنامه‌های حاج سیّاح دید. آن بیچاره هم در آن سفر هجده ساله‌اش، به هر دشت حاصل‌خیز و زیرکشتی در جایی که می‌رسد یاد بیابان‌های لم یزرع ایران می‌افتد، و با دیدن پارلمان‌ها و آزادی‌های مدنی در شهرهای فرنگ و آمریکا، یاد فقدان آن‌ها در عهد قاجار. البته، امروز بسیاری از ما، هرکجا که باشیم، چه در وطن و چه در بیرون از آن، به نوعی از این گونه مهاجرانیم، و با این تجربه کمابیش آشنا. قصد من از این زمینه‌چینی آن است که بگویم، از همان لحظه‌ی خواندن متن پیاده‌شده جلسات سمینار فوُکو خیال برگرداندن آن به فارسی در من جان گرفت. "حتماً باید این کتاب به فارسی در آید،" به خود پیاپی نهیب می‌زدم، و به این و آن نیز که می‌رسیدم خواندن آن را توصیه می‌کردم، و اگر مخاطب اهل قلم بود و مترجم، او را به ترجمه‌ی آن تشویق می‌کردم. توضیح می‌دادم که خواندن این کتاب شاید سرنخی به ما بدهد برای پرداختن به پرسمان حقیقت‌گویی در ایران، و جهان اسلام، هم به عنوان یک تکلیف

Scanned with CamScanner

و هم به عنوان یک مخاطره. مگر این نیست که ما باید دیر یا زود خوانشی به دست بدهیم از پرسمان حقیقت‌گویی در ایران، و به شرط و شروط‌های آزادی بیان، از منظری که به نسبت حقیقت‌گوئی با حکومت قابل کاهش نیست؟ به علاوه، مگر این نیست که نسبت "خود" با حقیقت یکی از پرسش‌های اصلی عرفان ما است، شاید پرسش غایی آن؟ نه فقط این‌که حقیقت چیست، بلکه حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش، یا به قول فوکو، در همین کتاب، یک "کنائی" یا یک "فعّالیّت؟" عرفان ما با دو مسئله روبرو بود: (۱) حقیقت چیست و چگونه، با چه راه‌کارهایی ، می‌توان به آن رسید، و (۲) سالک چه تکلیفی نسبت به این حقیقت دارد؟ کی، کجا و به چه کسی، و با چه پیامدهایی ، و با چه نسبتی با قدرت، می‌باید آن را بازگو کند، یا بپوشاند؟ و همگی مبتنی بر این پرسش که نسبت حقیقت با نفس چیست، و با مراقبت از نفس؟

هرچه می‌گذشت اجبار به ترجمه‌ی این کتاب را بیشتر حس می‌کردم. تا این‌که آخر سر، به مصداق داستان معروف بلدرچین‌هایی که در گندمزاری به سر می‌بردند، خودم مجبور شدم این کتاب را ترجمه کنم. کار برگردان کتاب را در ماه‌های پایانی تابستان سال ۱۳۸۸ پس از بازگشتم از ایران به ایالات متحد آمریکا آغاز کردم، زمانی که نام سرزمین‌ام بر سر زبان‌ها بود، و هنوز پائیز از نیمه نگذشته بود که آن را به انجام رساندم. چنین بود شور و هیجان من.

متنی که ترجمه را از روی آن شروع کردم، همان‌گونه که گفته شد، پیاده‌شده‌ی نوارهای ضبط صوتی است که به ویراستاری جوزف پیرسون(Joseph Pearson) از گروه فلسفه، دانشگاه

Scanned with CamScanner

نورت‌وسترن (Northwestern) تحت عنوان سخن بی‌محابا (*Fearless Speech*) توسط انتشارات سمیوتکست در سال ۲۰۰۱ به طبع رسیده است.[۱] ویراستار این نوارها را با دستکاری اندکی به منظور ایجاد متنی خواناتر - از جمله حذف جمله‌ها و عبارت‌های تکراری، جایگزینی ترجمه‌های سهل‌الوصول‌تر انگلیسی، ادغام پرسش و پاسخ‌ها در متن، تقسیم سخنرانی‌ها به بخش‌ها، و افزودن پانویس‌ها و فهرست منابع و مآخذ - به چاپ رسانیده است، و در این راه از مساعدت‌های جان کاروالو (John Carvalho)، در دادن اطلاعاتی که به ویراستار اجازه داده‌اند تا سر درس فوکو به عنوان یک مستمع آزاد حاضر شود، و از دوگال بلایث (Dougal Blyth)، برای راهنمائی‌هایش در موردهای گوناگون مربوط به متن‌های یونانی باستانی که فوکو در باب آن‌ها سخن می‌گوید، و نیز از جکلین تایلور (Jacquelin Taylor) در کمک به او در یافتن برخی از مآخذ فوکو، برخوردار شده و از آن‌ها سپاسگزاری کرده است.

Telegram @ext_book

امّا هنوز یک سوّم متن را ترجمه نکرده بودم که در اینترنت به متن دیگری از این جلسات درس برخورد کردم که ظاهراً نسخه‌ی پیاده شده‌ی دیگری بود از همین نوار صوتی، و جز دو- سه جا با نسخه‌ی چاپی تفاوتی نداشت.[۲] در این دو- سه جا، نسخه‌ی چاپ نشده به نظرم خواناتر و درست‌تر رسید؛ پس در آن جاها ترجمه را براساس آن‌ها انجام دادم و این نکته را در زیرنویس‌ها متذکر شدم. نکته‌ی دیگری که در این متن غیرچاپی به نظرم مقبول‌تر آمد تقسیم‌بندی و عنوان‌گذاری بخش‌ها بود. این بود که در متن ترجمه از این تقسیم‌بندی و عنوان‌گذاری استفاده کردم. در نتیجه فهرست مندرجات ترجمه مقابل است با این نسخه، و نه نسخه‌ی چاپی؛ گرچه

Scanned with CamScanner

در این هم تفاوت‌ها اساسی نیست. لازم می‌بینم مجدداً یادآور شـــوم که این تفاوت‌هـــا تغییری در محتوا ایجـــاد نمی‌کنند، و ترجیح یکی بر دیگری صرفاً بر اســـاس سهولت خواندن صورت گرفته است.

نکته‌ی مهم در این‌جا مطلبی اســـت که ویراستار متن چاپی به درســـتی بر آن انگشت گذاشـــته است؛ و آن نکته این است که: این متن به معنای اخص کلمه متنی نیست "نوشته"ی فُوکو - نه کتابی اســـت که او نوشته و نه چاپی است از روی دستنوشته‌ی او - بلکه اساساً چیزی نیست جز متن پیاده‌شده‌ی سخنان یک آموزگار در کلاس درسش. بنابراین، متن حاضر به هیچ روی از مهر تأیید استاد برخوردار نیست. پیدا است که اگر فُوکو تصمیم به چاپ ایـــن مطالب می‌گرفت، و فرصـــت می‌یافت تا آن‌ها را برای چاپ آماده کند، با آن وسواسی که در نوشتن داشت، و با آن نثر دقیق و درخشـــانش، ما با متنی دیگر روبرو بودیم. برای علاقمندانی که از قلم‌ورزی فُوکو در نوشتن لذّت می‌برند، البته می‌تواند جای تأسّف باشد که این متن نوشته و ویراسته‌ی فُوکو نیســـت، امّا این بـــه خودی خود از ارزش ایـــن متن نمی‌کاهد. نخســـت، با توجّه به متن چاپ شـــده‌ی درس‌های مربوط فُوکو در کالج دو فرانس، تردیدی در این‌که این ســـخنرانی‌ها بیانگر درســـت افکار او هستند نمی‌توان داشـــت.[۳] دوّم، همان‌طور که خواننده با شگفتی متوجه خواهد شد، سخنان او در سر کلاس از دقّت، تداوم و ساختار بسیار منسجمی برخوردارند که می‌باید سرمشـــق هر آموزگاری واقع شود. ســـرانجام، حتا شاید بتوان گفت که اســـاس "شـــفاهی" داشـــتن این متن اجازه می‌دهد تا اندیشه‌های فُوکو در باب حقیقت‌گویی به صورت بسا آسان‌تری در اختیار خواننده قرار بگیرند. شـــکّی نیست که فُوکو خود در

Scanned with CamScanner

سال‌های آخر زندگیش روز به روز، آن هم تا حدّی تحت تأثیر حشـــر و نشـــرش با اندیشـــمندان آمریکائی، که ساده‌نویسی را فضیلت می‌شـــمارند - اگر داستانی که من به روایت از یکی از مســـتمعین جان سِرل (John Searl)، فیلسوف نامدار و معاشر فُوکو، شـــنیده‌ام درست باشد - به سمت ساده‌نویسی می‌رفت.[۲] بنابراین ســـادگی و سهولت متن حاضر، حتی به داوری فُوکوی متأخر، می‌تواند از محاسن آن به شمار برود.

"شـــفاهی" بودن متن، امّا، مشـــکلات خاصی را ســـر راه مترجم قرار می‌دهد. یافتن لحنی در فارســـی که هم آسان‌خوان باشد و هـــم به اصل شـــفاهی وفادار چالش‌های خـــودش را دارد. در زبان شـــفاهی، جای اجزاء جمله می‌توانند پس و پیش شوند، و برخـــی عبارت‌ها می‌توانند، مثلاً به عنوان توضیح، بعد از جمله، ادا شوند. آیا مترجم باید این ناهنجاری‌های گویشی را در متن کتبی تصحیح کند، یا بکوشـــد تا آن‌ها را در متن فارســـی هم بازتولید کنـــد؟ من در این‌جا تصمیم گرفتم برای حفظ حال و هوای گفتـــاری متن تا جای ممکن، یعنی تا آن‌جا که وفاداری به اصل، مخلّ درک مطلب نشـــود، این گونه نابه‌هنجاری‌ها را، که مشخصه‌ی زبان گفتاری است، حفظ کنم. به علاوه، فُوکو، از آن‌جا که یک فرزانه‌ی سخندان است، و از آن‌جا که تسلط او بر انگلیسی تسلّط یک غیربومی است، میان لحن روزمرّه و کتابی نوســـان می‌کند. در این‌جـــا هم تصمیم مترجـــم آن بود که تا جای ممکن نگذارد این نوسان میان واژه‌ها و عبارت‌پردازی‌های شـــفاهی و نوشـــتاری در ترجمه یکدســـت و یکنواخت بشوند. سرانجام امید مترجم آن است که متنی خواندنی، خوش‌خوان، و تـــا جای ممکـــن وفادار به اصل، در اختیار خواننده گذاشـــته باشـــد. تردیدی ندارم که اگر خواننده‌ای حوصله به خرج دهد و

Scanned with CamScanner

دو-سه صفحه از کتاب را بخواند لحن و زبان فُوکو به دستش خواهد آمد.

دو موضوع دیگر، یکی اصلی و یکی "صوری،" مدّت‌ها فکر مترجم را به خود مشغول کرده بود. موضوع اصلی این بود که مترجم مانده بود که آیا واژه‌ی "پارِسیا" (*parrhesia* [παρρησία])، حقیقت‌گویی به صراحت یا به گفته‌ی عین‌القضات "بیان ... بی‌مُداهنت و مراقبتِ جوانب،" و مشتقّات آن مانند "پارِسیاستِس" (*parrhesiastes* [παρρησιαστής])، گوینده‌ی صریح حقیقت، را به فارسی برگرداند، مثلاً به جای "پارِسیا" بنویسد "حقیقت‌گوئی،" یا نه. مشکل وی از این‌جا ناشی می‌شد که فُوکو خود تصمیم گرفته بود که این واژه را به زبان اصلی آن، یعنی یونانی، بیاورد و نه از راه کاربرد معادل آن به انگلیسی یا فرانسه. حکمت این کار معلوم است. فُوکو از تبارشناسی یک موضوع مشخص در یک بستر معیّن تاریخی، سخن می‌گوید و نه از مفهومی عام. اصولاً لُبّ رهیافت فُوکو به پدیده‌ها همین تعیّن گفتمانی معانی آن‌ها است؛ این‌که هر موضوعی را باید در چارچوب آن گفتمانی دید و شناخت که در آن و از طریق آن به وجود می‌آید و وجود دارد. پس کاربرد واژه‌ی یونانی در این‌جا ضروری است. به علاوه، از نظر روش‌شناسی نیز فُوکو حرف خود را از طریق ردگیری این واژه در متون یونانی و رومی دنبال می‌کند، و این‌جا و آن‌جا نیز، به ضرورت، پاره‌هایی از متن‌های یونانی را بی‌آوانویسی آن‌ها به لاتین نقل می‌کند. این‌ها همه مترجم را به کاربست واژه‌ی پارِسیا و مشتقاتش وامی‌داشتند، امّا از آن‌جا که هر مترجمی تکلیفی دوسویه بر خود هموار می‌کند، یعنی هم وفاداری به اصل و هم خدمتگزاری به خواننده، مترجم مانده بود که آیا

Scanned with CamScanner

طبع خواننده‌ی فارسی‌دان این ترجمه‌نکردن را بر خواهد تافت یا نه. معضل مترجم مضاعف هم بود، از آن رو که آرزوی او این بود که این ترجمه خوانندگان فراوانی پیدا کند، و نگران بود که مبادا ترجمه نکردن واژه‌ی *پارِسیا* باعث رماندن گروهی از خوانندگان بالقوّه‌ی کتاب بشود. مترجم هرگز نتوانست برای این معضل راه حلّی بیابد و پرس‌وجوی او از هموطنان ایرانی‌اش نیز بی‌جواب ماند. سرانجام، به خیال خود، و به تأسّی از فوکو، تصمیم گرفت که دل به دریا بزند و واژه‌ی یونانی *پارِسیا* و مشتقّاتش را بی‌ترجمه تکرار کند. امید مترجم بر این است که این پرهیز از ترجمه‌ی کلیدواژه‌ی این مبحث نه موجب رمیدن خوانندگان شود، و نه نادیدن ربط این واژه و تبارشناسی آن به تجربه‌ی تاریخی ایران و دیگر مردمانی که از دیرباز با یونان و رم همسایه، و گهگاه هم میهن بوده‌اند.

معضل مربوط دیگری که مترجم با آن روبرو بود نگهداشتن صورت یونانی واژه‌ها بود در متن. در متن انگلیسی واژه‌های یونانی اغلب هم به حروف لاتین و هم به حروف اصلی آورده شده‌اند. این البته در کتاب‌های انگلیسی امری است رایج، و مشکل خاصی هم ایجاد نمی‌کند، زیرا در هر صورت کل متن تنها از دو نوع حرف، لاتین و یونانی، تشکیل خواهد شد. ولی افزودن اصل یونانی واژه‌ها به تلفظ لاتین آن‌ها به همراه تلفظ و معنی فارسی آن‌ها، یعنی کنار هم قرار دادن سه نوع حرف، ممکن است صورت ظاهری متن را شلوغ و ناپسند کند. پس از اندیشیدن به این مشکل، مترجم در این‌جا تصمیم گرفت حد اعتدال را نگهدارد، و از این رو صورت یونانی واژه‌ها را اغلب به پانویس منتقل کند، و تنها به آوردن صورت لاتین آن‌ها برای کمک به تلفظ صحیح در متن بسنده کند، مگر آن‌جا که ذکر

Scanned with CamScanner

صورت یونانی ناگزیر باشد.

مشکل دیگر مترجم تلفّظ واژه‌ها و نام‌های یونانی بود که در متن به روایت رایج انگلیسی آورده شده بودند. برخی از این نام‌ها پیش از این، چه در گذشته، و چه در دهه‌های اخیر از راه ترجمه، اغلب به تلفظ فرانسوی، به زبان فارسی وارد شده‌اند. مترجم، تا آن‌جا که می‌دانست، نام‌های شناخته شده را به همان شکل رایج در ایران ذکر کرد، حتا اگر صورت انگلیسی، یا اصل یونانی این واژه‌ها و نام‌ها با صورت شناخته‌شده‌ی آن در ایران تفاوت داشت. آن‌جا که نامی ناشناخته بود، یا کم‌شناخته، مترجم آن نام‌ها را به روایت معروف به "اِراسمی" (Erasmian) آوانویسی کرد، یعنی به گونه‌ای که گمان می‌رود یونانیان باستان آن‌ها را واگو می‌کردند، مگر این‌که این نام به عصری پس از آن تعلّق داشت، که در این صورت آن نام‌ها را به خوانش انگلیسی، و بدان‌گونه که فُوکو خود آن‌ها را در درس‌های برکلی به کار گرفته بود، آوانویسی کرده است. با این وجود، از آن‌جا که مترجم یونانی نمی‌داند، و در غربت هم دسترسی او به ترجمه‌های فارسی کتاب‌های یونانی و لاتین ناکافی است، نمی‌تواند مطمئن باشد که در آوانویسی کلمات و نام‌ها راه خطا نرفته است. از این بابت، پیشاپیش پوزش می‌طلبد و از خوانندگان تقاضا دارد برای کاهش خطاها در چاپ‌های آتی کتاب او را از راهنمائی‌های خود محروم نکنند، به ویژه که مترجم این خدمت را چون واجبی کفایی برخود فرض دانسته است.

Scanned with CamScanner

به هر صورت، میوه‌ی وقت‌دزدی‌های شبانه‌ی مترجم این است که می‌بینید. امید او این است که خطاهای او را به حُسن انگیزه‌ی او ببخشائید.

علی فردوسی/ اوکلند، کالیفرنیا/ پائیز ۲۰۰۹ میلادی

Telegram @eat_book

Scanned with CamScanner

Telegram @eat_book

Scanned with CamScanner

۱
واژه پارِسیا[۵]

Telegram @ketab_book

Παρρησια

Scanned with CamScanner

معنای واژه‌ی پارِسیا[۶]

واژه‌ی *پارِسیا* (*parrhesia*)[۷]، [راستگوئی، رک‌گوئی] اوّل بار در ادبیّات یونانی در اوریپید [حدود ۴۸۴-۴۰۷ پیش از میلاد] به چشم می‌خورد، و از پایان سده پنجم پیش از میلاد در طی دوران یونان باستان. امّا می‌توان هنوز آن را در متن‌های پاتریستیک (patristic) [تألیفات آباء کلیسا] که در پایان سده چهارم و طی سده‌ی پنجم میلادی نوشته شده‌اند - ده‌ها بار، برای نمونه، در جان کریسوستوم (Jean Chrisostome) [۴۰۷ - ۳۴۵ میلادی] نیز دید.

سه شکل از این واژه وجود دارند: شکل اسمی *پارِسیا*؛ شکل فعلی *پارِسیازَمای*[۸] (*parrhesiazomai*) یا بهتر، *پارِسیازاستای* (*parrhesiasthai*)؛ و نیز کلمه *پارِسیاستِس*[۹] (*parrhesiastes*) را داریم، که چندان رواج ندارد و در متن‌های عهد کلاسیک دیده نمی‌شود. بلکه، آن را در دوره یونانی-رومی می‌یابید - در پلوتارخ (Plutarch)، و لوسیان (Lucian)، برای نمونه. در یکی از دیالوگ‌های لوسیان، "مردگان زنده می‌شوند، یا ماهیگیر،"[۱۰] نام یکی از شخصیّت‌ها *پارِسیادِس*[۱۱] (*Parrhesiades*) است.

پارِسیا را معمولا در انگلیسی "free speech" ترجمه می‌کنند (در فرانسوی "franc-parler"، و در آلمانی با کلمه "Freimüthigkeit"). *پارِسیازَمای* یا *پارِسیازاستای* یعنی استفاده از *پارِسیا*، و *پارِسیاستِس* کسی است که از *پارِسیا* استفاده می‌کند، یعنی آن‌که حقیقت را می‌گوید.

در قسمت اوّل درس امروز، مایلم که نگاهی مقدّماتی بیندازم

Scanned with CamScanner

به معنای این واژه‌ی *پارِسیا*، و تحوّل معنایی آن طی فرهنگ یونانی و رومی.

پارِسیا و روراستی

قبل از هرچیز: معنای کلّی واژه‌ی *پارِسیا* چیست؟ از نظر ریشه‌شناختی، *پارِسیازستای* یعنی "گفتن همه چیز" - مرکب از همه چیز[۱۲] (*pan*) و گفته[۱۳] (*rhema*). کسی که از *پارِسیا* استفاده می‌کند، *پارِسیاستِس*، کسی است که هر چه را در ذهن[۱۴] دارد بیان می‌کند: هیچ چیزی را پنهان نمی‌کند، بلکه در حرف زدنش سفره‌ی ذهن و دلش را کاملاً به روی مردم باز می‌کند. در *پارِسیا*، گوینده می‌باید گزارشی کامل و دقیق از آن‌چه در ذهن دارد به دست دهد به گونه‌ای که شنونده‌ی او بتواند منظور او را دقیقاً بفهمد. واژه‌ی *پارِسیا*، بنابراین، مربوط می‌شود به نوعی از رابطه میان گوینده و آن‌چه می‌گوید. زیرا در *پارِسیا* گوینده کاملاً علنی و روشن می‌کند که آن‌چه می‌گوید باور **خود او** است. و او این کار را از طریق پرهیز از هرگونه فوت و فن سخن‌شناختی (rhetorical) انجام می‌دهد که اندیشه‌ی او را بپوشاند. در مقابل، *پارِسیاستس* رک‌ترین و مستقیم‌ترین شکل‌هایی را که بتواند برای منظورش پیدا کند به کار می‌برد. در حالی که فن سخن‌شناختی ابزار و صناعاتی در اختیار گوینده می‌گذارد که وی بتواند با آن‌ها بر فکر شنوندگانش چیره شود (جدا از آن‌چه که نظر خود سخنور در باب آن‌چه می‌گوید چیست)، در *پارِسیا*، *پارِسیاستس*، با نشان دادن هرچه مستقیم‌تر آن‌چه باور او است بر روی ذهن دیگران کار می‌کند.

Telegram @eal_book

Scanned with CamScanner

اگر ما میان عامل (سوژه) گفتن (یعنی کسی که حرف می‌زند) و فاعل نحوی گفته، تمایزی بگذاریم، آن وقت می‌توانیم بگوئیم که کسی هم هست به نام عامل گفتنی [مضمون] - که برمی‌گردد به باور یا نظر گوینده. در *پارِسیا* گوینده تأکید می‌کند که او هم فاعل گفته است و هم عامل مضمون آن - یعنی این‌که او خود به شخصه صاحب عقیده‌ای است که ابراز می‌کند. پس "کنائی سخنی" (speech activity) خاصِ بیان *پارِسیائی* به این شکل است: "من کسی هستم که این یا آن را فکر می‌کند." من "کنائی سخنی" را به کار می‌برم و نه "کنش سخنی" (speech act) جان سرل (John Searl) {یا گفت اجرایی (performative utterance) آستین (Austin)} را برای این‌که میان گفته *پارِسیائی* و تعهدهای آن و تعهدهای معمولی‌ای که بین کسی که چیزی می‌گوید و چیزی که می‌گوید وجود دارد تمایز گذاشته باشم. برای این‌که، همان‌گونه که خواهیم دید، تعهداتی که در *پارِسیا* وجود دارند به یک نهاد اجتماعی مشخص پیوند دارند، به اختلاف پایگاه اجتماعی میان گوینده و شنونده‌اش، به این واقعیّت که *پارِسیاستس* چیزی می‌گوید که برایش خطر دارد و درنتیجه تهدیدی است برایش، و غیره.

پارِسیا و حقیقت

دو نوع *پارِسیا* وجود دارند که ما باید آن‌ها را از هم تفکیک کنیم. اوّل، به یک معنای نکوهیده که فاصله چندانی با "ورّاجی" ندارد، و آن یعنی گفتن هر- یا همه چیز که کسی در ذهن دارد بدون هیچ قید و شرطی. این معنا، برای نمونه، در افلاطون[۱۵] دیده می‌شود که آن را یکی از صفت‌های یک قانون اساسی بد

Scanned with CamScanner

می‌داند که مطابق آن هر کسی حق دارد هم‌شهروندان دیگرش را مخاطب قرار دهد و هرچه دلش می‌خواهد به آن‌ها بگوید - حتا ابلهانه‌ترین و خطرناک‌ترین چیزها برای شهر را. این معنای نکوهیده به صورت فراوان‌تری در ادبیّات مسیحی نیز دیده می‌شود که در آن *پارِسیای* "بد" در نقطه مقابل سکوت، به عنوان یک نوع مجاهده یا پیش‌شرطی برای ذکر خدا، قرار داده می‌شود.[۱۶] پیدا است که *پارِسیا* در این معنای منفی، یعنی به مثابه یک کُنائی زبانی که تمامی حرکات دل و ذهن را منعکس می‌کند، مانعی است در برابر ذکر خدا.

بیشتر وقت‌ها، امّا، *پارِسیا* در متن‌های کلاسیک این بار منفی را ندارد، بلکه داری یک معنای مثبت است. *پارِسیازاستای* یعنی "حقیقت گفتن." امّا آیا *پارِسیاستِس* آن چیزی را می‌گوید که فکر می‌کند حقیقت است، یا آن چیزی را می‌گوید که واقعاً حقیقت است؟ به نظر من، *پارِسیاستِس* آن چیزی را می‌گوید که حقیقت است برای این‌که او **می‌داند** که آن حقیقت است؛ و **می‌داند** که آن حقیقت است برای این‌که آن واقعاً حقیقت است. *پارِسیاستِس* تنها یک شخص صادق نیست که آن‌چه را به نظرش درست می‌آید می‌گوید، بلکه نظرش حقیقت نیز هست. او آن چیزی را می‌گوید که می‌داند حقیقت است. دومین شاخص *پارِسیا*، بنابراین، آن است که همیشه در آن تطابقی کامل میان باور و حقیقت وجود دارد.

جالب خواهد بود که مفهوم یونانی *پارِسیا* را با مفهوم مدرن (دکارتی) مدرک مقایسه کنیم. زیرا که از دکارت به بعد تطابق بین باور و حقیقت از طریق نوع خاصی از تجربه‌ی ادراکی (ذهنی) به دست می‌آید. برای یونانی‌ها، امّا، مطابقت میان

Scanned with CamScanner

بـاور و حقیقت طـی یک تجربه‌ی (ذهنی) صـورت نمی‌گیرد، بلکـه در یک **کُنائی زبانی**، یعنی *پارِسـیا*، صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسـد که *پارِسـیا*، به مفهوم یونانی آن، دیگر نمی‌تواند در چارچوب دانائی‌شناسـی (اپیسـتمولوژی) مدرن ما صورت بگیرد.

باید در این‌جا یادآور شوم که من در فرهنگ باستان یونان هرگز به متنی برخورد نکرده‌ام که در آن به نظر برسد که *پارِسیاستِس* کمترین **تردیدی** داشـته باشـد که حقیقت را در اختیار دارد. و به راسـتی که همین اسـت تفاوت میان مسئله‌ی دکارتی و نگرش *پارِسـیائی*. زیرا پیش از آن‌که دکارت مدرکات روشن و تشـکیک‌ناپذیری پیدا کند، اطمینانی به آن‌که چیزی که بدان بـاور دارد، در واقع، حقیقت اسـت ندارد. ولی در مفهوم یونانی *پارِسیا*، به نظر نمی‌رسد که هیچ مسئله‌ای در مورد دستیابی به حقیقت وجود داشـته باشد زیرا توانایی داشتن چنین حقیقتی توسط برخورداری از خصائل اخلاقی معیّنی تضمین شده است: وقتی کسـی از برخی خصائل اخلاقی معین برخوردار است، آن وقت پیدا اسـت که او به حقیقت دسترسـی دارد، و بر عکس. در "بازی *پارِسـیائی*" ضرورت دارد که *پارِسیاستِس* کسی باشد که دارای خصائل اخلاقی لازم برای، یکم، تشخیص حقیقت، و، دوم، انتقال این حقیقت به دیگران هست.[۱۷]

اگر نوعی "برهان" برای خلوص *پارِسیاستِس* باشد، آن **شجاعت** او اسـت. این واقعیّت که کسی چیزی را می‌گوید که خطرناک اسـت - چیزی که متفاوت اسـت با آن‌چه باور اکثریّت است - نشـانه‌ی محکمی است از این‌که او یک *پارِسیاستِس* است. اگر ما بپرسـیم که از کجا می‌دانیم که کسـی حقیقت‌گو است، ما

Scanned with CamScanner

داریم دو سئوال را مطرح می‌کنیم. اوّل، ما از کجا می‌دانیم که شخص به خصوصی حقیقت‌گو است؛ و دوّم این‌که این *پارِسیاستِس* ادّعایی از کجا مطمئن است که آن‌چه باور او است، در واقع، حقیقت است. سئوال نخست - تشخیص کسی به عنوان *پارِسیاستِس* - سئوال بسیار مهمی بود برای جامعه یونانی-رومی، و، همان‌گونه که خواهیم دید، به صورت صریحی توسط پلوتارخ، جالینوس و سایرین مطرح شد و مورد بحث قرار گرفت. سئوال تشکیکی دوّم، ولی، یک سئوال به ویژه مدرن است که، به باور من، برای یونانی‌ها بیگانه است.

پارِسیا و خطر

تنها زمانی کسی را می‌توان گفت از *پارِسیا* استفاده می‌کند، و سزاوار مطرح شدن به عنوان *پارِسیاستِس* است، که خطر یا مخاطره‌ای او را به سبب گفتن حقیقت تهدید کند. مثلاً، از دیدگاه یونان باستان، یک آموزگار دستور زبان ممکن است حقیقت را به شاگردانش بگوید، و به راستی ممکن است هیچ تردیدی در باب این‌که آن‌چه به شاگردانش یاد می‌دهد حقیقت است نداشته باشد. امّا علیرغم این تطابق میان باور و حقیقت او یک *پارِسیاستِس* به شمار نمی‌رود. در عوض، هنگامی‌که یک فیلسوف حاکم یا جبّاری را مخاطب قرار می‌دهد و به او می‌گوید که زورگویی او آزارنده و ناخوشآیند است زیرا زورگویی با عدالت جور در نمی‌آید، آن وقت آن فیلسوف حقیقت را می‌گوید، معتقد است که حقیقت را می‌گوید، و، از آن فراتر، خود را در معرض *خطر* قرار می‌دهد (زیرا که جبّار ممکن است خشمگین شود، او را کیفر کند، تبعید کند، بکشد). و این درست وضعیت افلاطون بود با دیونیسیوُس (Dionysius)

Scanned with CamScanner

در سیراکوز (Syracuse) - که در مورد آن نکته‌های بسیار جالبی در "هفتمین نامه" افلاطون، و نیز **زندگی دیون** (Dion) پلوتارخ یافت می‌شود. من امیدوارم که این متن‌ها را بعداً مطالعه کنیم.

پس می‌بینید که *پارِسیاستِس* کسی است که مخاطره‌ای را قبول می‌کند. البته این مخاطره همیشه یک خطر جانی نیست. وقتی شما، برای نمونه، دوستی را می‌بینید که دارد کار ناصوابی انجام می‌دهد، و شما با خاطر نشان کردن آن کار ناصواب به او خود را در خطر خشمگینی او از خود قرار می‌دهید، شما دارید همچون یک *پارِسیاستِس* عمل می‌کنید. در چنین موردی، شما جان خود را به خطر نمی‌اندازید، امّا ممکن است دوست خود را با این خرده‌گیری آزرده خاطر کنید، و امکان دارد که دوستی شما به این سبب لطمه بخورد. اگر در یک مناظره سیاسی، سخنوری محبوبیّت خود را به خاطر گفتن چیزی که مخالف نظر اکثریّت است به خطر بیندازد، یا نظر او موجب وقوع یک رسوایی سیاسی بشود، او از *پارِسیا* استفاده می‌کند. *پارِسیا*، بنابراین، به شجاعت در مقابل خطر پیوند دارد: گفتن حقیقت علیرغم نوعی خطر نیاز به شجاعت دارد. و در شکل غایی خود، گفتن حقیقت در "بازی" مرگ و زندگی صورت می‌پذیرد.

درست به این دلیل که *پارِسیاستِس* می‌باید برای گفتن حقیقت با خطر روبرو شود است که سلطان یا جبّار عموماً نمی‌تواند از *پارِسیا* استفاده کند، زیرا او با هیچ خطری روبرو نیست.

زمانی که شما بازی *پارِسیائی* را قبول می‌کنید، بازی‌ای که

Scanned with CamScanner

جان شما در آن در خطر است، شما به رابطه‌ی ویژه‌ای با خود می‌رسید: شما برای گفتن حقیقت خطر مرگ را پذیرا می‌شوید بـه جای آن‌که به امنیّت جانی پنـاه ببرید و حقیقت را ناگفته بگذارید. البته، خطر مرگ از جانب "دیگری" متوجه شما است، و در نتیجـه این مسـتلزم رابطه‌ای با "دیگری" نیز هسـت. امّا *پارِسیاستِس* بیش از هرچیز برگزیننده‌ی نسبت ویژه‌ای با خود اسـت: او ترجیح می‌دهد که یک حقیقت‌گو باشـد تا موجودی زنده که با خود بی‌حقیقت است.

پارِسیا و انتقاد

اگـر در یک محاکمه‌ای، شـما مطلبی بگوئید کـه بتوان از آن علیه شـما اسـتفاده کرد، شما ممکن اسـت از *پارِسیا* استفاده نکرده باشـید، علیرغم این نکته که در آن‌چه میگوئید صداقت دارید، معتقدید که آن‌چه می‌گوئید حقیقت دارد، و شما دارید با ایـن کار خود را به خطر می‌اندازید. برای این‌که در *پارِسـیا* خطر همیشـه از این واقعیّت برمی‌خیزد که حقیقت گفته شده می‌تواند موجب آزردگی یا خشـم **طرف خطاب** بشود. *پارِسیا*، بنابرایـن، همیشـه یک "بازی" اسـت میان آن‌کـه حقیقت را می‌گوید و طرف خطابش. *پارِسیا* در این موردها می‌تواند، مثلاً، اندرزی باشد به طرف خطاب برای رفتاری خاص، یا ذکر این‌که او در آن‌چه فکر می‌کند به خطا می‌رود، یا در شیوه‌ی کردارش، و غیره. یا ممکن است که *پارِسیا* اعترافی باشد به آن‌چه گوینده خود مرتکب شـده اسـت، به شـرطی که این اعتراف به کسی باشد که برمعترف سلطه دارد، و قادر است او را به سبب کاری که کرده اسـت توبیخ یا مجازات کند. پس می‌بینید که کارکرد *پارِسیا* این نیسـت که حقیقت را به دیگری گوشزد کند، بلکه

Scanned with CamScanner

دارای کارکردی **انتقادی** است: انتقاد از مخاطب، یا خود گوینده. "این کاری است که می‌کنی، یا فکری که می‌کنی؛ امّا این کاری نیست که تو باید بکنی یا فکری نیست که تو باید داشته باشی." "این شکلی است که تو رفتار می‌کنی، ولی این شکلی است که باید رفتار بکنی." "این عملی است که من انجام داده‌ام، ولی کاری است که نمی‌باید می‌کردم." *پارِسیا* شکلی است از انتقاد، یا نسبت به دیگری یا نسبت به خود، امّا همیشه در موقعیّتی که در آن گوینده، یا اعتراف کننده نسبت به مخاطب در وضعیّت پائین‌تری قرار دارد. *پارِسیاستِس* همیشه از کسی که با او صحبت می‌کند ضعیف‌تر است. *پارِسیا* چیزی است که به اصطلاح از "فرودست" می‌آید، و خطاب آن به "فرادست" است. برای همین است که یک یونانی باستان نمی‌گفت که آموزگار یا پدری که کودکی را توبیخ می‌کند دارد از *پارِسیا* استفاده می‌کند. امّا وقتی فیلسوفی از جبّاری انتقاد می‌کند، یا شهروندی از اکثریت، یا شاگردی از معلمش، آن وقت ممکن است که چنین گوینده‌ای دارد از *پارِسیا* استفاده می‌کند.

امّا این بدان معنی نیست که هر کسی می‌تواند از *پارِسیا* استفاده کند. زیرا گرچه متنی در اوریپید هست که در آن خدمتکاری از *پارِسیا* استفاده می‌کند،[۱۸] اغلب اوقات لازمه‌ی استفاده از *پارِسیا* آن است که *پارِسیاستِس* تبار خود را بشناسد، و جایگاه خود را؛ به عبارت دیگر، او می‌باید یک شهروند مذکّر باشد تا بتواند به عنوان یک *پارِسیاستِس* حقیقت را بگوید. در حقیقت، کسی که از حق *پارِسیا* محروم شده است از آن‌جا که نه می‌تواند در زندگی سیاسی شهر شرکت کند، و نه حق دارد که در "بازی *پارِسیا*" بازی کند، در همان وضعیتی قرار داده

شـــده است که یک برده. در "*پارسیای* دموکراتیک" - آن‌جا که کسی انجمن شهر، اِکلسیا (ekklesia)، را مخاطب قرار می‌دهد - گوینده باید که شـــهروند باشـــد؛ در حقیقـــت او باید یکی از **بهترین** شـــهروندان باشـــد، یعنی دارای آن خصائل مشـــخص فردی، اخلاقی و اجتماعی باشد که امتیاز این نوع سخن گفتن را به او می‌بخشد.

معهذا، *پارِسیاســـتِس* این امتیاز خود را به خطر می‌اندازد وقتی که حقیقتی را فاش می‌کند که برای اکثریت تهدیدآمیز است. برای این‌که همگان به خوبی از این موقعیّت حقوقی آگاه بودند که در آن رهبران آتنی به تبعید فرســـتاده می‌شـــدند به خاطر آن‌که نظری را مطرح می‌کردند که اکثریّت با آن مخالف بودند، یا انجمـــن فکر می‌کرد که نفوذ زیاد برخـــی از رهبران موجب تحدید آزادی انجمن می‌شـــود. و بدین‌گونه بود که انجمن، به ایـــن شـــیوه، در مقابل حقیقت "محفـــوظ" می‌ماند. پس چنین اســـت پس‌زمینه نهادی "*پارِسیای* دموکراتیک" - که می‌بایدآن را از "*پارِســـیای* سلطنتی" که در آن مشـــاوری به شهریار اندرز صادقانه و درست می‌دهد تفکیک کرد.

پارِسیا و تکلیف

آخرین مشخصه‌ی *پارســـیا* این است: در *پارِسیا* گفتن حقیقت **تکلیف** به شـــمار می‌آید. سخن‌گویی که حقیقت را به کسانی می‌گوید که نمی‌توانند آن را بپذیرند، برای نمونه، و ممکن است برای همین به تبعید محکوم شـــود، یا به شکلی مجازات گردد، **مختار** اســـت که سکوت اختیار کند. هیچ‌کس او را تحت فشار نگذاشته است که حرف بزند، ولی خود او حس می‌کند که این

Scanned with CamScanner

تکلیف او است که سخن بگوید. از طرف دیگر، زمانی که کسی را وادار می‌کنند که حقیقت را بگوید (مثلاً تحت فشار یا زیر شکنجه)، آن وقت آن‌چه او برزبان می‌آورد یک گفت *پارِسیائی* نیست. بزهکاری که دادستان او را وامی‌دارد تا به جنایت خود اقرار کند از *پارِسیا* استفاده نمی‌کند. امّا اگر او داوطلبانه به جنایت خود به سبب نوعی تکلیف اخلاقی اقرار کند، آن وقت او مجری یک کنش *پارِسیائی* است. انتقاد از یک دوست، یا یک شهریار، یک کنش *پارِسیائی* است تا حدی که این انتقاد ناشی است از تکلیف کمک به دوستی که عیب خود را نمی‌بیند، یا تا آن‌جا که این انتقاد ناشی است از تکلیف شخص نسبت به شهر با کمک کردن به سلطان تا شهریار بهتری بشود. *پارِسیا*، بنابراین، به اختیار و تکلیف ربط دارد.

خلاصه‌ی آن‌چه گفتیم این است که *پارِسیا* نوعی کنائی زبانی است که در آن گوینده نسبت ویژه‌ای دارد با حقیقت از طریق رک‌گوئی، نسبت ویژه‌ای دارد با حیات خود از طریق خطر، نسبت ویژه‌ای دارد با خود یا دیگران از طریق انتقاد (انتقاد از خود یا از دیگری)، و نسبت ویژه‌ای دارد با ناموس اخلاقی از طریق اختیار و تکلیف. دقیق‌تر، *پارِسیا* فعّالیتی است زبانی که در آن گوینده رابطه‌ی خاص خود با حقیقت را بیان می‌کند، و جان خود را به خاطر تلقّی از حقیقت‌گویی به مثابه تکلیفی برای کمک به دیگران (و نیز خویشتن) به خطر می‌افکند. در *پارِسیا*، گوینده آزادی خود را به کار می‌گیرد و رک‌گویی را به جای ترغیب، حقیقت را به جای کذب یا سکوت، خطر مرگ را به جای حیات و امنیّت، انتقاد را به جای چاپلوسی، و تکلیف اخلاقی را به جای منافع شخصی یا بی‌عاری اخلاقی برمی‌گزیند. پس این است، به طور اعم، معنای مثبت واژه

پارِسیا در اغلب متن‌های یونانی که در آن‌ها از سده پنجم پیش تا سده پنجم پس از میلاد دیده می‌شود.

تحوّل واژه

کاری که من قصد دارم در این سمینار انجام دهم مطالعه و تجزیه و تحلیل همه ابعاد و وجوه *پارِسیا* نیست، بلکه می‌خواهم نشان بدهم، و تأکید بکنم، بر تحوّل برخی از جنبه‌های بازی *پارِسیائی* در فرهنگ باستان (از سده پنجم پیش از میلاد) تا ابتدای مسیحیّت. و فکر می‌کنم که می‌شود این تحوّل را از سه منظر انجام داد.

۱. پارسیا و سخن‌شناسی [رتوریک]

اولین آن‌ها مربوط می‌شود به نسبت میان *پارِسیا* و سخن‌شناسی - نسبتی که در اوریپید مشکل‌زده است. در سنّت سقراطی-افلاطونی، *پارِسیا* و سخن‌شناسی در تقابل شدیدی قرار دارند؛ و این تقابل، برای نمونه، خیلی واضح در **گورگیاس** (*Gorgias*)، که در آن واژه *پارِسیا* دیده می‌شود به چشم می‌خورد.[۱۹] کلام ممتد و طولانی یک ترفند سخن‌ورزانه یا سوفسطایی است، در حالی که دیالوگ، از طریق پرسش و پاسخ، شکل بارز سخن *پارِسیائی* است؛ به عبارت دیگر، دیالوگ فن عمده‌ای است برای پیش بردن بازی *پارِسیائی*.

تقابل *پارِسیا* و سخن‌شناسی در **فائدروس** (*Phaedrus*) نیز جریان دارد - که در آن، همان‌گونه که می‌دانید، مسئله اصلی تقابل میان گفتن و نوشتن نیست، بلکه دغدغه تفکیک نطقی

Scanned with CamScanner

است که حقیقت را می‌گوید از نطقی که گنجایش گفتن حقیقت را ندارد. این تقابل میان *پارِسیا* و سخن‌شناسی، که چنین در سده چهارم پیش از میلاد در سرتاسر نوشته‌های افلاطون قاطعانه است، تا قرن‌ها در سنّت فلسفی ادامه می‌یابد. برای نمونه، در سنِکا (Seneca) می‌توان این عقیده را دید که مکالمه‌های شخصیِ از آن‌جا که در آن‌ها می‌توان لزوم کاربست صناعات سخن‌ورزانه و آرایش‌های زبانی را کنار گذاشت، بهترین محمل‌اند برای حقیقت‌گویی و رک‌گوئی. و حتی در طی سده دوّم میلادی تقابل فرهنگی میان سخن‌شناسی و فلسفه هنوز بسیار واضح و مهم است.

معهذا می‌توان نشانه‌هایی هم از جذب *پارِسیا* در حوزه سخن‌ورزی در کارهای سخن‌شناسان اوائل دوره امپراطوری [رم] دید. برای نمونه، کوئینتیلیان (Quintillian) در **بنیان‌های زبان‌آوری** (*Institutio Oratoria*) (کتاب دهم، فصل دوّم)[۲۰] شرح می‌دهد که شگردهای زبان‌آورانه را چگونه می‌توان مشخصاً برای تشدید احساسات شنوندگان به کار بست؛ و چنین صناعات کلامی را عاطفه‌انگیزی (*exclamatio*) می‌نامد. در ارتباط با این عاطفه‌انگیزنده‌ها، کوئینتیلیان یادآور می‌شود، که نوعی هم عاطفه‌انگیزی طبیعی هست که "وانمودی و تصنّعی" نیست. این نوع عاطفه‌انگیزی را وی "سخن آزاد" [*libra oratione*] می‌نامد، و می‌گوید این همان چیزی است که کورنیفیسیوُس (Cornificius) آن را "مُجاز" [*licentia*] و یونانیان "*پارِسیا*" می‌خواندند. *پارِسیا* به این حساب نوعی شگرد ادبی است در میان شگردهای سخن‌شناختی دیگر، امّا با این ویژگی: که آن اصلاً هیچ شگردی نیست زیرا که کاملاً طبیعی است. *پارِسیا* صفر درجه‌ی آن شگردهای سخن‌شناختی است که کارکردشان

Scanned with CamScanner

شدت‌بخشیدن به احساسات شنوندگان است.

۲. پارِسیا و سیاست

جنبه مهم دوّم تحول *پارِسیا* مربوط می‌شود به حوزه سیاسی.[۲۱] چنان‌که در نمایشنامه‌های اوریپید، و نیز متن‌های سده چهارم پیش از میلاد، دیده می‌شود *پارِسیا* یکی از صفت‌های ذاتی دموکراسی آتنی است. البته، ما هنوز نقش *پارِسیا* را در قانون اساسی آتن بررسی نکرده‌ایم. ولی می‌توانیم به صورت بسیار کلّی بگوئیم که *پارِسیا* هم رهنمودی بود برای دموکراسی و هم نگرشی بود شخصی و اخلاقی که منش شهروند خوب را تشکیل می‌داد. دموکراسی آتن به شکل صریحی به عنوان یک مدینه سیاسی (*politeia*) تعریف شده بود که در آن مردم از *دموکراتیا* [*demokratia*]، *ایزگوریا* [*isegoria*] (حق برابری سخن)، *ایزونومیا* [*isonomia*] (شرکت برابر همه شهروندان در اِعمال قدرت)، و *پارِسیا* برخوردار بودند. *پارِسیا*، که از ملزومات سخن گفتن در برابر عموم بود، هم میان شهروندان به مثابه افراد، و هم در میان شهروندان متشکل در هیأت انجمن، صورت می‌پذیرد. به علاوه، *اگورا* (*agora*) [انجمن‌گاه] جایی است که در آن *پارِسیا* به منصه ظهور می‌رسد.

در دوران یونان‌مآبی [Hellenistic] این معنای سیاسی با برآمدن پادشاهی‌های یونانی تغییر می‌یابد. اکنون *پارِسیا* امری می‌شود متمرکز بر رابطه‌ی میان شهریار و مشاوران او، یا درباریان. در ساختار شهریاریِ زمامداری، وظیفه‌ی مشاور این است که از *پارِسیا* برای کمک به شهریار برای گرفتن تصمیم‌های بهتر، و جلوگیری از وی برای سوء استفاده از

Scanned with CamScanner

قدرتش بهره بگیرد. *پارِسیا* هم برای شهریار و هم برای مردم تحت حکومت او، هم ضروری و هم مفید است. حاکم خود *پارِسیاستِس* نیست، امّا مشخصه‌ی یک حکمران خوب استعداد او است در بازی *پارِسیائی*. بنابراین، یک پادشاه خوب هرآن‌چه را که یک *پارِسیاستِس* درست به او می‌گوید می‌پذیرد، حتی اگر برای او ناخوشایند باشد که به انتقاد از تصمیم‌های خویش گوش کند. پادشاه وقتی خود را یک جبّار معرفی می‌کند که اندرزدهندگان صادق خود را نادیده می‌انگارد، یا این‌که آنان را به خاطر آن‌چه گفته‌اند، مجازات می‌کند. تصویری که اغلب تاریخ‌نگاران یونانی از حکمران به دست می‌دهند شیوه‌ی برخورد وی را به مشاورانش در نظر می‌گیرد، چنان‌که گویی چنین رفتاری سنجه‌ی گنجایش او برای شنیدن سخنان *پارِسیاستِس* است.

افزون بر این‌ها، دسته سوّمی از بازیگران در بازی سلطنتی *پارِسیا* وجود دارند، یعنی همان اکثریّت خاموش: مردم به طور کلّی، که در گفت و گوی میان پادشاه و مشاوران او حضور ندارند، امّا راجع به آنان، و به نمایندگی از آنان، است که مشاور نصایح خود را به شهریار عرضه می‌کند.

مکانی که در آن *پارِسیا* در چارچوب حکومت سلطنتی اعمال می‌شود دربار پادشاه است، و دیگر نه *اگورا*.

۳. پارسیا و فلسفه

دست آخر تحوّل *پارِسیا* را می‌توان از طریق نسبت آن به حوزه فلسفه - به عنوان هنر زندگی (*techne tou biou*)- دنبال

Scanned with CamScanner

کرد.

سقراط، در نوشته‌های افلاطون، در نقش یک *پارِسیاستِس* ظاهر می‌شود. گرچه واژه‌ی *پارِسیا* چندین بار در آثار افلاطون به چشم می‌خورد، او هرگز واژه‌ی *پارِسیاستِس* را به کار نمی‌برد - واژه‌ای که دیرتر از آن در میان واژگان یونانی پیدا می‌شود. ولی با این وجود نقش سقراط نقش نمونه‌وار یک *پارِسیاستِس* است، زیرا وی دائماً جلوی آتنی‌ها را در کوی و برزن می‌گیرد، و بدان‌گونه که **دفاعیّه**[۳۲] یادآور می‌شود، حقیقت را به آنان گوشزد می‌کند، و از آنان می‌طلبد که مراقب خرد، حقیقت، و اِکمال روان خود باشند. و در **آلسیبیادس اکبر** (*Alcibiades Major*)، نیز، سقراط نقش یک *پارِسیاستِس* را در دیالوگ بر عهده می‌گیرد. زیرا در حالی که دوستان و عاشقان السیبیادس برای برخورداری از لطف و عنایت او تمجید و تملّق او را می‌گویند، سقراط خطر برانگیختن خشم السیبیادس را برخود می‌خرد و او را به سمت این عقیده هدایت می‌کند: که پیش از این‌که السیبیادس بتواند به هدفی که فراروی خویش قرار داده است برسد - یعنی، سرآمد آتنی‌ها شدن و بر آتن حکم راندن، و از پادشاه ایرانی‌ها مقتدرتر شدن، پیش از این‌که بتواند از آتن مراقبت کند - می‌باید یاد بگیرد که چگونه نخست از نفس خود مراقبت کند. *پارِسیای* فلسفی، به این ترتیب، به مضمون مراقبت از نفس (*epimeleia heautou*)[۳۳] پیوسته است.

وقتی به زمان اپیکوری‌ها می‌رسیم، پیوند میان *پارِسیا* و مراقبت از نفس به جایی رسیده است که *پارِسیا* خود دیگر صناعتی (*techne*) از هدایت معنوی به شمار می‌رود برای "تربیت نفس." برای نمونه، فیلودِموُس (Philodemus) [حدود ۱۳۵-۱۱۰ پیش از میلاد] (که، در کنار لوکرتیوس (Lucretius) [حدود

Scanned with CamScanner

۹۹-۵۵ پیش از میلاد]، یکی از مهم‌ترین نویسندگان اپیکوری در سده‌ی اوّل پیش از میلاد بود)، کتابی نوشته است در **باب *پارِسیا*** [Περί παρρησίας][۳۴] که موضوع آن آدابی است که برای تعلیم و تعاون در جماعت‌های اپیکوری مفید هستند. ما پاره‌ای ازآداب *پارِسیائی* را، به صورتی که، برای مثال، در فلسفه‌ی رواقی اپیکتتوس (Epictetus)، سِنِکا (Seneca)، و دیگران، بالیده‌اند بررسی خواهیم کرد.

Scanned with CamScanner

۲
پارِسیا در تراژدی‌های اوریپید[۲۵]

Παρρησία

قصد دارم که امروز بررسی نخستین بروز واژه‌ی *پارِسیا* در ادبیّات یونانی را شروع کنم. به طور مشخص، می‌خواهم بپردازم به استفاده از این واژه در شش تراژدی اوریپید: **زنان فینیقی** (*Phoenician Women*)؛ **هیپولیتوس** (*Hippolytus*)؛ **کاهنه‌های باکوس** (*Bacchae*)؛ **الکترا** (*Electra*)؛ **آیون** (*Ion*)؛ و **اورستس** (*Orestes*).

در چهار نمایش نخست، *پارِسیا* نه موضوع و نه بن‌مایه‌ای است عمده؛ امّا واژه خود در متنی دقیق دیده می‌شود که به فهم ما از آن کمک می‌کند. امّا در دو نمایشنامه آخری - **آیون** و **اورستس** - *پارِسیا* نقش بسیار مهمّی ایفا می‌کند. در حقیقت، به نظر من **آیون** سراپا وقف مسئله *پارِسیا* شده است زیرا که در پی این پرسش است: که چه کسی حق، تکلیف و شجاعت گفتن حقیقت را دارد؟ این مسئله‌ی *پارِسیائی* در **آیون** در چارچوب ارتباط میان خدایان و انسان‌ها مطرح شده است. در **اورستس** - که ده سال بعد نوشته شده است، و درنتیجه یکی از آخرین نمایشنامه‌های اوریپید است - نقش *پارِسیا* به این اندازه مهم نیست. معذلک این نمایشنامه حاوی یک صحنه‌ی *پارِسیائی* است که از آن‌جا که به موضوعات سیاسی‌ای مربوط می‌شود که آتنی‌ها در آن زمان مطرح می‌کردند پرداختن به آن بی‌مناسبت نیست. در این‌جا، در این صحنه‌ی *پارِسیائی*، گذاری وجود دارد در مسئله‌ی *پارِسیا* که در متن نهادهای انسانی اتفاق می‌افتد. به طور مشخص، *پارِسیا* هم به عنوان یک موضوع سیاسی و هم یک موضوع فلسفی دیده می‌شود.

بنابراین امروز من خواهم کوشید تا نکته‌هایی را مطرح کنم پیرامون بروز *پارِسیا* در چهار نمایشنامه‌ی اوّل که از آن‌ها نام

Scanned with CamScanner

برده شـــد به انگیزه روشـــن‌تر ســـاختن معنای این واژه. پس از آن هم کوششـــی خواهم کرد برای تفســـیر **آیون** در وجه کلّی آن به مثابه یک نمایش *پارِســـیائی* اساســـی که در آن انسان‌ها نقش حقیقت‌گو را بر دوش می‌گیرند - نقشی که خدایان دیگر توانایی تقبّل آن را ندارند.

زنان فینیقی [حدود ۴۱۱-۴۰۹ پیش از میلاد.]

نخســـت **زنان فینیقی** را در نظر بگیریـــد. مضمون اصلی این نمایش نزاع میان دو پسر اودیپ است: اِتئوکلس (Eteocles) و پولینیسس (Polyneices).

به یاد آورید که پس از ســـقوط اودیپ، اتئوکلس و پولینیسس، برای پرهیز از نفرین پدرشـــان که آنان میراث خود را "با پولاد تیز شـــده" تقســـیم کنند، با هم پیمان می‌بندند که به صورت تناوبی، یعنی یک ســـال در میان، بر تبس (Thebes) حکومت کنند، و این کار با اتئوکلس که برادر بزرگتر اســـت آغاز شـــود. امّا اتئوکلس پس از پایان ســـال اوّل حکومتش حاضر نمی‌شود کـــه تاج شـــهریاری را تحویل دهـــد و حکومت را بـــه برادرش پولینیســـس تفویض کند. به ایـــن ترتیب اتئوکلـــس نمودگار جبّاریّـــت اســـت، و پولینیســـس - که در تبعید به ســـر می‌برد - نمـــودگار رژیم دموکراتیک. پولینیســـس برای این‌که ســـهم پدری خود را ازدیهیم پادشـــاهی بگیرد با لشـــکری از آرگیوها (Argives) باز می‌گردد تا اتئوکلس را براندازد، و شهر تبس را در محاصـــره می‌گیرد. به امید پرهیز از چنین نزاعی اســـت که یوکاســـتا (Jocasta)- مادر اتئوکلس و پولینیســـس، و همسر و مادر اودیپ - دو پسرش را راضی می‌کند که باهم دیدار کنند.

Scanned with CamScanner

زمانی که پولینیسس برای ملاقات وارد می‌شود، یوکاستا از پولینیسس جویای حال و روزگار، و رنج و تعب، او هنگام تبعید از تبس می‌شود. می‌پرسد: "آیا به راستی در تبعید بودن دشوار است؟" و پولینیسس پاسخ می‌دهد: "بدتر از هرچیز است." و وقتی یوکاستا جویا می‌شود که چرا تبعید این‌قدر سخت است، پولینیسس جواب می‌دهد برای این‌که شخص از حق *پارِسیا* برخوردار نیست:

یوکاستا: بیش از هرچیز مشتاقم بدانم: که چگونه است زندگانی یک تبعیدی؟ آیا رنجی است گران؟

پولینیسس: گران‌ترین؛ تلخ‌تر در عمل، تا در حکایت.

یوکاستا: تلخ‌تر به چه معنا؟ چه چیزی بیش از هرچیز دل یک تبعیدی را خونین می‌کند؟

پولینیسس: از همه تلخ‌تر این است: حق آزادی بیان [*پارِسیا*] برایش وجود ندارد.[۲۶]

یوکاستا: این زندگانی یک برده است - که حق ندارد آن‌چه را در ذهن دارد بگوید.

پولینیسس: چاره‌ای نمی‌ماند جز تحمل بلاهت آنان که حکومت می‌کنند.

یوکاستا: پیوستن به ابلهان در بلاهتشان - انسان را به تهوّع می‌اندازد.

پولینیسس: انسان یاد می‌گیرد که کم درد سرتر آن است که طبیعت را انکار کند، و بردگی پیشه سازد.[۲۷]

Scanned with CamScanner

همان‌گونه که از چند سطر بالا می‌بینید، *پارِسیا*، پیش از هرچیز، به جایگاه اجتماعی شخص نسبت داده شده است. زیرا اگر شما یک شهروند در شهر نیستید، اگر شما تبعیدی هستید، آن‌وقت نمی‌توانید از *پارِسیا* استفاده کنید. این کاملاً واضح است. امّا یک چیز دیگر هم به صورت ضمنی مطرح است، و آن این است که اگر شما حق آزادی بیان ندارید، آن وقت فاقد هر نوع توانایی برای اِعمال قدرت هستید، و بنابراین در همان وضعیتی قرار دارید که یک برده. علاوه بر آن: اگر این شهروندان نتوانند از *پارِسیا* استفاده کنند، آن‌ها نمی‌توانند در برابر قدرت حاکم ایستادگی کنند. و بدون حق انتقاد، قدرتی که توسط حکمران اِعمال می‌شود قدرتی خواهد بدون هیچ محدودیّتی. این قدرتِ بدون محدودیت همان چیزی است که یوکاستا آن را "پیوستن به ابلهان در بلاهتشان" نام‌گذاری می‌کند. این برای آن است که قدرت بدون محدودیّت ربط مستقیم دارد با جنون. مردی که صاحب قدرت است فقط تا آن‌جا عاقل است که کسی وجود دارد که می‌تواند از *پارِسیا* برای انتقاد از او استفاده کند، و در نتیجه مرزی بر قدرت، بر فرمانروایی او، بگذارد.

Telegram @ett_book

هیپولیتوس [۴۲۸ پیش از میلاد]

دومین بندی که می‌خواهم از اوریپید نقل کنم از **هیپولیتوس** است. همان‌طور که می‌دانید، این نمایش در مورد عشق فائدرا (Phaedra) است به **هیپولیتوس**. و بندی که مربوط به *پارِسیا* می‌شود درست بعد از اعتراف فائدرا می‌آید: زمانی که فائدرا، در اوائل نمایش، به عشق خود به هیپولیتوس پیش پرستارش اعتراف می‌کند (البته بی آن‌که نام او را بر زبان بیاورد). امّا واژه *پارِسیا* به این اعتراف ربط ندارد، بلکه در باره‌ی چیزی است

Scanned with CamScanner

بسیار متفاوت. برای این‌که درست پس از این‌که فائدرا به عشق خود اعتراف می‌کند، از آن زنان نجیب‌زاده و اصل و نسب‌دار از خاندان‌های فرمانفرمایان یاد می‌کند که به خاطر ارتکاب زنا با مردان دیگر بر خانواده‌ی خود، بر شوهر و فرزندانشان، ننگ وارد کردند. و فائدرا می‌گوید که او نمی‌خواهد مرتکب چنین عملی شود زیرا می‌خواهد پسرانش در آتن زندگی کنند، سربلند از مادرشان، و از *پارِسیا* استفاده کنند. و ادّعا می‌کند که اگر مردی از لکه ننگی در خانواده خود خبردار شود، تبدیل به یک برده می‌شود:

> **فائدرا:** هرگز کسی مرا به عنوان زنی که برای شوهر و فرزندانش ننگ به بار آورده است نخواهد شناخت. من می‌خواهم که دو پسرم به آتنِ شکوهمند بازگردند و در آن زندگی کنند، سرهایشان را بالا بگیرند، و سرفراز از نام مادرشان، آن‌چه را در ذهن دارند مانند آزادمردان بر زبان آورند [*پارِسیا*].[۲۸] تنها یک چیز می‌تواند دلاورترین مردان را برده کند: خبریافتن از عمل ننگین یکی از والدینش.[۲۹]

در این متن نیز، ما یک بار دیگر شاهد ربط میان *پارِسیا* و بردگی هستیم. زیرا اگر شما نمی‌توانید به خاطر آگاهی از ننگی در خانواده‌تان آزادانه سخن بگوئید، آن‌وقت شما به بردگی کشانده شده‌اید. همچنین، به نظر نمی‌رسد که شهروندی به خودی خود برای کسب و تضمین اِعمال آزادی بیان کافی باشد. سرفرازی، نامی نیک برای خود و خانواده نیز، پیش از آن‌که کسی بتواند آزادانه اهالی شهری را مورد خطاب قرار

Scanned with CamScanner

دهد، لازم است. *پارسیا*، بنابراین، هم نیازمند شرایط اخلاقی است و هم شرایط اجتماعی، که از اصل نیک و شهرت خوب سرچشمه می‌گیرند.

کاهنه‌های باکوس [حدود ۴۰۷-۴۰۶ پیش از میلاد]

در **کاهنه‌های باکوس** [کاهنه‌های ایزد شادخواری] یک بند بسیار کوتاه وجود دارد، یک لحظه‌ی گذار، که این واژه در آن دیده می‌شود. یکی از خدمتگزاران پنتئوُس (Pentheus) - یک شبان [βοσκός] و پیک [γγελιά] نزد پادشاه - آمده است تا در باره گیجی و اغتشاشی که مائنادها (Maenads) در میان مردم به راه انداخته‌اند، و کارهای حیرت‌آوری که مرتکب می‌شوند، گزارش دهد. امّا، همان‌طور که می‌دانید، بنا به یک سنت دیرینه، پیام‌گزارانی که خبر خوش می‌آورند برای خبر خوبی که آورده‌اند پاداش می‌گیرند، و کسانی که خبر بد می‌آورند مورد مجازات واقع می‌شوند. بنابراین رعیّت پادشاه بسیار از دادن خبر ناخوش به پنتئوُس اکراه دارد. پس از پادشاه می‌پرسد که آیا اجازه دارد که از *پارسیا* استفاده کند و هرآن‌چه را می‌داند بازگو کند، زیرا که از خشم پادشاه می‌ترسد. و پنتئوُس قول می‌دهد که برای او هیچ دردسری پیش نیاید اگر حقیقت را بگوید:

> **شبان:** من کاهنه‌های مقدس را دیدم که، مانند یک دسته نیزه‌ی پرّان، برهنه‌تن، سرآسیمه، از دروازه شهر بیرون می‌جهیدند. من با این انگیزه این‌جا آمده‌ام تا به شما، سرور من، و به اهالی شهر درباره‌ی کارهای عجیب و هولناک - کارهایی

Scanned with CamScanner

بیرون از بـــاور - آنان گزارش دهم. امّا می‌خواهم نخست بدانم که آیا اجازه دارم که درباره‌ی آن‌چه آن‌جا می‌گذرد آزادانه سخن بگویم [*پارِسیا*]،[۳۰] یا بهتر اســت که برخی از حرف‌ها را نگفته بگذارم. من، ســرور من، از تندی شــما، خشــم شــما، و جبروت همایونی شما، واهمه دارم.

پنتئوُس: از ســوی من هراســی نداشــته باش. آن‌چــه را بایــد بگویی بگو؛ خشــم نبایــد برای ســوختن بی‌گناهــان شــعله‌ور شــود. هرچــه داســتان‌هایی که دربــاره‌ی آئین‌های باکوســی می‌گویی منزجرکننده‌تر باشــند، به همان نسبت مکافاتی که من بر مردی وارد می‌کنم که زنان ما را فریفته‌ی این راه‌های پلید کرده است سخت‌تر خواهد شد.[۳۱]

این سطرها جالب‌اند، برای این‌که نمونه‌ای را نشان می‌دهند که در آن *پارِسیاستِس*، کسی که حقیقت را می‌گوید، مردی نیست کاملاً آزاد، بلکه یکی از خدمتگزاران پادشــاه است - مردی که نمی‌تواند از *پارِسیا* استفاده کند مگر این‌که پادشاه به آن اندازه خردمند باشــد که با او وارد بازی پارِســیائی بشود و به او اجازه بدهد که آزادانه ســخن بگوید. زیرا اگر پادشــاه خویشــتن‌دار نباشد، اگر احساســاتش بر او غلبه کنند و او بر پیام‌گزار خشم بگیرد، آن‌وقت او حقیقت را نخواهد شنید، و شهریار بدی برای شــهر خواهد بود. امّا، پنتئوُس، به عنوان یک پادشاه خردمند، چیــزی را به خدمتگزارش می‌دهد که مــا می‌توانیم آن را یک "پیمان *پارِسیائی*" بخوانیم.

Scanned with CamScanner

"*پیمان پارِسیائی*" - که در زندگی سیاسی حکمرانان در جهان یونانی-رومی نسبتاً اهمیّت یافت - شامل نکته‌های زیر است. حکمران، آن‌که دارای قدرت است ولی فاقد حقیقت، کسی را مخاطب قرار می‌دهد که دارای حقیقت است ولی فاقد قدرت، و به او می‌گوید: اگر حقیقت را به من بگوئی، هرچه که این حقیقت از کار دربیاید، کیفر نخواهی دید؛ و آن‌ها که در هر نوع بی‌عدالتی دست داشته‌اند مجازات خواهند شد، امّا نه آنانی که حقیقت را درباره‌ی این بی‌عدالتی‌ها بیان می‌کنند. این مقوله‌ی "*پیمان پارِسیائی*" با *پارِسیا* به عنوان امتیازی که به بهترین و راست‌گوترین شهروندان شهری داده می‌شد همراه شد. البتّه، پیمان *پارِسیائی* میان پنتئوُس و خدمتگزارش یک تعهّد اخلاقی صِرف است زیرا که فاقد هرگونه پایه‌ی نهادین است. به عنوانِ خدمتگزار پادشاه، خدمتگزار همچنان آسیب‌پذیر است، و هنوز با گفتن حقیقت خود را به خطر می‌اندازد. امّا، گرچه او دلیر است، امّا بی‌باک نیست، و نسبت به پیامدهای آن‌چه می‌گوید احتیاط می‌ورزد. غرض از این "پیمان" محدود کردن خطری است که او با گفتن حقیقت متحمّل می‌شود.

الکترا [۴۱۵ پیش از میلاد]

در **الکترا** واژه‌ی *پارِسیا* طی رویارویی الکترا با مادرش، کلیتمنِسترا (Clytemnestra)، به کار برده می‌شود. لازم نمی‌بینم که این داستان معروف را برای شما یادآوری کنم، فقط باید این را بگویم که قبل از آن لحظه در نمایش که این واژه دیده می‌شود، اورستس (Orestes) تازه‌جبّار آئگیستوُس (Aegisthus) - عاشق و شریک جرم کلیتمنِسترا در قتل

Scanned with CamScanner

آگاممنون (Agamemnon) (شوهر کلیتمنسترا و پدر اورستس و الکترا) - را کشته است. امّا درست پیش از این‌که کلیتمنِسترا وارد صحنه بشود، اورستس خود و جسد آئگیستوُس را پنهان می‌کند. بنابراین وقتی کلیتمنِسترا وارد می‌شود خبر ندارد که چه اتفاقی افتاده است، یعنی نمی‌داند که آئگیستوُس تازه به به قتل رسیده است. و ورود او بسیار زیبا و باطمأنینه است، برای این‌که او سوار یک ارابه‌ی همایونی است، و توسط گروهی از زیباترین دوشیزگان اسیر تروائی، همگی آنان اکنون کنیز، احاطه شده است. و الکترا، که وقتی مادرش وارد می‌شود آن‌جا است، نیز مثل یک کنیز رفتار می‌کند برای این‌که این واقعیّت را پنهان کند که هنگام گرفتن انتقام خون پدرش فرارسیده است. او، به علاوه، آن‌جا است تا به کلیتمنِسترا اهانت کند، و او را با جنایتی که کرده است روبرو کند. این صحنه‌ی دراماتیک به مشاجره‌ای میان این دو می‌انجامد. مباحثه‌ای آغاز می‌شود، و ما تماشاگر دو گفتار موازی هستیم، هر دو به یک اندازه طولانی (چهل سطر)، اوّلی توسط کلیتمنِسترا، و دوّمی توسط الکترا.

گفتار کلیتمنِسترا با واژه‌ی "λέξω δέ" (ʻمن می‌گویمʼ) [۱۰۱۳ . ۱] شروع می‌شود. و او شروع می‌کند به گفتن حقیقت، و اعتراف به این‌که آگاممنون را به کیفر قربانی کردن دخترش، ایفیگنیا (Iphigeneia)، به قتل رسانده است. بعد از این گفتار، الکترا با گفتن عبارت قرینه‌ی "λέγοιμ' ἄν"- (پس من می‌گویمʼ [۱۰۶۰ . ۱] - آغاز به پاسخ می‌کند. علیرغم این تقارن، امّا، تفاوت آشکاری میان دو گفتار وجود دارد. زیرا که کلیتمنِسترا در پایان گفتارش الکترا را مستقیماً مخاطب قرار می‌دهد و به او می‌گوید: *از پارسیای خود استفاده کن و نشان*

Scanned with CamScanner

بده که من در کشتن پدرت به خطا رفته‌ام":

کلیتمنسترا: ... من او را کشتم. من از تنها راهی که پیش رویم بود بهره گرفتم - پناه بردن به دشمنانش برای یاری. خب، چه کار می‌توانستم کرد؟ هیچ‌کدام از دوستان پدرت به من برای کشتن او کمک نمی‌کردند. پس اگر اصرار داری که جواب مرا بدهی؛ آزادانه سخن بگو [*پارسیا*]؛[۳۲] نشان بده که کشتن پدرت کاری ناشایست بود.[۳۳]

و بعد از آن‌که دسته همخوانان حرفش را می‌زند، الکترا جواب می‌دهد، "آخرین واژه‌هایت از یادت نرود، مادر: تو به من اجازه *پارسیا* در برابر خود دادی":

الکترا: مادر، یادت باشد که هم اکنون چه گفتی. به من قول دادی که من می‌توانم آزادانه، و بدون واهمه [*پارسیا*][۳۴] آن‌چه را در دل دارم بگویم.[۳۵]

و کلیتمنسترا پاسخ می‌دهد: "این را گفتم، دخترم، و پشت حرفم هم ایستاده‌ام" [۱۰۵۷ . ۱]. امّا الکترا همچنان نگران و محتاط است، برای این‌که مطمئن نیست که آیا مادرش پس از شنیدن حرف‌هایش او را مجازات نکند:

الکترا: آیا منظورت آن است که نخست به حرف‌هایم گوش می‌دهی، و پس از آن تلافی می‌کنی؟

Scanned with CamScanner

کلیتمنِســترا: نه، نه؛ تــو آزادی که هرچه دلت می‌خواهد بگوئی.
الکتــرا: پس حرف دلم را خواهــم زد. از این‌جا شروع می‌کنم که...[۳۶]

و الکتــرا آزادنه حرفش را می‌زند، و مــادرش را برای کاری که کرده است مقصّر می‌شناسد.

یک جنبــه‌ی تقارنی دیگر هم میان ایــن دو گفتار وجود دارد که مربوط می‌شــود بــه تفاوت میان جایــگاه دو گوینده. و آن این اســت که کلیتمنِسترا شهبانو است، و برای دفاع از کشتن آگاممنون نه به *پارِســیا* نیاز دارد و نه از آن اســتفاده می‌کند. امّا الکترا - که در وضعیّت یک برده قرار گرفته است، که نقش یک کنیز را در این صحنه بازی می‌کند، که دیگر نمی‌تواند در سرای پدرش و زیر حمایت او زندگی کند، و مادرش را درست به همان شــکلی مورد خطاب قــرار می‌دهد که یکی از کنیزان شهبانو را - به حق *پارِسیا* نیاز دارد.

و به این ترتیب یک پیمان *پارِســیائی* دیگر میان کلیتمنِسترا و الکترا بسته می‌شــود: کلیتمنِسترا قول می‌دهد که الکترا را به خاطر رک‌گوئی‌اش مجازات نکند، به همان صورتی که پنتئوُس (Pentheus) به خبررســان در **کاهنه‌هــای باکوس** قول داده بود. امّا در الکترا، پیمان *پارِسیائی*، واژگون شده است. نه توسط کلیتمنِســترا (که، به عنوان شهبانو، همچنان از قدرت مجازات الکترا برخوردار است)، بلکه توسط خود الکترا. الکترا از مادرش می‌خواهــد که بــه او چنین قولی بدهد، بــدون آن‌که او، یعنی کلیتمنِســترا، بداند که به خاطر اعترافش مجازات خواهد شد.

Scanned with CamScanner

بـــرای این‌که چنـــد دقیقه بعد، متعاقب آن، توســـط فرزندانش اورســـتس و الکترا کشته می‌شود. پس پیمان *پارِسیائی* واژگون شده اســـت: آن‌که امتیاز *پارِســـیا* به او داده شده است آسیبی ندیده اســـت، ولی کســـی که این حق *پارِســـیا* را تفویض کرده اســـت چرا - و توسط همان کسی که، در وضعیتی فرودست‌تر، خواهان *پارِســـیا* شده بود. پیمان *پارِســـیائی* یک دام واژگونگر برای کلیتمِنسترا می‌شود.

آیون [حدود ۴۱۸-۴۱۷ پیش از میلاد]

اکنون می‌پردازیم به **آیون**، یک نمایشنامه‌ی *پارِسیائی*.

چارچوب اساطیری نمایش مربوط می‌شود به افسانه پایه‌گذاری آتن. بنابه اســـاطیر یونانی، اِرکتئوُس (Erectheus) نخســـتین پادشـــاه آتن بود - پسری زائیده از زمین، و بازگردنده به زمین پس از مرگش. بنابراین اِرکتئوُس انســـان‌واره‌ی آن چیزی است که آتنی‌ها بســـیار بـــدان مباهات می‌کردنـــد، یعنی، بوم‌زادگی خـــود: این‌که آن‌ها عملاً از خاک آتن برآمده بودند.[۳۷] در ســـال ۴۱۸ پیـــش از میـــلاد، یعنی دوروبر زمانی که این نمایشـــنامه نوشـــته شده است، چنین ارجاعات اساطیری دارای بار سیاسی بود. برای این‌که اوریپید می‌خواســـت به تماشاگران خود یادآور شـــود که آتنی‌ها بومی خاک آتن هستند؛ امّا اوریپید همچنین می‌خواســـت از طریق شـــخصیّت کوُتوُس (Xuthus) {شـــوهر کروُســـا (Creusa) دختـــر ارکتئـــوُس، و یک بیگانه نســـبت به آتـــن، زیرا که وی از فیتیا (Phitia) می‌آید}، به تماشـــاگرانش بگوید که آن‌ها، به ســـبب این ازدواج، خویشـــاوند مردم پلِپونز (Peloponese)، بـــه خصوص آخایـــا (Achaia) - که به دنبال

Scanned with CamScanner

یکی از پسرهای کوُتوُس و کروُسا به اسم آخائُوس (Achaeus) نام‌گذاری شـــده بود - نیز به شمار می‌روند. زیرا که در گزارشی که اوریپید از سرشـــت پان-یونانی تبارشناسی آتنی‌ها به دست می‌دهد آیون را پســـر آپولو و کروُســـا (دختر پادشـــاه باستانی آتـــن اِرکتئوُس) معرّفی می‌کند. کروُســـا بعد بـــا کوُتوُس {که یاور آتنی‌ها در جنگشـــان علیه ائوبوئِئان‌ها (Euboeans) بود} ازدواج می‌کند [۱ . ۶۲-۵۸]. دو پســـر ثمـــره‌ی این ازدواج‌اند: دوروُس (Dorus) و آخائُـــوس[۱ .۱۵۹۰] (Achaeus). گفتـــه می‌شد که آیون بنیانگذار مردم آیونی (Ionic) بود؛ و دوروُس بنیانگذار دوریان‌ها (Dorians)؛ و آخائوُس، بنیانگذار آخائان‌ها (Achaeans). بـــه این ترتیب تمام نیاکان نـــژاد یونانی زادگان خاندان شاهی آتن معرّفی می‌شوند.[۳۸]

مقصود اوریپید از ذکر نســـبت میان کروُســـا و آپولو، و نیز قرار دادن مکان ماجراهای نمایش در معبد آپولو در دلفی، آن است که نشان بدهد که رابطه‌ی نزدیکی میان آتن و آپولو (Phoebus Apollo) - خدای پان-هلنی سروشگاه دلفی - وجود دارد. زیرا کـــه در لحظه‌ی تاریخی اجرای نمایش در یونان باســـتان، آتن می‌کوشـــید تا یک ائتلاف سراسری از یونانی‌ها علیه اسپارتی‌ها ایجاد کند. از آن‌جا که کاهنان سروشـــگاه دلفی عمدتاً جانبدار اســـپارتی‌ها بودند رقابتی در میان آتن و اسپارت وجود داشت. امّا اوریپید برای گذاشـــتن آتن در جایـــگاه مطلوب برای احراز رهبری جهان یونانی می‌کوشـــید تا روابط اشتراک والدین بین دو شهر را برجســـته کند. این تبارشناسی‌های اساطیری، پس، تا حدی، به منظور ســـزاوری بخشیدن به سیاست امپریالیستی آتن بود نســـبت به دیگر شـــهرهای یونان در زمانی که رهبران آتنی فکـــر می‌کردند که هنوز امکان تشـــکیل یک امپراطوری

Scanned with CamScanner

آتنی وجود دارد.

من بر جنبه‌های اساطیری و سیاسی نمایشنامه درنگ نخواهم کرد، بلکه به بن‌مایه‌ی جابجایی نمودگاه حقیقت از دلفی به آتن خواهم پرداخت. همان‌طور که می‌دانید، سروشگاه دلفی جایی بود در یونان که در آن حقیقت توسط خدایان از طریق سخنان پیتیا (Pythia) به مردم گفته می‌شد. امّا در این نمایش ما شاهد یک جابجایی بسیار صریح بروزگاه حقیقت غیبی از دلفی به آتن هستیم: آتن اکنون جایی می‌شود که در آن حقیقت به منصه ظهور می‌رسد. و به عنوان بخشی از این جابجائی، حقیقت دیگر آن چیزی نیست که توسط خدایان **به** مردم (آن‌گونه که در دلفی) نمایانده می‌شود، بلکه چیزی است که **توسط** مردم به مردم و از طریق *پارِسیا* واگشود می‌شود.

آیون اوریپید نمایشنامه‌ای است که بومزادی آتنی‌ها را می‌ستاید، و خویشاوندی خونی آتنی‌ها را با سایر حکومت‌های یونانی گواهی می‌کند؛ امّا در اساس حکایتِ گذار حقیقت‌گویی است از دلفی به آتن، از سروش آپولو به شهروند یونانی. و به همین دلیل است که من فکر می‌کنم که این نمایشنامه داستان *پارِسیا* است: نمایشنامه‌ی اساسی *پارِسیای* یونانی.

اکنون می‌خواهم که فشرده‌ی استخوان‌بندی نمایش را به صورت زیر ارائه کنم:

سکوت	حقیقت	فریب
دلفی	آتن (آتنه)	کشورهای خارجی
آپولو	اِرکتئوُس	کوُتوُس

Scanned with CamScanner

آیون کروُسا

خواهیم دید که آپولو در سراسر نمایش ساکت می‌ماند؛ که کوُتوُس توسط خدا فریب می‌خورد، امّا خود نیز فریبکار است. و نیز خواهیم دید که کروُسا و آیون هردو در برابر سکوت آپولو حقیقت را می‌گویند، زیرا که تنها آن دو هستند که به خاک آتن مرتبطاند، خاکی که آن‌ها را واجد *پارِسیا* می‌کند.

پیش‌گفتار هرمس

دوست دارم نخست فشرده رویدادهایی را که در پیش‌گفتار هرمس آورده می‌شوند، و پیش از آغاز نمایش اتفاق افتاده‌اند بازگو کنم.

پس از مرگ دیگر فرزندان اِرکتئوُس {سِکروپس (Cecropos)، اوریتییا (Orithyia)، و پروکریس (Procris)}، کروُسا تنها بازمانده‌ی خاندان پادشاهی آتنی است. یک روز، وقتی او دختر جوانی است، و دارد گل‌های زردی در نزدیکی "صخره دراز" می‌چیند، آپولو او را می‌فریبد یا به او تجاوز می‌کند [γάμοις . ۱،۱۰].

فریب یا تجاوز، کدام؟ برای یونانیان [آن زمان] تفاوت میان این دو به آن اندازه مهم نیست که برای ما. پیدا است که وقتی کسی به زن، دختر، یا پسری تجاوز می‌کند، از زور بدنی استفاده می‌کند؛ در حالی که وقتی کسی را می‌فریبد، از واژه‌ها، از توانائی‌اش درزبان‌بازی، از جایگاه برتر اجتماعی‌اش، و غیره،

Scanned with CamScanner

استفاده می‌کند. برای یونانیان استفاده کردن از توانائی‌های روانی، اجتماعی، یا هوشی برای فریب کسی چندان تفاوتی با استفاده از زور بدنی ندارد. در واقع، از منظر قانون، فریب جنایت بزرگتری به شمار می‌رفت تا تجاوز. زیرا وقتی به کسی تجاوز شده است، کاری علیه اراده او صورت گرفته است؛ امّا وقتی کسی فریب می‌خورد، آن‌وقت این دلیلی می‌شود بر این‌که آن کس، در لحظه‌ی معیّنی، انتخاب کرده است که به شوهر، زن، والدین، یا خانواده‌ی خود خیانت کند. فریب یورش بزرگتری علیه قدرت همسر، یا قدرت خانواده، به شمار می‌رفت؛ زیرا کسی که فریب خورده بود انتخاب کرده بود که علیه امیال همسر، والدین، یا خانواده خویش عمل کند.[۳۹]

در هر صورت، کروُسا یا فریب آپولو را می‌خورد یا مورد تجاوز او قرار می‌گیرد، و آبستن می‌شود. و زمانی که چیزی به زایمانش نمانده است، به جایی برمی‌گردد که آپولو او را به آن‌جا کشانده بود، یعنی، مغاکی زیر بلندی‌گاه [اکروپولیس] شهر آتن - زیر کوه پالاس (Pallas) زیر مرکز شهر آتن. و او خودش را در این‌جا پنهان می‌کند، تنهای تنها، تا هنگامی‌که فرزند پسری از او زاده می‌شود [۱. ۹۴۹]. ولی چون نمی‌خواهد پدرش، اِرکتئوُس، به وجود این فرزند پی ببرد (زیرا از آن‌چه روی داده بود شرمگین بود)، بچّه را رها می‌کند و به امان جانوران وحشی می‌گذارد. در این‌جا است که آپولو برادرش هرمس را می‌فرستد که بچّه را، با گهواره و پوشاکش، به معبد دلفی بیاورد. و پسربچّه به عنوان خادم ایزد در حرم دلفی بزرگ می‌شود، و همگان او را یتیم می‌شناسند. زیرا که هیچ‌کس در دلفی (غیر از خود آپولو) نمی‌داند که او کیست، و از کجا می‌آید؛ و آیون هم خودش نمی‌داند. برای همین است که در

Scanned with CamScanner

پرهیبی که به دست دادم، آیون جایی میان دلفی و آتن، آپولو و کروُسا، قرار می‌گیرد. زیرا که او پسر آپولو و کروُسا است، و در آتن زاده شده است، ولی زندگانی‌اش را در دلفی می‌گذراند. در آتن، کروُسا هیچ نمی‌داند که چه بر سر فرزندش آمده است؛ و از خود می‌پرسد که آیا زنده است یا مرده. بعدها، او با کوُتوُس ازدواج می‌کند، یک خارجی که حضور بیگانه‌اش به شدت امر تداوم بومزادی آتنی‌ها را پیچیده می‌کند - به همین سبب است که برای کروُسا بسیار مهم است که با کوُتوُس یک جانشین برای او درست کند. ولی کوُتوُس و کروُسا، پس از ازدواج، نمی‌توانند بچّه‌دار شوند. در پایان نمایش آپولو نوید تولّد دوروُس و آخائوُس را به آن‌ها می‌دهد؛ امّا در ابتدای نمایش این زوج بی‌فرزند می‌مانند، گرچه به شدت به فرزندانی برای تداوم پادشاهی آتن احتیاج دارند. و برای همین هم هست که دو نفری به دلفی آمده‌اند تا از آپولو بپرسند که آیا هرگز صاحب فرزند خواهند شد یا نه. و بدین شکل نمایش آغاز می‌شود.

سکوت آپولو

ولی، البتّه، کروُسا و کوُتوُس پرسش‌های دقیقاً همانندی برای پرسیدن از آپولوی ایزد ندارند. پرسش کوُتوُس بسیار روشن و ساده است: "من هرگز فرزندی نداشته‌ام. آیا هرگز صاحب فرزندی با کروُسا خواهم شد؟" در عوض، کروُسا پرسش دیگری برای پرسیدن دارد. او می‌خواهد بداند که آیا هرگز با کوُتوُس صاحب فرزند خواهد شد یا نه. امّا، او می‌خواهد علاوه بر این بپرسد: "از تو آپولو من فرزندی داشتم. و لازم است بدانم که آیا آن فرزند زنده است یا نه. آپولو، چه بر سر فرزند ما آمده است؟"

Scanned with CamScanner

معبد آپولو، سروشـــگاه دلفی، جایی بود که خدایان حقیقت را به هر میرنده‌ای که برای پرســـش به آن‌جا آمده بود می‌گفتند. کوُتوُس و کروُسا هر دو، البته، هم زمان به درگاه معبد می‌رسند، و نخســـتین کسی که با او روبرو می‌شـــوند آیون است - خادم آپولو، و پسر کروُسا. طبیعتاً نه کروُسا پسر خود را بازمی‌شناسد، و نـــه نیز آیون مادرش را. هـــردو با هم غریبه‌اند، همان‌گونه که اودیپ و یوکاستا در ابتدا در نمایشنامه‌ی **اودیپ شاه** سوفکل بودند.

یادتان باشد که اودیپ نیز علیرغم نفرین مادرش از مرگ نجات یافت. و او نیز قادر نبود که پدر و مادر خود را بازبشناسد. ساختار پرهیب آیون تا حدی شباهت دارد به داستان اودیپ. امّا پویش حقیقت در این دو وارونه اســـت. زیرا در **اودیپ شـــاه**، سروش آپولـــو از همان ابتدا حقیقت را می‌گوید، و به حقیقت آن‌چه را روی خواهد داد پیشـــگویی می‌کند. و این انسان‌ها هستند که دائماً از دیدن حقیقت چشـــم می‌پوشـــانند، و می‌کوشـــند تا از سرنوشـــتی که ایزد پیشگویی کرده است بگریزند. امّا سرانجام، اودیپ و یوکاستا، علیرغم خود، حقیقت را از طریق نشانه‌هایی کـــه آپولو به آن‌ها داده اســـت، برای خود کشـــف می‌کنند. در نمایشـــنامه‌ی حاضر، انســـان‌ها به دنبال حقیقت هستند: آیون می‌خواهد بداند که کیســـت، و از کجا می‌آید؛ کروُسا می‌خواهد بداند که فرزندش چه سرنوشـــتی داشـــته است. ولی این آپولو اســـت که عامدانـــه حقیقت را پنهان می‌کنـــد. معضل حقیقت اودیپی با نشان دادن این‌که میرندگان چگونه، علیرغم نابینایی خود، نور حقیقتی را که ایزد گفته اســـت، و آنان دوست ندارند ببینند، خواهند دید حل می‌شود. معضل حقیقت آیونی با نشان دادن این‌که چگونه انســـان‌ها، علیرغم سکوت آپولو، حقیقت را

Scanned with CamScanner

که چنان مشتاق یافتنش هستند پیدا می‌کنند حل می‌شود.

بن‌مایه‌ی سکوت ایزد در تمامی آیون حضور دارد. و در ابتدای تراژدی هنگامی‌که کروُسا با آیون روبرو می‌شود دیده می‌شود. کروُسا هنوز از آن‌چه بر سرش آمده است شرمگین است، بنابراین طوری با آیون صحبت می‌کند که انگار آمده است تا برای یکی از "دوستانش" جویای پیام غیبی بشود. سپس بخشی از داستان خود را با نسبت دادن آن به این دوست ادّعایی شرح می‌دهد و از آیون می‌پرسد که آیا به نظر او آپولو پاسخی به پرسش‌های دوستش خواهد داد یا نه. آیون، به مثابه خادمی نیکو برای ایزد، به او می‌گوید که آپولو جوابی نخواهد داد. زیرا اگر او کاری را کرده باشد که دوست کروُسا ادّعا می‌کند، آن‌وقت او بیش از اندازه شرمسار خواهد بود:

آیون: ... آیا آپولو چیزی را که دوست دارد پنهان کند فاش خواهد کرد؟

کروُسا: مگر نه این است که پیام غیبی او برای پاسخ به پرسش هر یونانی‌ای آماده است؟

آیون: نه. آبروی او مطرح است؛ تو باید به احساسات او احترام بگذاری.

کروُسا: پس احساسات قربانی او چه؟ تکلیف او چیست؟

آیون: کسی نیست که این پرسش را برای تو بپرسد. انگار کن که در معبد خود آپولو روشن شود که او دست به چنین رفتار ناشایستی زده است، آن وقت او حق خواهد داشت که وکیل تو را به مجازات برساند. بانوی من، دست از

Scanned with CamScanner

> این پرسش بردار. ما نباید که آپولو را در دادگاه خودش متهم کنیم. زیرا که این اوج کم‌خردی ما خواهد بود اگر بخواهیم ایزدی را که نمی‌خواهد به پرسشی پاسخ دهد وادار به سخن کنیم، یا دادن نشانه‌های قربانی، و یا پرواز پرندگان. وقتی به آن هدف‌هایی برسیم که برخلاف اراده‌ی خدایان دنبال می‌کنیم چیزی جز نتیجه‌ی ناخوشایند برای ما...[۴۰]

پس در همان ابتدای نمایش، آیون توضیح می‌دهد که چرا آپولو حقیقت را نخواهد گفت. و در واقع خود نیز هرگز به پرسش‌های کروُسا جواب نمی‌دهد. او یک ایزد "قایم شدنی" است.

آن‌چه حتا با معناتر و خیره‌کننده‌تر است چیزی است که در پایان نمایشنامه، هنگامی که همه چیز توسط شخصیّت‌های گوناگون نمایش بیان شده است، و حقیقت را همگان می‌دانند، اتفاق می‌افتد. زیرا در آن‌جا همه منتظر پیدا شدن آپولو هستند - کسی که حضورش در سراسر نمایش مرئی نبود (علیرغم این واقعیّت که او شخصیّت اصلی تمامی رویدادهای دراماتیکی است که رخ می‌دهند). در تراژدی‌های یونان باستان رسم بود که خدایی که شخصیّت الوهی اصلی نمایش بود آخرین کسی باشد که ظاهر می‌شود. امّا در پایان این نمایش آپولو - خدای درخشان - پیدایش نمی‌شود. به جای او آتنه (Athene) می‌آید تا پیام او را ابلاغ کند. و او برفراز بام معبد دلفی ظاهر می‌شود، زیرا که درهای معبد باز نیستند. در توضیح این‌که چرا او آمده است، آتنه می‌گوید:

Scanned with CamScanner

آتنه: ... من دوست شما هستم، این‌جا همان‌گونه که در آتن، شـــهری که نام آن بر من است - من آتنـــه‌ام! من به شـــتاب از جانب آپولـــو آمده‌ام. او فکر کرد که بهتر آن اســـت که خود ظاهر نشود، مبادا که سخنان درشـــتی درباره‌ی گذشته‌ها بر زبان رود؛ پس او این پیام را همراه من برای شما فرستاده است. آیون، این مادر تست، و آپولو پدر تســـت. کوُتوُس پدرخونی تو نیســـت، امّا آپولو تو را به او بخشـــیده اســـت تا تو به جانشـــینی او در خاندانی نامدار شـــناخته شوی. هنگامی که نیّت آپولو در این ماجرا آشکار شد، او چاره‌ای اندیشید که هریک از شـــما را از کشـــته شـــدن به دست دیگـــری نجات دهد. هدف او این بود که حقیقت را بـــرای زمانی پنهان نگهدارد، و ســـپس در آتن کروُسا را به عنوان مادر تو بر تو بازشناسد، و تو را به عنوان پسر او از آپولو...[۴۱]

پس در این آخرین لحظه‌ی نمایش، زمانی که همه چیز روشن شـــده اســـت، آپولو جرأت نمی‌کند تا ظاهر شـــود و حقیقت را بگوید. او پنهان می‌شود، و می‌گذارد تا آتنه به جای او صحبت کند. باید به خاطر داشته باشیم که آپولو خدای غیب‌دانی است که شـــغلش گفتن حقیقت است به میرندگان. ولی او نمی‌تواند نقش خود را ایفا کند چون از گناه خود شرمســـار است. این‌جا، در **آیون**، ســـکوت و گناه در ســـمت آپولوی ایـــزد به هم گره خورده‌اند. در **اودیپ شـــاه**، سکوت و گناه در سمت میرندگان به هم می‌پیوندند. مایه‌ی اصلی **آیون** مبارزه‌ی انســـان اســـت

Scanned with CamScanner

برای دستیابی به حقیقت در برابر سکوت ایزد: انسان‌ها باید خودشان برای خودشان چاره‌ای برای کشف و بیان حقیقت پیدا کنند. آپولو حقیقت را نمی‌گوید، او آن‌چه را به خوبی می‌داند که حقیقت است، آشکار نمی‌کند، او با سکوتش میرندگان را فریب می‌دهد، او جربوزه‌ی کافی برای این‌که خودش حقیقت را بگوید ندارد، و او از قدرت، آزادی، و برتری خود استفاده می‌کند تا حقیقت آن‌چه را انجام داده است بپوشاند. آپولو ضد *پارِسیاستِس* است.

در این مبارزه علیه سکوت ایزد، آیون و کروُسا دو چهره‌ی اصلی *پارِسیائی* هستند. امّا این دو نقش *پارِسیاستِس* را به گونه‌ی همسانی ایفا نمی‌کنند. زیرا آیون به عنوان نرینه‌ای که از خاک آتن زاده شده است واجد حق *پارِسیا* است. کروُسا، از آن طرف، نقش *پارِسیائی* را به عنوان زنی بازی می‌کند که افکار خود را فاش می‌کند. من اینک می‌خواهم که این دو نقش *پارِسیائی* را، با توجه به سرشت تفاوتشان، بررسی کنم.

نقش پارِسیائی آیون

اوّل، آیون. نقش *پارِسیائی* آیون در صحنه‌ای طولانی که در اوائل نمایش میان آیون و کوُتوُس اتفاق می‌افتد به خوبی مشهود است. وقتی کوُتوُس و کروُسا برای مشاوره با سروش غیبی می‌آیند، کوُتوُس اوّل وارد حرم می‌شود زیرا که او شوهر و مرد است. او سئوالش را از آپولو می‌پرسد، و ایزد به او می‌گوید نخستین کسی که او هنگام بیرون آمدن از معبد با او برخورد می‌کند پسر او است. و البتّه، نخستین کسی که با او برخورد می‌کند، آیون است، زیرا که او، به عنوان خادم آپولو، همواره در ورودگاه معبد ایستاده است. در این‌جا ما باید به اصل عبارت

Scanned with CamScanner

یونانی توجه کنیم، عبارتی که به صورت تحت‌اللفظی نه در ترجمه انگلیسی و نه در ترجمه فرانسوی برگردانده نشده است. عبارت یونانی چنین است:

παίδ' έμόυ πεφυнέναι

استفاده از کلمه "πεφυнέναι" حکایت از این می‌کند که گفته شده است که آیون پسر کوُتوُس است "در طبیعت":

آیون: پیام غیبی آپولو چه بود؟
کوُتوُس: او گفت کسی که هنگام خروج از معبد با او برخورد می‌کنی-
آیون: هر که با او برخورد می‌کنی - خب: او چی؟
کوُتوُس: - پسر من است! [παίδ' έμόυ πεφυнέναι]
آیون: پسر تو در زایش، یا فقط به عنوان پیشکش؟
کوُتوُس: یک پیشکش، آری؛ امّا پسر من در زایش نیز [δωρον, όνταδ'εμον] [۴۲]

پس می‌بینید که آپولو پیام غیبی مغلق و مبهمی نمی‌دهد، از آن پیام‌ها که به کسانی داده می‌شود که پرسش‌های نابجایی می‌کنند. پاسخ ایزد یک دروغ ناب است. زیرا که آیون پسر "طبیعی" یا "زایش"ی کوُتوُس نیست. او درغگو است. و کوُتوُس که گول آپولو را خورده است، به سادگی بر این باور است که آیون - نخستین کسی که با او برخورد می‌کند - در حقیقت

Scanned with CamScanner

پسر طبیعی او است، پسر خودش.

آن‌چه به دنبال می‌آید نخستین صحنه‌ی *پارسیائی* نمایشنامه است، که می‌توان آن را به سه بخش تقسیم کرد.

بخش اوّل [۱. ۵۲۷-۵۱۷] مربوط می‌شود به **سوء تفاهم** میان آیون و کوُتوُس. کوُتوُس معبد را ترک می‌کند، آیون را می‌بیند و - با توجه به پاسخ آپولو - باور می‌کند که آیون پسر او است. آکنده از شادی، به سمت او می‌رود و می‌خواهد او را ببوسد [۱. ۵۱۹، φίλμα]. آیون - که نمی‌داند کوُتوُس کیست، و نمی‌داند که چرا می‌خواهد او را ببوسد - رفتار کوُتوُس را درست نمی‌فهمد و فکر می‌کند که کوُتوُس مقصودی جنسی دارد (همان‌گونه که هر پسر یونانی که می‌دید مردی می‌خواهد او را ببوسد فکر می‌کرد). اغلب مفسران، اگر اصلاً حاضر باشند قبول کنند که آیون برداشتی جنسی از رفتار کوُتوُس می‌کند، می‌گویند که این یک "صحنه‌ی کمیک" است - که گاهی در تراژدی‌های اوریپید دیده می‌شود. به هر حال، آیون به کوُتوُس می‌گوید: "اگر به سر به سر گذاشتن من ادامه دهی، تیری بر سینه‌ات نشانه خواهم رفت." این شباهت دارد به **اودیپ شاه**، آن‌جا که اودیپ نمی‌داند که لایوُس (Laius)، پادشاه تبس، پدر او است. و او نیز ماهیّت برخورد با او [پدرش] را درست تشخیص نمی‌دهد؛ نزاعی به راه می‌افتد، و لایوُس به دست اودیپ کشته می‌شود. امّا در **آیون** این سروته شدن را می‌بینیم: کوُتوُس، پادشاه آتن، نمی‌داند که آیون پسر او **نیست**، و آیون نمی‌داند که کوُتوُس فکر می‌کند که او پدر آیون است. پس به سبب دروغ‌های آپولو ما در جهانی پرفریب قرار می‌گیریم.

Telegram @eat_books
Scanned with CamScanner

بخش دوّم این صحنه [۱. ۵۶۲-۵۲۸] مربوط می‌شود به **بی‌اعتمادی** آیون به کوُتوُس. کوُتوُس به آیون می‌گوید: "خونسرد باش؛ اگر می‌بینی می‌خواهم تو را ببوسم برای این است که پدر توام." امّا آیون، به جای این‌که از آگاه شدن از این‌که پدرش کیست سر از پا نشناسد، اوّلین سوالش از کوُتوُس این است: "پس مادرم کیست؟" [۱. ۵۳۹]. به دلیلی نامشخص، دغدغه‌ی اصلی آیون دانستن کیستی مادرش است. ولی بعد از کوُتوُس می‌پرسد: "چه‌طور من می‌توانم پسر تو باشم؟" و کوُتوُس پاسخ می‌دهد: "نمی‌دانم؛ من تو را به آپولوی ایزد برای آن‌چه او گفته است حواله می‌دهم." [οὐκ οἶδ', ἀνφέρω δ' ες τόν θεό: ۱. ۵۴۳]. آیون در این‌جا جمله بسیار جالبی می‌گوید که به کل در ترجمه فرانسوی بد ترجمه شده است. عبارت یونانی [۱. ۵۴۴] چنین است:

φέρε λόγων ἀψώμεθ' ἄλλων

مترجم فرانسوی آن را چنین ترجمه کرده است: "بیا، بگذار از چیز دیگری صحبت کنیم." ترجمه‌ی درست‌تر آن می‌تواند این باشد: "بگذار بکوشیم نوعی دیگر گفتگو کنیم." پس در پاسخ به این پرسش آیون که او چگونه می‌تواند پسر او باشد، کوُتوُس جواب می‌دهد که نمی‌داند، امّا این چیزی است که آپولو به او گفته است. و آیون به او می‌گوید، در واقع، که بیا تا از طرز دیگری از گفتگو استفاده کنیم که برای گفتن حقیقت تواناتر است:

آیون: چه‌طور ممکن است من پسر تو باشم؟

Scanned with CamScanner

کوُتوُس: جواب نزد آپولو است، نه من.
آیون (بعد از مکث): بگذار شیوه‌ی دیگری در پیش گیریم
[۱. ۵۴۴].
کوُتوُس: آری، آن بیشتر به کار ما می‌خورد.[۴۳]

کوُتوُس و آیون، با کنار گذاشتن صورت غیبگویانه ایزد، دست به کاوشی می‌زنند که شامل یک رشته پرسش و پاسخ است. به عنوان کاونده، آیون دست به پرسش از کوُتوُس - کسی که ادعا می‌کند پدر او است - می‌زند تا بتواند پیداکند که با چه کسی، کی، و چگونه ممکن است که او صاحب فرزندی شده باشد به گونه‌ای که آیون بتواند پسر او باشد. و کوُتوُس به او جواب می‌دهد: "خب، فکر کنم که من با یک دوشیزه دلفی همخوابه شده‌ام." کی؟ "پیش از آن‌که با کروُسا ازدواج کنم." کجا؟ "شاید در دلفی." چگونه؟ "یک روز وقتی مست بودم و داشتیم جشن مشعل دیونیسی (Dynoysian) را برگزار می‌کردیم." و البته، به عنوان توجیهی برای زایش آیون، کل این زنجیره فکری، چیزی نیست جز چرند خالی؛ امّا آن دو این روش کاوشی را جدّی می‌گیرند، و می‌کوشند، به بهترین صورتی که می‌توانند، حقیقت را از راه‌های خویش پیدا کنند - حالا که دروغ‌های آپولو آن‌ها را به این‌جا کشانده است. به دنبال این کندوکاو، آیون با دلسردی و بی‌هیچ شوقی فرضیه‌ی کوُتوُس را قبول می‌کند، و خود را پسر کوُتوُس می‌شمارد.

بخش سوّم صحنه‌ی *پارسیائی* میان کوُتوُس و آیون مربوط می‌شود به ایدئولوژی سیاسی آیون، و احتمال بدبیاری‌های سیاسی او اگر او به عنوان پسر و جانشین کوُتوُس وارد آتن

Scanned with CamScanner

شـــود [۱. ۶۷۵-۵۶۳]. زیرا کوُتوُس پس از این‌که آیون را قانع می‌کند که او پســـر او اســـت، به آیون وعده می‌دهد که او را به آتن برگرداند، که او در آن، به عنوان پســـر یک پادشاه، متمول و قدرتمند خواهد بود. امّا آیون اشتیاق چندانی برای این آینده ندارد؛ زیرا که می‌داند که [بدین طریق او] به عنوان پسر کوُتوُس (یک خارجی نسبت به خاک آتن)، و با مادری ناشناخته، به این شهر وارد خواهد شد. و مطابق قوانین آتن، کسی نمی‌تواند یک شـــهروند معمولی این شهر باشد اگر فرزند پدر و مادری نباشد که هردو زائیده‌ی آن هســـتند. پس آیـــون به کوُتوُس می‌گوید کـــه آتنی‌ها او را یک خارجی، و یک حرامزاده، یعنی ناکس، به حســـاب خواهند آورد. این دلنگرانی منجر می‌شـــود به اطنابی در نمایش که در ابتدا به نظر می‌رســـد چیزی نیســـت جز یک حاشـــیه‌روی زیادی در آن، امّا ایـــن به اوریپید اجازه می‌دهد تا تصویـــری انتقادی از زندگی سیاســـی آتنی‌ها ارائه دهد: هم در یک دموکراسی، و هم زندگی سیاسی یک پادشاه.

آیون توضیح می‌دهد که در یک دموکراسی سه دسته شهروند وجـــود دارنـــد [۱. ۶۰۳-۵۹۶]: (۱) آن‌ها که واژگان سیاســـی آن زمـــان δύνατοιά می‌خواندشـــان: آن شـــهروندان آتنی که نـــه قدرتـــی دارند و نه ثروتی، و از همه کســـانی که فرادســـت آن‌ها هســـتند متنفرنـــد؛ (۲) آن‌ها کـــهοί χρμστοί δυάμεωοι هســـتند: نیک‌مردان آتنی که توانایی اعمال قـــدرت دارند، امّا چـــون خردمنداند [σοφοί] ســـکوت [σιωσι] اختیار می‌کنند و نگران امور سیاســـی شهر نیستند [κού σπεύδουσιυ έις τά πράγματα]؛ و ســـرانجام (۳) آن مردان اســـم و رسم داری که صاحب قدرت‌اند، و از سخن و عقل خود برای شرکت در زندگی سیاسی عمومی شهر استفاده می‌کنند. آیون، با در خیال مجسم

Scanned with CamScanner

کردن واکنش این سه دسته به حضور او در آتن به عنوان یک حرامزاده، می‌گوید که دسته اوّل، δύνατοιά، از او نفرت خواهند داشت؛ دسته دوم نیز به جوانکی که می‌خواهد یکی از شهروندان طراز اوّل آتن به حساب بیاید خواهند خندید؛ و دسته آخر، یعنی سیاستمداران، نسبت به رقیب تازه حسادت خواهند ورزید و خواهند کوشید تا از شر او رها شوند. بنابراین آمدن به آتن دموکراتیک امر خوشحال کننده‌ای برای آیون نیست.

به دنبال این تصویر از زندگانی دموکراتیک، آیون از جنبه‌های منفی زندگی خانوادگی با نامادری‌ای، که چون خود بی‌فرزند است، حضور او را به عنوان جانشین تخت پادشاهی آتن برنخواهد تافت سخن می‌گوید [۱. ۶۲۰-۶۰۸]. امّا بعد، آیون دوباره به عالم سیاست برمی‌گردد و از زندگانی پادشاهانه تصویری به دست می‌دهد:

> **آیون:** ... در مورد پادشاه بودن، زیادی آن را بزرگ می‌کنند. پشت ظاهر دل‌پذیر پادشاهی یک زندگی پر از التهاب پنهان شده است. زیستن در هراس ساعت به ساعت، از گوشه‌ی چشم نگران سوء قصد بودن - این بهشت است؟ به من شادی یک انسان ساده را بده، و نه زندگی یک پادشاه را، که دوست دارد تا دربارش را از بزهکاران پر کند، و از ترس مرگ از انسان‌های صادق متنفر است. تو ممکن است به من بگویی که این‌ها در برابر لذت‌های متموّل بودن چیزی نیست. امّا زیستن در احاطه‌ی رسوایی، چسبیدن

Scanned with CamScanner

به پول‌هایت با هردو دست، دستخوش نگرانی بودن - برای من هیچ کششی ندارد.[۴۴]

این دو توصیف زندگانی دموکراتیک و زندگانی شاهانه در آتن به نظر در این صحنه بسیار نابجا می‌رسند، زیرا که مشکل آیون این است که پیدا کند مادرش کیست تا بتواند بی شرمساری یا اضطراب به آتن برود. ما باید برای افزودن این دو توصیف دلیلی بیابیم. نمایش ادامه می‌یابد و کوُتوُس به آیون می‌گوید که نگران زندگی در آتن نباشد، و پیشنهاد می‌کند که آیون مقدمتاً وانمود کند که میهمان خانگی او است، و به کسی این "حقیقت" را که او پسر کوُتوُس است بروز ندهد. کوُتوُس همچنین وعده می‌دهد که بعدها، هنگامی که وقت مناسب فرابرسد، آیون را جانشین خود کند؛ امّا فعلاً، هیچ حرفی در این باره به کروُسا گفته نشود. آیون دوست دارد که به عنوان جانشین واقعی در دوّمین سلسله‌ی پادشاهی اِرکتئوُس پا به آتن بگذارد، امّا آن‌چه کوُتوُس پیشنهاد می‌کند - این‌که وانمود کند که به میهمانی در شهر آمده است - به دلنگرانی‌های اصلی آیون پاسخی نمی‌دهد. پس این صحنه گور و گیج به نظر می‌رسد، و معلوم نیست که منظور از آن چیست. معذالک، آیون پیشنهاد کوُتوُس را می‌پذیرد ولی ادّعا می‌کند که بدون دانستن این‌که مادرش کیست، زندگی برایش محال خواهد بود:

آیون: آری، من می‌روم. امّا یک پاره از بخت خوش همچنان به من رو نمی‌کند: اگر نتوانم مادرم را پیدا کنم، زندگی برای من هیچ ارزشی نخواهد داشت.[۴۵]

Scanned with CamScanner

چرا برای آیون زندگی بدون یافتن مادرش محال است؟ او ادامه می‌دهد:

> **آیون:** ... اگر این کار را بکنم، دعا می‌کنم که مادرم آتنی باشد، برای این‌که از آن طریق من صاحب حق بیان می‌شوم [پارِسیا]. زیرا وقتی که غریبه‌ای به شهری همخون وارد می‌شود، گرچه در نام شهروند باشد، دهانش برده خواهد ماند: او حق بیان ندارد [پارِسیا].[۴۶]

پس می‌بینید که آیون لازم دارد بداند که مادرش کیست تا بتواند معیّن کند که آیا مادرش از اعقاب بوم‌زادگان آتن هست یا نه؛ زیرا تنها بدین‌گونه است که او واجد *پارِسیا* می‌شود. و شرح می‌دهد که کسی که به عنوان غریبه به آتن بیاید - حتا اگر وی رسماً و قانوناً شهروند به شمار رود - بازهم از *پارِسیا* برخوردار نخواهد بود. پس دست آخر منظور از این حاشیه‌روی و توصیف انتقادی زندگی دموکراتیک و شاهانه، که در انتها سر از این سخن در باره‌ی *پارِسیا* در می‌آورد، آن هم در لحظه‌ای که آیون دعوت کوُتوُس را برای بازگشت به آتن با او می‌پذیرد - به خصوص با توجّه به پیشنهاد مبهم کوُتوُس - چیست؟

می‌توان به آسانی دید که این حاشیه‌روی در دادن توصیفی انتقادی از دموکراسی و پادشاهی (یا جبّاریت) خود یک نمونه‌ی نوعی است از گفتار *پارِسیائی*. زیرا که شما می‌توانید بعدتر عین همین انتقادها را از دهان سقراط در نوشته‌های افلاطون یا کزنفون (Xenophon) بیابید. انتقادهای همسانی بعد از آن در ایزوکراتس (Isocrates) نیز دیده می‌شود. پس

Scanned with CamScanner

توصیف انتقادی زندگانی دموکراتیک و شـــاهانه به گونه‌ای که در آیون مطرح شـــده است بخشـــی است از سرشتِ مَنشیِ فرد *پارِسیائی* در زنگی سیاسی آتن در پایان سده پنجم و آغاز سده چهارم. آیون، درســـت چنین *پارِسیاستِسی* است؛ یعنی آن نوع فردی که برای دموکراســـی یا پادشـــاهی بسیار مفید است زیرا که او از شجاعت کافی برای این‌که به *دموس* (demos) [مردم] و یا به پادشـــاه بگوید کـــه نقص‌های زندگانی آن‌ها در واقع چه هســـتند برخوردار اســـت. آیون یک فرد *پارِسیائی* است و خود را چنین نیز نشـــان می‌دهد هم در این حاشیه‌روی‌های جزیی انتقاد سیاســـی، و هم پس از آن‌ها وقتی بیان می‌کند که لازم دارد بداند که آیا مادرش آتنی هست یا نه زیرا که نیاز به *پارِسیا* دارد. زیـــرا با وجود این‌که در سرشـــت طبیعی منش او اســـت که یک *پارِسیاســـتِس* باشد، او نخواهد توانست قانوناً یا نهادین از *پارِســـیای* ذاتی خود اســـتفده کند اگر مادرش آتنی نباشد. *پارِســـیا*، بنابراین، حقّی نیســـت که به صورت برابری به همه‌ی شـــهروندان آتنی داده شده اســـت، بلکه فقط حق کسانی است که از احترام ویژه به خاطر نســـب و زادمان خود برخوردارند. و آیون مردی دیده می‌شـــود که، به خاطر طبیعتش، فردی است *پارِســـیائی*، معذلک، در عین حال، از حـــق آزادی بیان محروم شده است.

و چرا این چهره‌ی *پارِسیائی* از حق *پارِسیائی* خود محروم شده اســـت؟ برای این‌که آپولوی ایزد - خدای غیب‌گو که وظیفه‌اش گفتن حقیقت به میرندگان اســـت - دلیری کافی برای افشای تقصیر خود و عمل کردن به مثابه‌ی یک *پارِسیاستِس* را ندارد. برای این‌که آیون بتواند با طبیعت خود هماهنگ شـــود و نقش *پارِســـیائی* در آتن بازی کند چیز بیشتری لازم است که او فاقد

Scanned with CamScanner

آن است، و آن چیزی است که چهره‌ی *پارِسیائی* دیگر در نمایشنامه، یعنی مادرش کروُسا می‌تواند به او بدهد. کروُسا **می‌تواند** حقیقت را به او بگوید، و به این ترتیب پسر *پارِسیائی* خود را آزاد کند تا بتواند از *پارِسیای* خود **استفاده** کند.

نقش پارِسیائی کروُسا

نقش *پارِسیائی* کروُسا در نمایش با آیون فرق اساسی دارد؛ به عنوان یک زن، کروُسا از *پارِسیا* استفاده نخواهد کرد تا حقیقت را در باب زندگانی سیاسی آتن به پادشاه بگوید، بلکه برای آن‌که آپولو را در میان عموم به خاطر خطاکاری‌اش رسوا کند.

وقتی دسته خوانندگان به کروُسا می‌گوید که آپولو تنها به کوُتوُس پسری عنایت کرده است، او درمی‌یابد که نه تنها او پسری را که به دنبالش می‌گردد نخواهد یافت، بلکه وقتی به آتن برمی‌گردد در خانه‌اش ناپسری‌ای خواهد داشت که نسبت به شهر بیگانه به حساب می‌آید، و معذلک به جای کوُتوُس به پادشاهی خواهد رسید. و به این دو دلیل، او تنها نسبت به شوهرش نیست که به شدت خشمناک است، بلکه به خصوص علیه آپولو نیز هست. زیرا بعد از این‌که مورد تجاوز آپولو واقع شده، و از پسرش محروم شده، حالا درمی‌یابد که به پرسشش هم پاسخی داده نخواهد شد در حالی که کوُتوُس از خدا پسری نصیبش می‌شود - این از حد تحمّل او بیشتر است. و تلخکامی او، نومیدی‌اش، و خشمش در اتهامی که به آپولو وارد می‌کند فوران می‌کند: او تصمیم می‌گیرد که حقیقت را بازگو کند. حقیقت، بنابراین، به عنوان واکنشی عاطفی علیه ظلم ایزد و دروغ‌هایش آشکار می‌شود.

Scanned with CamScanner

در **اودیپ شاه** سوفکل، میرندگان سخن‌های پیشگویانه آپولو را نمی‌پذیرند برای این‌که حقیقت آن‌ها باورنکردنی به نظر می‌رسد؛ معذلک علیرغم کوششان برای گریز از تقدیری که او برایشان پیشگویی کرده سرانجام به حقیقت سخنان خدا می‌رسند. امّا در **آیون** اوریپید میرندگان علیرغم دروغ‌ها و سکوت خدا، یعنی علیرغم فریبکاری آپولو، به حقیقت پی می‌برند. کروُسا درنتیجه‌ی دروغ‌های آپولو فکر می‌کند که آیون پسر طبیعی کوُتوُس است. ولی در واکنش عاطفی‌اش به آن‌چه فکر می‌کند حقیقت است سرانجام حقیقت بر او فاش می‌شود.

صحنه‌ی *پارِسیائی* اصلی کروُسا از دو بخش تشکیل شده که در ساختار سرایشی و در نوع *پارِسیائی* که به نمایش گذاشته شده با هم فرق دارند. بخش نخست به صورت یک گفتار بلند و زیبا - یک دادخواهی غرّا علیه آپولو - ارائه شده، در حالی که بخش دوّم شکل یک *استیخومیتیا (stichomytia)* را دارد، یعنی گفت وگویی میان کروُسا و پیشخدمتش که شامل سطرهای متناوب است، یکی به دنبال دیگری.

نخست، شکوائیه. در این لحظه کروُسا همراه پیرمردی که خدمتگزار مورد اعتماد خانواده است (و در حین گفتار کروُسا ساکت می‌ماند) در برابر پلکان معبد حاضر می‌شود. دادخواهی کروُسا علیه آپولو آن نوعی است از *پارِسیا* که در آن کسی دیگری را در میان جمع متهم به ارتکاب جنایت، تقصیر، یا ظلمی می‌کند که اتّفاق افتاده است. و این اتهام گونه‌ای است از *پارِسیا* تا آن‌جا که مورد اتهام از کسی که متهم می‌کند قدرتمندتر باشد. برای این‌که این خطر وجود دارد که مورد

Scanned with CamScanner

اتهام، به خاطر اتهاماتی که زده شده است، به شکلی دست به تلافی‌جویی علیه کسی بزند که او را متهم کرده است. به این ترتیب، *پارِسیای* کروُسا نخست شکل یک توبیخ یا انتقاد علنی را دارد علیه کسی که در مقابل او از قدرت کمتری برخوردار است، و با او در یک رابطه‌ی وابستگی قرار دارد. در این موقعیّت آسیب‌پذیر است که کروُسا تصمیم می‌گیرد اتهام‌هایش را مطرح کند:

کروُسا: آه دل من، چگونه ساکت باشم؟ ولی چگونه می‌توانم از آن عشق پنهان سخن بگویم، شرم را از خود به دور اندازم؟ آیا هیچ سدّی مانده است که جلوی مرا بگیرد؟ چه کسی اکنون می‌تواند رقیب من در نیکویی باشد؟ آیا شوهرم به من خیانت نکرده است؟ به فریب خانه‌ام را از دست داده‌ام، به فریب فرزندانی ندارم، امیدهای دست‌نیافتنی به باد رفته‌اند، امید گذران با پوشانیدن حقیقت، با پنهان کردن زایمانی که اندوه به دنبال داشت. نه! نه! امّا به آشیان پُرستاره‌ی زئوس، به الهه‌ای که بر قلّه‌های ما فرمان می‌راند، به کناره مقدس دریاچه تریتونیس (Tritonis) سوگند یاد می‌کنم که دیگر آن را پنهان نکنم: وقتی این بار را پائین بگذارم، دلم سبک‌تر خواهد شد. اشگ از چشمانم سرازیر می‌شود، و روانم آزرده است، مردان و خدایان خبیثانه علیه من نقشه ریخته‌اند؛ من آبرویشان را خواهم ریخت، این خیانتکاران بی‌سپاسِ زنان را.

Scanned with CamScanner

آی تو که به بَربَطی هفت-پرده آوازی می‌دهی که
از درون شـــاخی بی‌جان و ساده، صدای دل‌انگیز
سرود رب‌النوعان را طنین افکن می‌کند، ای پسر
لاتونا (Latona)، من تو را این‌جا در این روز روشن
محکوم می‌کنم. تو آمدی با گیســـوانی زرفشـــان
هنگامـــی که من گل‌هایی را که با نور زرّین خود
می‌درخشیدند در دامان خود جمع می‌کردم. مچ
مرا گرفتی در حالی که من اشـــک‌ریزان مادرم را
صدا می‌کردم و مرا در غاری به بستر بردی، ایزد
و هم‌بســـتر من، بی‌هیچ شـــرمی، تسلیم شده به
خواهش قبرســـی. در پنهان پســـرت را زائیدم، و
او را از تـــرس مادرم بر همان بســـتری رها کردم
که تو بی‌رحمانه مرا تصاحب کردی. آه! او اکنون
از دســـت رفته اســـت، خوراکی شـــده است برای
پرندگان، پسر من و تو؛ آری از دست رفته! امّا تو
همچنان بربط می‌نوازی، و رجزخوانی می‌کنی.

آی گوش کن به من، پسر لاتونا، که پیشگوئی‌هایت
را از تخت زرین و معبدی که در کانون زمین قرار
دارد رقـــم می‌زنی؛ من حرف‌هایم را بر گوش‌های
تو فرومی‌خوانم: تو یک عشقباز پلیدی؛ تو گرچه
هیـــچ بدهی‌ای به شـــوهرم نداری پســـری را در
خانه‌اش قرار دادی. امّا پســـر من، و آری پسر تو،
ای ســـنگدل، از دست رفته اســـت، پرندگان او را
برده‌اند، و پوشـــاکی که مادرش بر او پوشانده بود
برجای مانده اســـت. دلوس (Delos) از تو متنفر
اســـت، و نیز نهال برگ‌بویی کـــه با آن برگ‌های

Scanned with CamScanner

نازکش در کنار نخل می‌روید، آن‌جا که لاتونا ترا
زائید، تو فرزند مقدّس، میوه‌ی زئوس.[۳۷]

درباره‌ی این دادخواهی، می‌خواهم بر سه نکته انگشت بگذارم: (۱) همان‌گونه که می‌بینید، اتهام‌های کروُسا یک نفرین‌نامه‌ی علنی است علیه آپولو، مثلاً، آن‌جا که از آپولو به عنوان پسر لاتونا (لِتو، Leto) یاد می‌کند و منظور ازآن به خاطر آوردن حرام‌زاده بودن آپولو است: پسر لاتونا و زئوس. (۲) همچنین یک تقابل استعاره‌ای آشکاری برقرار شده است میان فوئبوُس آپولو به عنوان خدای روشنایی با آن درخشش زرینش، که هم‌زمان، دختری را به تاریکای یک غار می‌کشد و به او تجاوز می‌کند، و خود پسر لاتونا است - ایزد شباهنگام، و غیره. (۳) و نیز تقابلی است میان موسیقی آپولو، با آن بربط هفت پرده‌ای‌اش، و شیون‌ها و فریادهای کروُسا (که برای جلب کمک به عنوان قربانی آپولو داد می‌زند، و کسی که می‌باید با فریاد کشیدن این نفرین‌نامه، حقیقتی را بگوید که ایزد حاضر به گفتن آن نیست). زیرا که کروُسا اتهام‌های خود را در برابر درهای معبد دلفی اعلان می‌کند - که بسته‌اند. هنگامی که کروُسا حقیقت آن‌چه را بر وی گذشته است اعلان می‌کند هیچ صدایی از ایزد شنیده نمی‌شود.

بخش دوّم صحنه‌ی *پارِسیائی* کروُسا بلافاصله به دنبال این دادخواهی می‌آید که در آن پیشخدمت و مراقب سالخورده‌ی او، که همه‌ی حرف‌های او را شنیده است، دست به یک بازجویی کاوشگرانه می‌زند که دقیقاً قرینه‌ی گفت و گوی تناوبی *(استیخومیتیکی)* است که میان آیون و کوُتوُس صورت گرفت. پیشخدمت کروُسا، به همان شکل، از او می‌خواهد که

Scanned with CamScanner

ماوقع را بـرای او، در جواب به پرســش‌هایی مانند این‌که این وقایع کی، کجا، چگونه و غیره اتفاق افتادند، بازگو کند.

دربـاره‌ی این مکالمه دو نکته ارزش توجه دارند. نخســت، این بازجویی کاوشـگرانه وارونه‌ی انکشــاف غیب‌گویانه‌ی حقیقت است. پیشــگویی آپولو اغلب مبهم و ناروشن است، او هرگز به یک دسته پرسش‌های دقیق جواب‌های مستقیمی نمی‌دهد، و نمی‌توانــد به صورت یک بررســی جلو برود؛ در حالی که روش پرســش و پاســخ آن‌چه را ناروشن است روشــن می‌کند. دوم این‌که، گفتار *پارسـیائی* کروُسـا دیگر اتهامی نیست خطاب به آپولو، یعنی دیگر اتهام زنی نیســت خطاب به کســی که به او تجاوز کرده اســت؛ بلکه شــکل یک خوداتهامی را پیدا می‌کند که در آن او تقصیرهــا، ضعف‌ها، خطاها (رها کردن کودک)، و جز این‌ها، را فاش می‌کند. و کروُســا به ماوقع به همان سیاقی اعتراف می‌کند که فائدرا به عشــق خود به هیپولیتوس اعتراف کرده بود. زیــرا وی نیز مانند فائدرا از خود همان اکراه را برای گفتن همه چیز نشــان می‌دهد، و می‌گذارد تا پیشخدمتش آن جنبه‌هایی از داستان او را که خود نمی‌خواهد مستقیم به آن‌ها اعتراف کند - با اســتفاده از نوعی بیان اعترافی غیرمستقیم که همگان از **هیپولیتوس** اوریپید تا **فائدرای** راســین (Racine) با آن آشنا هستند - بیان کند.

به هر حال، من فکر می‌کنم که حقیقت‌گویی کروُسا را می‌توانیم نمونه‌ای از *پارسیای شخصی* (در برابر سیاسی) بنامیم. *پارسیای* **آیون** هیأت یک انتقاد سیاسی حقیقت‌گویانه را دارد، در حالی که *پارسیای* کروُسا صورت یک دادخواست حقیقت‌گویانه علیه کســی را پیدا می‌کند کــه از او زورمندتر اســت، و نیز صورت

Scanned with CamScanner

اعتراف به حقیقت نسبت به شخص خودش را.

این ترکیب چهره‌های *پارِسیائی* آیون و کروُسا است که واگشایی کامل حقیقت در انتهای نمایشنامه را ممکن می‌سازد. برای این‌که پس از صحنه‌ی *پارِسیائی* کروُسا کسی جز خدا نمی‌داند که پسری که کروُسا از آپولو دارد آیون است، همان‌طور که آیون نیز نمی‌داند که کروُسا مادرش است، و او پسر کوُتوُس نیست. با این وجود کنارهم آوردن دو گفتار *پارِسیائی* نیاز به شماری اپیزود دارد که، متأسفانه، ما وقت بررسیدن آن‌ها را نداریم. برای نمونه، یک اپیزود بسیار جالب وجود دارد که در آن کروُسا - که هنوز فکر می‌کند آیون پسر طبیعی کوُتوُس است - می‌کوشد تا آیون را به قتل برساند؛ و وقتی آیون به این توطئه پی می‌برد، آن وقت او سعی می‌کند کروُسا را بکشد - که باژگونه‌ی عجیبی است از موقعیّت اودیپی.

با توجه به پرهیبی که به دست دادیم، گرچه، اکنون می‌توانیم ببینیم که رشته‌ی حقیقت‌هایی که از آتن سرازیر شده بود (اِرکتتوُس-کروُسا-آیون) در پایان نمایش تکمیل شده است. کوُتوُس، همچنین، تا پایان فریب‌خورده‌ی آپولو باقی می‌ماند، زیرا که وی به آتن باز می‌گردد در حالی که هنوز بر این باور است که آیون پسر طبیعی او است. و آپولو هرگز در هیچ کجای نمایش پیدایش نمی‌شود: مدام ساکت می‌ماند.

اورستس [۴۰۸ پیش از میلاد][۴۸]

آخرین بروز واژه‌ی *پارِسیا* در اوریپید را می‌توان در **اورستس** یافت، نمایشی که در سال ۴۰۸ پیش از میلاد نوشته یا حداقل

Scanned with CamScanner

اجرا شـــده، چند سالی پیش از مرگ اوریپید، و در یک برهه‌ی بحران سیاسی در آتن هنگامی که مباحثه‌های فراوانی در باب رژیم دموکراتیک در جریان اســـت. این متن قابل توجه اســـت زیرا تنها بندی است در آثار اوریپید که در آن واژه‌ی *پارِسیا* به مفهومی نکوهشی به کار برده شده است. این واژه در سطر ۹۰۵ دیده می‌شـــود و آن را به صورت "رک‌گویـــی جاهلانه" ترجمه کرده‌اند. متنی که این واژه در نمایش در آن به چشم می‌خورد گزارش رســـولی اســـت که از کاخ پادشـــاهی در آرگوس آمده اســـت تا به الکترا بگوید که در محاکمه‌ی اورســـتس در دادگاه پلاســـگیان (Pelasgian) چه روی داده اســـت. زیرا، همان‌طور کـــه از نمایش الکترا می‌دانید، اورســـتس و **الکترا** مادرشـــان، کلیتمنســـترا، را کشـــته‌اند، و درنتیجه به جرم مادرکشی تحت محاکمه‌اند. گزارشـــی که می‌خواهم نقل کنم به صورتی اســـت که به دنبال می‌آید:

> **رســـول:** ... هنگامـــی کـــه فهرســـت کاملـــی از شهروندان حاضر بودند، چاوشگری به پا خاست و گفت "چه کسی مایل است که دادگاه را مخاطب قرار دهد، تا بگوید که آیا اورســـتس باید به جرم مادرکشـــی بمیرد یا نه؟" در این‌جـــا تالتیبیوُس (Talithybius)، کـــه در پیروزی بـــر تروآ همراه پدرتان بود، برخاست. او که همیشه سرسپرده‌ی کســـانی اســـت که بر مســـند قدرت نشسته‌اند، ســـخنانی دوپهلو، حـــاوی ســـتایش‌هایی گرم از آگاممنون و حرف‌هایی ســـرد در باره‌ی برادرتان، بیان کرد و در آن مدح و هجا را به هم درآمیخت - و قانونـــی را مطرح کرد که برای والدین بیهوده

Scanned with CamScanner

است؛ و با هر جمله‌ای نگاهی چاپلوسانه به سمت یاران آئِگیستوُس انداخت. چاوشگران بدین‌گونه‌اند - طایفه‌ی آن‌ها آموخته‌اند که خود را در سوی پیروزمندان قرار دهند؛ دوست آن‌ها هرکسی است که قدرت دارد، یا مقامی در دولت. پس از او شاهزاده دیومدس (Diomedes) سخن گفت. او قویاً خواست که نه شما و نه برادرتان را محکوم کنند، امّا برای حفظ شئون تقوا شما را به تبعید بفرستند. برخی در حمایت از آن فریاد زدند؛ و برخی مخالفت کردند.

بعد مردی به پا خاست که دهانی مثل یک چشمه‌ی جوشان داشت، غولی در یاوه‌روئی، یک شهروند نام‌نویسی شده، امّا نه یک آرگوسی؛ از آن گربه‌های بی‌چشم و رو، کسی که امیدش را به بانگ رجزخوانی و رک‌گویی جاهلانه [پارِسیا] بسته بود، معهذا هنوز کسی آن‌قدر متقاعدکننده که بتواند شنوندگانش را به هیجان درآورد. او گفت که باید شما و اورستس را سنگسار کنند؛ ولی در استدلال برای قتل شما، کلمه‌هایی که به کار می‌برد از خود او نبودند، بلکه حرف‌هایی بودند که تیندارِئوُس (Tyndareos) در دهانش می‌گذاشتند.

یکی دیگر بلند شد، و در مخالفت با او سخن گفت - کسی که از زیبایی چندانی برخوردار نبود، امّا مردی بود شجاع؛ از آن‌ها که به ندرت

Scanned with CamScanner

در میان کوچه و بازار دیده می‌شـــوند، یک خرده مالک - ستون فقرات این خاک؛ و به هنگام لزوم زرنگ در درک استدلال‌ها؛ مردی درست و واجد اصولی استوار.

او گفت که باید بر فرق اورســـتس پسر آگاممنون به خاطـــر دلیری در کین‌ســـتانی خون پدرش با هلاک کردن زنی منحرف و خدانشناس - زنی که سنّت را زیر پا نهاده-- افسر نهاد؛ زیرا هیچ مردی خانه‌ی خود را ترک نمی‌کند، ســـلاح به دســـت نمی‌گیرد، و رهسپار جنگ نمی‌شود اگر زن‌هایی که پشت سر گذاشته‌اند تسلیم مردان خانه‌نشین بشـــوند، و مردان شجاع بی‌ناموس گردند. داوران درستکار سخنان او را خردمندانه یافتند؛ و کسی پس از او سخنرانی نکرد.[۴۹]

همان‌طور که می‌بینید، روایت با گزارشی از جریان دادرسی‌های جنایی آتن شروع می‌شود: هنگامی که همه‌ی شهروندان حضور می‌یابند، چاوشگری برمی‌خیزد و ندا سر می‌دهد "τίς χρήξει λέγειν" - "چه کســـی مایل است ســـخن بگوید؟" [۱. ۸۸۵]. برای این‌که چنین اســـت حق آتنی برابری بیـــان *(isegoria)*. آن‌وقت **دو** سخنور سخن می‌گویند، که هر دوی آن‌ها از اساطیر یونانی، از جهان هومری، به وام گرفته شـــده‌اند. نخستین آن‌ها تالتیبیوُس اســـت، که یکی از همیاران آگاممنون بود، چاوشگر او به طور مشـــخص، در جنگ بـــا تروآ. پس از تالتیبیوُس نوبت به دیومِدس می‌رسد - یکی از نامدارترین پهلوانان یونان، کسی کـــه به دلیری، شـــجاعت، جنـــگاوری، زورمندی، و ســـخنوری

Scanned with CamScanner

بی‌مانندش شهرت دارد.

رسول از تالتیبیوُس توصیفی به دست می‌دهد به عنوان کسی که کاملاً آزاده نیست، بلکه کسی است که وابسته است به کسانی که از او قدرتمندترانـد. متن یونانی می‌گوید که او "πό τοις δυναμένοισιυ ών...ύ" است - "زیر زور زورمندان" ("سرسپرده زورمندان") [۱. ۸۸۹]. دو نمایشنامه‌ی دیگر وجود دارند که در آن‌ها اوریپید این نوع آدم‌ها، چاوشگران، را می‌نکوهد. در نمایش **زنان تروآ** همین تالتیبیوُس بعد از این‌که سپاه یونان شهر تروآ را فتح کرده است سروکله‌اش پیدا می‌شود تا به کاساندرا (Cassandra) ابلاغ کند که او یکی از کنیزان آگاممنون شده است. کاساندرا در پاسخ به خبر چاوشگر پیشگویی می‌کند که او برای دشمنانش نابودی به ارمغان خواهد آورد. ولی تالتیبیوُس پیشگویی او را باور نمی‌کند. از آن‌جا که، به عنوان یک چاوشگر، او نمی‌داند که حقیقت چیست (او قادر به شناخت حقیقت سخنان کاساندرا نیست)، و فقط آن‌چه را که سرورش - آگاممنون - به او گفته است بگو تکرار می‌کند، او فکر می‌کند که کاساندرا دیوانه است؛ برای این‌که به کاساندرا می‌گوید: "ού γάρ αρτίας έχεις φρένας" - "عقلت سرجایش نیست" ("مُخت درست کار نمی‌کند"). و کاساندرا در جواب به این حرف می‌گوید:

> **کاساندرا:** "پیشخدمت"! این را خوب شنیدی پیشخدمت؟ او یک چاوشگر است. مگر چاوشگران کیستند جز کسانی که همه‌ی جهان از آنان بیزار است - چاکران و وردست‌های دولت‌ها و شاهان؟ تو می‌گویی که مادرم را به خانه‌ی اودیسه

Scanned with CamScanner

می‌برند: پس پیشگویی آپولو چه می‌شود، که به خود من گفته است، که مادرت همین جا خواهد مرد؟[۵۰]

و در حقیقت هِکوُبا (Hecuba)، مادر کاساندرا، در تروآ می‌میرد.

در **زنان ملتمس** *(The Suppliant Women)* اوریپید نیز مباحثه‌ای هست میان یک چاوشگر نام‌برده نشده (که از تِبس می‌آید) و تِسِئوُس (Theseus) (که در واقع شاه نیست بلکه "نخست شهروند" آتن است) [۱۱. ۴۶۳-۳۹۹]. زمانی که چاوشگر وارد می‌شود می‌پرسد "پادشاه آتن کیست؟" تِسِئوُس به او می‌گوید که نمی‌تواند پادشاه آتن را پیدا کند زیرا شهر دارای جبّار *(tyrannos)* نیست:

> **تِسِئوُس:** ... این دولت زیر فرمان اراده‌ی هیچ تک مردی نیست، بلکه شهری است آزاد. پادشاه شهر مردم‌اند، که به توالی از طریق زمامداری یک ساله آن را می‌گردانند. ما برای ثروت اختیار ویژه‌ای قائل نیستیم؛ صدای یک مرد تهیدست از قدرت برابری برخوردار است.[۵۱]

این سبب می‌شود تا مباحثه‌ای بر سر این‌که کدام نوع حکومت، پادشاهی یا دموکراسی، بهتر است دربگیرد. چاوشگر رژیم پادشاهی را می‌ستاید، و از دموکراسی به عنوان رژیمی که دستخوش هوا و هوس عوام است انتقاد می‌کند. پاسخ تِسِئوُس ستایشی است از دموکراسی آتنی - جایی که در آن

Scanned with CamScanner

به خاطر این‌که قوانین مکتوب هستند، ثروتمند و تهیدست از حقوق برابری برخوردارند، و هرکس آزاد است که در انجمن (ekklesia) سخن بگوید.

> **تِسِئوُس:** ... آزادی در این حکم خلاصه می‌شود: "چه کسی اندرزی نیکو برای پیشکش به شهر دارد؟" آن‌که دوست دارد سخن بگوید نامدار می‌شود؛ کسی که چنین نخواهد سکوت برمی‌گزیند. کجا می‌توان انصافی بیش از این سراغ کرد؟[۵۲]

بنابراین، در چشم تِسِئوُس آزادی بیان مترادف است با برابری دموکراتیک، موضوعی که وی در مخالفت با چاوشگر - نماینده‌ی قدرت جبّارانه - مطرح می‌کند.

از آن‌جا که آزادی در آزادی گفتن حقیقت زنده است، تالتیبیوُس نمی‌تواند روراست و صادقانه در محاکمه‌ی اورستس سخن بگوید برای این‌که آزاد نیست، بلکه وابسته است به کسانی که از او زورمندترانند. در نتیجه، او "دوپهلو حرف می‌زند" [λέγειν διχόμυθα]، از کلامی استفاده می‌کند که می‌تواند همزمان دو معنای مخالف داشته باشد. پس می‌بینیم که او از آگاممنون ستایش می‌کند (برای این‌که چاوشگر آگاممنون بود)، ولی از اورستس پسر آگاممنون به نیکی سخن نمی‌گوید (برای این‌که رفتار او را محکوم می‌کند). تالتیبیوُس، هراسان از قدرت دو جناح، و درنتیجه مشتاق خشنود کردن همه، دورویانه حرف می‌زند؛ امّا از آن‌جا که یاران ائگیستوُس به قدرت رسیده‌اند، و خواهان قتل اورستس هستند (ائگیستوُس نیز، اگر از **الکترا** به

Telegram @eat_book
Scanned with CamScanner

یادتان مانده باشد، به دست اورستس کشته شده است)، دست آخر اورستس را محکوم می‌کند.

به دنبال این شخصیّت منفی اساطیری، یک شخصیّت مثبت داریم: دیومدس. دیومدس یک پهلوان نامدار یونانی بود، هم برای دلاوری‌های جنگی‌اش، و هم به خاطر شیوایی بیانش: هنرش در سخنوری، و نیز خردمندی‌اش. دیومدس، بر خلاف تالتیبیوُس، کسی است مستقل؛ او آن‌چه را در دل دارد بر زبان می‌آورد، و راه حلّی معتدل پیشنهاد می‌کند که از هیچ حسابگری سیاسی ناشی نمی‌شود: تلافی‌جویی کین‌توزانه نیست. بر پایه‌ی دینی، "برای حفظ شئون تقوا،" توصیه می‌کند که اورستس و الکترا، بنابه مکافات سنّتی دینی برای قتل، برای تنزیه کشور از خون کلیتمنِسترا و ائگیستوُس به تبعید فرستاده شوند. امّا علیرغم رای معتدل و درایتمندانه‌ی دیومدس، پیشنهاد او انجمن را به دودستگی می‌کشاند: برخی موافقت می‌کنند، و برخی مخالفت.

سپس دو نفر دیگر به پا می‌خیزند و سخن می‌گویند. نام آن‌ها ذکر نشده است، آن دو به دنیای اساطیری هومر تعلّق ندارند، از پهلوانان نیستند؛ ولی از توصیف دقیقی که راوی از آن‌ها به دست می‌دهد می‌بینیم که آن‌ها دو "گونه اجتماعی" هستند. اوّلین آن‌ها (که قرینه‌ی تالتیبیوُس است، سخنران بد است) از آن دسته نطق‌کنندگان است که برای دموکراسی زیانبار اند. و من فکر می‌کنم که ما باید به دقّت خصلت‌های ویژه‌ی او را مشخص کنیم.

نخستین ویژگی او این است که "دهانی دارد مانند یک چشمه‌ی

Scanned with CamScanner

جوشـــان" – که برگردانی است از واژه‌ی یونانی *آثوروگلوتسوس* [θυρογλωσσος] ("*athuroglossos*"). این واژه مرکّب است از (γλωδσα) یعنی زبان و (θύρα) یعنی در؛ پس واژه از کسی صحبـــت می‌کند که زبان دارد، امّـــا زبانش در و پیکر ندارد [به فارســـی: دهان لق، مترجم]. پس به کســـی گفته می‌شـــود که نمی‌تواند دهانش را ببندد.

اســـتعاره‌ی دهان، دندان، و لب، به عنوان دری که وقتی کسی ســـاکت است بسته اســـت در ادبیّات یونان باستان فراوان دیده می‌شـــود. برای نمونه، تئوگنیس (Theognis) در سده‌ی ششم پیـــش از میلاد، در **مراثی** خود می‌نویســـد که شـــمار آدم‌های پرحرف خیلی زیاد است:

> زبان‌هـــای زیادی هســـتند که دروازه‌هاشـــان باز می‌شود
> به سهولت، و در باب چیزهایی که به آن‌ها ربطی ندارند. بهتر آن است که خبر بد
> در انـــدرون بماند و تنها خبر خوش به بیرون راه یابد.[۵۳]

پلوتـــارخ، در قـــرن دوّم میـــلادی، در مقاله‌ای با عنـــوان "اندر پرحرفی" [Περί άδολεχίας]، می‌نویســـد که دندان‌ها سپر یا دروازه‌ای هســـتند کـــه "اگر زبان فرمان نبَرد یا خویشـــتنداری نکند، ما بتوانیم هرز بودن آن را با دندان خائیدن بر آن، تا سر حد خون‌مال شدنش، مهار کنیم."[۵۴]

این مقوله‌ی *آثوروگلوتسوس* (athuroglossos) (دهن‌لق) بودن،

Scanned with CamScanner

یـا *آثُوروسـتومیا* [θυροστομίαά] (athurostomia) (بی در دهن)، در مورد کسی به کار می‌رود که ورّاجی‌اش پایانی ندارد، که نمی‌تواند جلوی ور زدن خودش را بگیرد، کسـی که هرچه را به کله‌اش بزند بیان می‌کند. پلوتارخ پرحرفی چنین کسـانی را مقایسـه می‌کند با دریای سیاه - که هیچ در و پیکری برای جلوگیری از جریان آبش به دریای مدیترانه ندارد:

> ... چنین می‌نماید که کسـانی کـه بر این باورند کـه دکّان بی در، و کیسـه‌ی بی‌بند و بسـت به درد صاحبانشـان نمی‌خورنـد، ولی معذلک خود دهانشـان بی هیچ در و قفلی باز اسـت، و چون دریای سیاه آب از آن بیرون می‌رود، انگار سخن [λόγος] را کم‌ارزش‌تریـن چیزها می‌شناسـند. آنان، بنابراین، هرگز به باوری که موضوع همه‌ی سخن‌ها است آشنا نمی‌شوند.[۵۵]

همان‌گونـه کـه می‌بینید دهن‌لقّی با دو خصلت زیر شـناخته می‌شـود: (۱) هنگامی که شما "دهانی دارید مانند یک چشمه جوشـان،" و نمی‌توانید میان آن مواقعی که باید سخن بگوئید، و مواقعی که باید سـکوت اختیار کنید تفاوت بگذارید؛ یا میان آن‌چه که باید گفته شود و آن‌چه که باید ناگفته بماند؛ یا شرایط و اوضاعی که در آن سخن گفتن لازم است و شرایط و اوضاعی کـه می‌باید در آن سـاکت ماند. بنابرایـن، تئوگنیس می‌گوید که آدم‌های پرحرف نمی‌تواننـد میان هنگامی که باید خبر بد یا خوب را اعـلام کرد تمایز بگذارند، یا این‌که چگونه آن‌چه را بـه آن‌ها مربوط می‌شـود از آن‌چه را به مـردم ربط دارد مجزّا کننـد - برای این‌که آن‌ها فضولانه در مسـائل دیگران دخالت

Scanned with CamScanner

می‌کنند. (۲) همان‌گونه که پلوتارخ یادآور می‌شود، وقتی شما دهن‌لق هستید شما ارزشی برای سخن (*logos*)، گفتار منطقی به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به حقیقت، قائل نیستید. دهن‌لقی بنابراین کمابیش مترادف است با *پارِسیا* به معنای نکوهشی آن، و درست مخالف *پارِسیا* در معنای مثبتش (زیرا که بهره‌گیری از *پارِسیا* بدون افتادن به دام ورّاجی و دهن‌لقّی نشانه‌ی خردمندی است). یکی از مسائلی که شخص *پارِسیائی* باید حل کند، پس، این است که چگونه میان آن‌چه باید گفته شود و آن‌چه باید مسکوت بماند تفاوت بگذارد. زیرا همان‌گونه که مثال زیر نشان می‌دهد هرکسی توانایی گذاشتن این تفاوت را ندارد.

پلوتارخ در رساله‌ای با عنوان "اندرآموزش کودکان" [Περι παίδωνάγωγης] لطیفه‌ای روایت می‌کند از تئوکریتوُس (Theocritus)، یک سوفسطائی، به عنوان مثالی از دهن‌لقّی و مصائبی که از سخن زیاده از اندازه ناشی می‌شود. پادشاه مقدونی‌ها، آنتیگونوُس (Antigonus)، رسولی به تئوکریتوُس فرستاد و از او دعوت کرد که برای مباحثه‌ای در دربار او حاضر شود. و از قضا رسولی که برای این کار فرستاد اوتروپیان (Eutropian) سرآشپز او بود. شاه آنتیگونوُس در جنگی یکی از چشم‌هایش را از دست داده بود، بنابراین مردی بود یک‌چشمی. تئوکریتوس اصلاً از شنیدن این خبری که اوتروپیان، سرآشپز شاه، برایش آورده بود، یعنی این‌که باید به دیدن آنتیگونوس برود، دلخوش نبود؛ پس به آشپز گفت: "می‌دانم که می‌خواهی مرا نپخته به خدمت سایکلوپ [غول یک‌چشم - مترجم] خود ببری"[۵۶] - و با این ترتیب معلول بودن پادشاه و شغل اوتروپیان را به مسخره گرفت. آشپز در جواب او گفت: "به این ترتیب

Scanned with CamScanner

سر تو بر تنت نخواهد ماند، و تو مکافات این سخن بی‌جا [athurostomia] و جنون‌آمیز خود را خواهی دید."[۵۷] و وقتی اوتروپیان سخن تئوکریتوُس را به پادشاه گزارش کرد، پادشاه مأموری فرستاد، و تئوکریتوُس را به قتل رساند.

همان‌گونه که در مورد دیوژن خواهیم دید، یک فیلسوف به راستی زیرک و دلیر **می‌تواند** از *پارِسیا* در مقابل پادشاه استفاده کند؛ امّا در مورد تئوکریتوُس روراست بودن او *پارِسیا* نیست بلکه بی‌جاگویی [athurostomia] است به این سبب که مسخره کردن نقص عضو پادشاه یا شغل آشپز هیچ معنای ارزشمند فلسفی ندارد. دهن‌لقّی و بی‌جاگوئی، بنابراین، نخستین خصلت سخنران سوّم در گزارش محاکمه‌ی اورستس است.

دوّمین خصلت او "ἰσχύων θράσει" است - "غولی در پرروئی" بودن [۱. ۹۰۳]. واژه‌ی "ἰσχύω" حکایت از قوّت کسی می‌کند، معمولاً زور بدنی که به کسی قدرت آن را می‌دهد که در زورآزمایی بر دیگران غلبه کند. پس این سخنران قوی است، امّا او قوی است به این معنا "θράσει" یعنی به این معنا که او به خاطر استدلالش نیست که قوی است، یا به خاطر هنرمندی‌هایش در زبان‌آوری، یا توانائی‌اش در بیان حقیقت، بلکه به خاطرافاده‌اش. او قوی است صرفاً به سبب افاده‌اش.

سوّمین خصلت: «یک شهروند نام‌نویسی شده، امّا نه یک آرگوسی.» او یک بومی آرگوسی نیست بلکه کسی است که از جایی دیگر می‌آید و به شهر افزوده شده است. عبارت "ἠναγκασμένος» [۱. ۹۰۴] در مورد کسی به کار برده می‌شود که به عنوان شهروند به زور یا به صورتی غیرشرافتمندانه بر

Scanned with CamScanner

اهالی شهری تحمیل شده است [آن‌چه به صورت "از آن گربه‌های بی‌چشم و رو" ترجمه شده است].

خصلت چهارم او طی عبارت "θορύβω τε πίσυνος" - کسی "که امیدش را به بانگ رجزخوانی و رک‌گویی جاهلانه [παρρησία] بسته بود،" مطرح شده است. او به *تورُوبوس* [θόρυβος] (*thorubos*) امید بسته است، به واژه‌ای که در باب سروصدای بلندی که از صوتی محکم، فریاد، شلوغی یا نعره، به کار برده می‌شود. مثلاً، یونانی‌ها واژه‌ی *تورُوبوس* را وقتی که سربازان در جنگی برای برانگیختن دلیری خود یا ترساندن دشمن بانگ می‌زنند به کار می‌بردند. یا همهمه و سر وصدای انجمنی پرجمعیّت، وقتی حاضران سرهم نعره می‌کشیدند، را *تورُوبوس* می‌خواندند. بنابراین سخنران سوّم امیدی به توانایی خود در تدوین گفتاری سنجیده ندارد، بلکه به توانایی خود در برانگیزاندن واکنشی عاطفی در شنوندگان خود از طریق بانگ محکم و بلند خود امید بسته است. به این ترتیب، این رابطه‌ی مستقیم میان صوت و تأثیر عاطفی‌ای که در میان انجمن به پا می‌کند در مقابل استدراک عقلانی سخن سنجیده قرار داده شده است. آخرین خصلت سخنران (منفی) سوّم این است که او به "κάμθει παρρησία" - "رک‌گویی جاهلانه [*پارِسیا*]" امید بسته است. عبارت "κάμθει παρρησία" [رک‌گویی جاهلانه] همان *اُتوروگلوتّسوس* [دهن‌لقّی] است که در وجه سیاسی آن بیان شده است. زیرا گرچه این سخنران بر شهروندان تحمیل شده است، معذلک از *پارِسیا* به عنوان یک حق شهروندی رسمی که توسط قانون اساسی آتن ضمانت شده است برخوردار است. ولی چیزی که *پارِسیای* او را تبدیل به *پارِسیا* در وجه نکوهیده و منفی آن می‌کند این است که از *ماتسیس* (*mathesis*)

Scanned with CamScanner

μάθησις] - دانش یا خرد عاری است. برای این‌که *پارسیا* دارای تأثیر مثبت سیاسی باشد می‌باید که به آموزشی نیک، به پرورش فکری و اخلاقی، به ادب (*paideia*) یا *ماتسیس* پیوند بخورد. تنها در آن صورت است که *پارسیا* چیزی خواهد بود فراتر از *تورَوبوس* یا لفّاظی توخالی. زیرا زمانی که گوینده‌ای از *پارسیا* بدون *ماتسیس* استفاده کند، زمانی که او از "κάμθει παρρησία" [رک‌گویی جاهلانه] استفاده کند، شهر به اوضاع وخیمی رانده خواهد شد.

ممکن است اظهار مشابهی را توسط افلاطون، در «نامه هفتم» [b.۳۳۶]، در باب *ماتسیس* بیاد آورید. در آن‌جا افلاطون توضیح می‌دهد که دیون (Dion) به دو دلیل نتوانست در برنامه‌اش در سیسیلی (یعنی در این‌که دیونیسیوُس (Dionysius) هم رهبری برای شهری بزرگ و هم فیلسوفی وقف خرد و دادگستری باشد) پیروز شود. دلیل اوّل آن است که ممکن است که یکی از ارواح خبیث (*daimon*) حسادت ورزیده باشد و در صدد انتقام برآمده باشد. و دوّم این‌که، افلاطون توضیح می‌دهد، که بی‌خردی [μαθίαά] در سیسیلی شیوع یافت. و بی‌خردی، افلاطون می‌گوید، "خاکی است که هرگونه خباثتی علیه مردم در آن ریشه می‌گیرد و می‌بالد و سپس تلخ‌ترین میوه‌ها را برای کشتگران خود به بار می‌آورد."[۵۸]

بنابراین خصلت‌های سخنران سوّم - گونه‌ای اجتماعی که از *پارسیا* به معنای منفی آن استفاده می‌کند - عبارت‌اند از: او دژخو است، احساساتی است، اجنبی است نسبت به شهر، عاری از *ماتسیس* [خرد] است، و لاجرم خطرزا است.

Scanned with CamScanner

حالا می‌رسیم به چهارمین و آخرین سخنران در محاکمه‌ی اورستس. او شبیه دیومدس است: آن‌چه دیومدس در جهان هومری بود، این سخنران همان است در جهان سیاسی آرگوس. او که نمودگار *پارِسیاستِس* مثبت به مثابه یک "گونه‌ی اجتماعی" است، واجد خصلت‌های زیر است.

یکم این‌که او کسی بود که "از زیبایی چندانی برخوردار نبود، امّا مردی [بود] شجاع" [μορφη μέν ούκ ευωπός άνδρειος ἀνηρ][۱. ۹۱۸]. برخلاف زنان، او زیبارویی نیست برای چشم‌چرانی، بلکه «مردی است مردانه»، «مردی شجاع.» اوریپید در این‌جا با ریشه‌شناسی واژه‌ی νδρείαά (مردانگی یا شجاعت) بازی می‌کند، که از واژه‌ی νήαά می‌آید. Άνήα یعنی «مرد» (در مقابل «زن،» و نه در مقابل «دَد»). برای یونانی‌ها شجاعت [مردانگی] یک خصلت نرینه است، خصلتی که می‌گفتند زنان فاقد آن هستند.

دوّم این‌که او "از آن‌ها [است] که به ندرت در میان کوچه و بازار [γοράά] دیده می‌شوند" [۱. ۹۱۹]. بنابراین نمودگار *پارِسیای* مثبت از نوع سیاستمدارانی نیست که بیشتر وقت خود را در *اگورا* - محل تجمّع مردم، انجمن، برای مناظره و مباحثه‌ی سیاسی سپری می‌کنند. و نیز او یکی از آن افراد تهیدست نیست که هیچ راه گذرانی ندارند و درنتیجه برای گرفتن پولی که به کسانی داده می‌شد که به انجمن می‌رفتند به *اگورا* می‌روند. او در انجمن حاضر می‌شود تنها برای این‌که در گرفتن تصمیمات مهمّی که در مواقع خطیر گرفته می‌شوند شرکت داشته باشد. او از قِبل سیاست و صرفاً به خاطر سیاست زندگی نمی‌کند.

Scanned with CamScanner

سوّم این که او یک "اتوئورگوس" [αὐτουργός] (*autourgos*) است - "یک دست اندر کار، [دهقان]" [۱. ۹۲۰]. واژه‌ی *اتوئورگوس* در مورد کسی به کار برده می‌شود که بر روی زمین خود کار می‌کند. این واژه به یک گروه اجتماعی خاص اطلاق می‌شد - نه زمینداران بزرگ و نه کشاورزان خرده‌پا، بلکه صاحب زراعتی که در مزرعه خود زندگی می‌کند، و همان‌جا با دستان خود، و گاهی نیز به دستیاری چند خدمتکار یا برده، به کشاورزی می‌پردازد. کزنفون در کتابش **علم معاش** (*Oeconomicus*) این‌گونه مزرعه‌داران را - که اغلب اوقات خود را در مزرعه و به نظارت بر کار وردستان خود می‌گذراندند - فراوان می‌ستاید.[۵۹] آن‌چه در مورد *اورستس* اوریپید بسیار جالب توجه است آن است که او با بر شمردن سه خصلت از خصائل این مزرعه‌داران بر کفایت سیاسی آن‌ها انگشت می‌گذارد.

> نخست آن است که آن‌ها همواره آماده‌اند که به جنگ بروند و برای شهر نبرد کنند، کاری که بهتر از هرکسی انجام می‌دهند. البته، اوریپید هیچگونه توضیح منطقی در باب این‌که چرا وضع بدین‌گونه است به دست نمی‌دهد؛ امّا اگر ما به **علم معاش** کزنفون مراجعه کنیم، آن‌جا که **اتوئوّرگوس** وصف می‌شود، چند دلیلی داده شده‌اند.[۶۰] یکی از عمده‌ترین دلیل‌هایی که داده شده این است که خرده‌مالکی که روی زمین خودش کار می‌کند، طبیعتاً، به دفاع و پاسداری از زمین‌های کشور علاقمند است - برخلاف دکّان‌داران و کسانی که در شهر زندگی می‌کنند و مالک زمین نیستند، و بنابراین برایشان چندان مهم نیست که دشمن زمین‌های بیرون از شهر را تاراج کند. ولی کسانی که زندگیشان از کشاورزی می‌گذرد حتی

Scanned with CamScanner

خیال این‌که دشمن به مزارع آن‌ها یورش برد و کشت و زرع آن‌ها را لگدمال کند، محصولاتشان را به آتش بکشد، گله و رمه‌هایشان را کشتار کند، و جز این‌ها، را بر نمی‌تابند؛ پس جنگاوران سلحشوری می‌توانند بود.

دوّم این‌که، *اتوئورگوس* کسی است "زرنگ در درک استدلال‌ها" [۱. ۹۲۱]، یعنی کسی است که می‌تواند از سخن برای پیشنهاد راه‌کارهای نیک برای شهر بهره بگیرد. همان‌گونه که کزنفون توضیح می‌دهد، این‌گونه مزرعه‌داران در فرماندهی به زیردستان خود، و تصمیم‌گیری در مورد کارها در شرایط گوناگون ممارست دارند. بنابراین، آن‌ها نه تنها سربازانی خوب، بلکه فرماندهانی نیک می‌سازند. درنتیجه، هنگامی که در انجمن سخن می‌گویند متوسّل به *تورئوبوس* نمی‌شوند؛ بلکه آن‌چه می‌گویند مهم و سنجیده است، و اندرزی را می‌سازد خوب و مناسب.

به علاوه، سخنران آخر مردی است برخوردار از سلامت اخلاقی، "مردی درست و واجد اصولی استوار" [۱. ۹۲۲].

آخرین نکته در باره‌ی *اتوئورگوس* این است: که در حالی که سخنران قبلی خواهان آن بود که الکترا و اورستس به اعدام با سنگسار محکوم شوند، این مزرعه‌دار نه تنها خواستار برائت اورستس می‌شود، بلکه بر این باور است که باید بر فرق اورستس به خاطر اقدامی که کرده است "افسر نهاد." برای این‌که به درستی به معنای سخن *اتوئورگوس* پی‌ببریم باید بدانیم که آن‌چه در محاکمه‌ی اورستس برای مردم آتن مهم است - که در بحبوحه‌ی جنگ پلوپونزی (Peloponesian) به

Scanned with CamScanner

سر می‌بردند - مسئله‌ی جنگ و صلح است: آیا تصمیمی که در مورد اورستس گرفته می‌شود تصمیمی خواهد بود آن‌چنان خصمانه که موجب ادامه‌ی خصومت‌ها، به صورت جنگ، خواهد شد، یا این‌که تصمیمی خواهد بود که منجر به آشتی خواهد گشت؟ پیشنهاد *اتوئورگوس* برای برائت نمودگار صلح‌جویی است. امّا او به علاوه می‌گوید که باید بر فرق اورستس به خاطر کشتن کلیتمنسترا تاج گذاشت "زیرا هیچ مردی خانه‌ی خود را ترک نمی‌کند، سلاح به دست نمی‌گیرد، و رهسپار جنگ نمی‌شود اگر زن‌هایی که پشت سر گذاشته‌اند تسلیم مردان خانه‌نشین بشوند، و مردان شجاع بی‌ناموس گردند" [۱۱. ۹۲۹-۹۲۵]. باید به یاد بیاوریم که وقتی آگاممنون به دست آئگیستوس کشته شد تازه از جنگ تروآ بازگشته بود؛ یعنی هنگامی که او داشت دور از وطن با دشمن می‌جنگید، کلیتمنسترا مشغول زنا با آئگیستوس بود.

اکنون می‌توانیم پس‌زمینه‌ی دقیق تاریخی و سیاسی این صحنه را ببینیم. سال اجرای نمایش ۴۰۸ پیش از میلاد است. زمانی که رقابت میان آتن و اسپارت در جنگ پلوپونزی هنوز بسیار شدید است. تا این زمان بیست و سه سال آزگار می‌شود که به جز مصالحه‌هایی زودگذر این دو شهر در حال جنگ‌اند. آتن در سال ۴۰۸ پیش از میلاد، به دنبال چندین شکست تلخ و ویرانبار در سال ۴۱۳، تا اندازه‌ای نیروی دریایی خود را بازسازی کرده است. امّا اوضاع بر روی زمین چندان خوب نبود، و آتن در خطر یورش زمینی اسپارت قرار داشت. با این وجود، اسپارت چند بار به آتن پیشنهاد صلح کرد، پس موضوع ادامه دادن به جنگ یا دست زدن به صلح موضوعی بود که بحثی شدید بر سر آن وجود داشت.

Scanned with CamScanner

در آتن، حزب دموکراتیک به دلیل‌های اقتصادی بسیار روشن، از آن‌جا که طرفداران آن را عموماً بازرگانان، کاسبان، سوداگران و کسانی که خواستار توسعه‌ی امپریالیستی آتن بودند تشکیل می‌دادند، جانبدار جنگ بود. حزب محافظه‌کار اشراف از صلح طرفداری می‌کرد زیرا که حامیان آن زمینداران و کسانی بودند که خواهان همزیستی با اسپارت بودند، و نیز یک قانون اساسی در آتن که در برخی از جنبه‌ها به قانون اساسی اسپارت نزدیک‌تر باشد.

رهبر حزب دموکراتیک کلئوفون (Cleophon) بود - که بومزاده‌ی آتن نبود، بلکه بیگانه‌ای بود که به عنوان شهروند نام‌نویسی کرده بود. او که سخن‌رانی بامهارت و مؤثر بود، کسی بود که هم‌عصرانش برایش شهرتی زننده به راه انداخته بودند (مثلاً این‌که گفته می‌شد که دلیری لازم برای سپاهیگری را ندارد، و این‌که ظاهراً نقش مفعول را در رابطه‌اش با مردان دیگر بازی می‌کرد، و غیره). پس می‌بینید که می‌توان تمامی خصلت‌های سخنران سوم، *پارسیاستس* منفی، را به کلئوفون نسبت داد.

رهبر حزب محافظه‌کار ترامنس (Theramenes) بود - که می‌خواست به قانون اساسی سده‌ی ششمی آتن بازگردد که نوعی اشراف‌سالاری معتدل را بر سر کار می‌آورد. به پیروی از پیشنهاد او حقوق اصلی مدنی و سیاسی تنها به زمینداران منحصر می‌شد. پس خصلت‌های *اتوئورگوس*، *پارسیاستس* مثبت، مطابق‌اند با ترامنس.

بنابرایـــن یکـــی از موضوعات مطروح در محاکمه‌ی اورســـتس، یعنی این مسئله که آیا آتن باید به جنگ با اسپارت ادامه دهد یا دســـت به آشتی بزند، مسئله‌ای بود که در آن زمان میان دو حزب دموکراتیک و محافظه‌کار مورد مباحثه بود.

پرسمانی ساختن پارِسیا

در **آیـــون** اوریپیـــد، که دهســـال پیش‌تر از **اورســـتس**، یعنی ۴۱۸ پیش از میلاد، نوشـــته شـــده است، *پارِسیا* تنها در وجهی مثبت، یعنی به شکل یک ارزش، مطرح شده است. و همان‌طور که دیدیم، هم آزادی بیان اندیشـــه بـــود، و هم امتیازی که به شـــهروندان نخســـت آتن تفویض می‌شـــد - امتیازی که آیون آرزوی رسیدن به آن را داشت. *پارِسیاستِس* حقیقت را می‌گفت دقیقاً به این ســـبب که او شهروندی بود درست، اصیل‌زاده بود، رابطه‌ای احترام‌انگیز با شـــهر، با قانون، و با حقیقت داشـــت. و معضل آیون این بود که برای این‌که بتواند نقش *پارِسیاســـتس* را ایفا کند، نقشـــی که در فطـــرت او بود، باید حقیقت زایش او آشکار شود. امّا از آن‌جاکه آپولو نمی‌خواست این حقیقت برملا شـــود، کروُسا چاره‌ای جز این نداشـــت که علیه خدا به *پارِسیا* متوسّل شـــود و حقیقت زایش آیون را در طی یک دادخواست علنی فاش کند. و به این ترتیب *پارِسیای* آیون، بر پایه‌ی ریشه داشـــتن در خاک آتـــن، در بازی‌ای میان خدایـــان و میرندگان محرز شـــد. بنابراین هیچ گونه "پرسمانی شدن" مقوله‌ی *پارِسیا* در این نخستین استنباط از آن در کار نبود.

امّا در **اورســـتس**، شکافی در خود *پارِسیا* میان مفهوم منفی و مثبت آن دیده می‌شـــود؛ و مســـئله‌ی *پارِسیا* کاملاً در میدانگاه

Scanned with CamScanner

نقش‌های *پارِسیائی* میان آدمیان شکل می‌گیرد. این بحرانِ کارکرد *پارِسیا* دارای دو وجه عمده است.

اولی مربوط می‌شود به این پرسش: چه کسی از حق استفاده از *پارِسیا* برخوردار است؟ آیا این کافی است که *پارِسیا* صرفاً به عنوان یک حق مدنی پذیرفته شود و این حق به هر شهروندی داده بشود که هر وقت که دلش کشید به انجمن برود و هرچه دلش خواست بگوید؟ یا آیا باید *پارِسیا* حقّی باشد که منحصراً به برخی از شهروندان، به اعتبار موقعیّت اجتماعی یا فضیلت‌های شخصی، تفویض می‌شود؟ توفیری وجود دارد میان یک نظام برابری‌طلب که به همه اجازه می‌دهد تا از *پارِسیا* استفاده کنند، و ضرورت گزینش افرادی از میان شهروندان که کفایت آن را دارند (به سبب خصلت‌های اجتماعی یا فردی) که بتوانند از *پارِسیا* به گونه‌ای استفاده کنند که به راستی به سود شهر باشد. و این توفیر است که می‌انجامد به *پارِسیا* به عنوان یک مطلب پرسش‌انگیز. زیرا که بر خلاف *ایزونومیا* (برابری شهروندان در برابر قانون)، و *ایزونومیا* (حقی قانونی که به هرکس داده شده بود تا عقیده‌ی خود را بیان کند)، *پارِسیا* به شکل روشنی در یک صورت نهادین متعین نشده بود. مثلاً، هیچ قانونی برای حفاظت از *پارِسیاستِس* در برابر تلافی‌جویی یا مکافات برای حرفی که زده بود وجود نداشت. و بنابراین مسئله‌ای هم وجود داشت در نسبت میان *نوموس* (*nomos*، قانون) و *التیا* (*aletheia*، حقیقت): چگونه ممکن است که صورتی قانونی به [کار] کسی داد که با حقیقت سروکار دارد؟ قواعد رسمی استدلال درست وجود دارند، امّا نه قوانینی اجتماعی، سیاسی یا نهادی برای تعیین این‌که چه کسی حق دارد که حقیقت را **بگوید**.

Scanned with CamScanner

دوّمین جنبه‌ی بحران مربوط به کارکرد *پارِسیا* راجع است به نسبت *پارِسیا* به *ماتِسیس* (*msthesis*)، به دانش و آموزش - که بدان معنا است که *پارِسیا* دیگر چیزی تلقّی نمی‌شود که به خودی خود برای واگشودن حقیقت کافی است. *پارِسیاستِس* دیگر نمی‌تواند با خلوص صرف یا دلیری خالص با حقیقت رابطه برقرار کند، زیرا که این رابطه اکنون به آموزش یا، کلی‌تر، نوعی تربیت فردی نیاز دارد. ولی این‌که این تربیت یا آموزش فردی دقیقاً چیست خود یک پرسش است (که توأم است با مسئله‌ی سفسطه). در **اورستس**، به اغلب احتمال، آن *ماتِسیسیی* که لازم است چیزی نیست به مفهوم سقراطی یا افلاطونی آن، بلکه نوعی از تجربه است که یک *اتوئورگوس* (*autourgos*، *دهقان*) از طریق زندگانی خود می‌اندوزد.

و فکر می‌کنم حالا ما می‌توانیم شروع کنیم به فهمیدن این‌که مسئله *پارِسیا* مسئله‌ی حقیقت است: برای این‌که مسئله پی‌بردن به آن است که چه کسی توانایی گفتن حقیقت را دارد در محدوده‌ی یک نظام نهادمندی که در آن همگان به صورت برابری حق دارند عقیده خود را بیان کنند. دموکراسی به خودی خود نمی‌تواند معیّن کند که چه کسی دارای کیفیّت‌های خاصی است که به او این امکان را می‌دهند که حقیقت را بگوید (و بنابراین باید حق گفتن حقیقت را داشته باشد). و *پارِسیا*، به مثابه یک کُنائی زبانی، به مثابه‌ی روراستی ناب در گویش، نیز به خودی خود برای واگشود حقیقت کافی نیست زیرا که ممکن است کار به *پارِسیای* منفی، رک‌گویی جاهلانه، هم بکشد.

Scanned with CamScanner

بحران *پارِسیا*، که در تلاقیگاه استنطاقی از دموکراسی و استنطاقی از حقیقت بروز می‌کند، در پایان سده‌ی پنجم [پیش از میلاد] سبب پرسمانی شدن روابط میان آزادی، قدرت، دموکراسی، آموزش، و حقیقت می‌شود که پیش از این پرسش‌انگیز نبودند. ما از مسئله‌ی قبلی **دستیابی** به *پارِسیا* علیرغم سکوت خدا، به پرسمانی شدن *پارِسیا* می‌رسیم، یعنی *پارِسیا* خود پرسش‌انگیز می‌شود، با شکافی در درون خود.

منظورم این نیست که چنین وانمود کنم که *پارِسیا*، به عنوان یک اندیشه صریح، در این لحظه‌ی بحران پدیدار می‌شود - انگاری که یونانی‌ها پیش از آن هیچ فکر منسجمی در مورد آزادی بیان، یا ارزش سخن آزاد، نداشتند. آن‌چه می‌خواهم بگویم این است که پرسمانی شدن جدیدی از رابطه‌ی میان فعّالیت زبانی، آموزش، آزادی، قدرت، و نهادهای سیاسی موجود شکل می‌گیرد که حکایت از بحرانی می‌کند در نحوه‌ی استنباط آتن از آزادی بیان. و این پرسمانی شدن می‌طلبد که به شکلی تازه و با پرسش‌هایی تازه در مورد این روابط به آن پرداخته شود.

من، حداقل به دلیل روش‌شناختی زیر، بر این نکته انگشت می‌گذارم. مایلم که میان "تاریخ عقائد" و "تاریخ اندیشه" تمایزی بگذارم. بیشتر وقت‌ها، یک تاریخ‌نگار عقاید می‌کوشد تا پیدا کند که یک مفهوم خاص در چه هنگامی در تاریخ ظاهر می‌شود، و اغلب این لحظه از طریق یافتن لحظه‌ی ظهور یک واژه تعیین می‌شود. امّا کاری که من می‌خواهم به عنوان تاریخ‌نگار اندیشه بکنم چیزی است متفاوت. کوشش من کندوکاو است در چگونگی تبدیل شدن نهادها، عملکردها، عادات، و رفتارها

Scanned with CamScanner

به مسئله برای مردمی که به صورت ویژه‌ای رفتار می‌کنند، که عادات خاصی دارند، که دست به عملکردهای خاصی می‌زنند، و نهادهای خاصی را به کار می‌اندازند. تاریخ عقاید کارش تجزیه و تحلیل یک عقیده است از لحظه‌ی زایشش، طی دوران تحولش، در متن عقاید دیگری که پس‌زمینه‌ی آن را تشکیل می‌دهند. تاریخ اندیشه کارش بررسی این است که چگونه یک حوزه‌ی تجربه، یک مجموعه رفتارها، که پیش از آن مسئله‌دار نبودند و بدون پرسشی پذیرفته می‌شدند، که آشنا و "ساکت" و بیرون از بحث بودند، مسئله‌زا می‌شوند، بحث‌انگیز و مجادله‌آفرین می‌شوند، واکنش‌های تازه‌ای برمی‌انگیزند، و بحرانی در رفتارها، عادات، عملکردها و نهادهایِ پیش از این ساکت به راه می‌اندازند. تاریخ اندیشه، به این مفهوم، تاریخ شروع پرداختن مردم است به چیزی، تاریخ دلنگران شدن آن‌ها نسبت به چیزی - برای نمونه، نسبت به جنون، نسبت به جنایت، نسبت به سکس، نسبت به خودشان، یا نسبت به حقیقت.

Scanned with CamScanner

۳
پارِسیا و بحران نهادهای دموکراتیک[۶۲]

Scanned with CamScanner

امروز می‌خواهم مطلبی را که دفعه‌ی پیش در باب *پارِسیا* و بحران نهادهای سیاسی در سده‌ی چهارم پیش از میلاد شروع کردم تکمیل کنم: بعد از آن هم می‌خواهم وارد مبحث صورتی دیگر از *پارِسیا* بشوم؛ یعنی *پارِسیا* در حوزه‌ی روابط شخصی (با خود و با دیگران)، و یا *پارِسیا* و مراقبت از نفس.

انتقاد صریح از گویندگانی که از *پارِسیا* در وجه منفی آن استفاده می‌کردند بعد از جنگ پلوپونزی در فکر سیاسی یونانی امری عادی شد؛ و مباحثه‌ای به راه افتاد پیرامون ربط *پارِسیا* به نهادهای دموکراتیک.[۶۳] مسئله، اگر آن را به صورت کلّی مطرح کنیم، به شکل زیر بود. دموکراسی بر پایه‌ی یک *پولیتیا* (*politeia*)، قانونی اساسی، ریخته می‌شود که در آن *دموس* (*demos*)، مردم، اِعمال قدرت می‌کنند، و در آن همگان در مقابل قانون برابراند. چنین دموکراسی‌ای، امّا، محکوم به آن است که به همه‌ی اشکال *پارِسیا*، حتی شکل‌های بسیار بد آن، جایگاهی برابر بدهد. از آن‌جا که *پارِسیا* به حتی بدترین شهروندان داده شده است، تأثیر چیره‌مند گویندگان بد، کژاخلاق، یا جاهل، ممکن است شهروندان را به استبدادگرایی بکشاند، و یا در غیر این صورت شهر را به خطر بیندازد. بنابراین، *پارِسیا* ممکن است برای خودِ دموکراسی خطرزا باشد. این مسئله برای ما هم قابل درک است و هم آشنا، امّا کشف

Scanned with CamScanner

این مسئله، این رویارویی ناگزیر میان *پارسیا* - آزادی بیان - و دموکراسی، برای یونانی‌ها راه‌انداز مباحثه‌ای دیرینه شد در باب چیستی دقیق مناسبات خطرآگینی که به نظر می‌رسید میان دموکراسی، *لوگوس* [*logos*، سخن درست]، آزادی، و حقیقت وجود دارند.

باید این واقعیّت را در نظر بگیریم که ما یکی از دو طرف این مباحثه را بهتر می‌شناسیم تا طرف دیگر را، به این سبب ساده که بیشتر متونی که از این دوره به جا مانده‌اند از نویسندگانی هستند که به صورت کمابیش مستقیمی به حزب اشراف تعلّق داشتند، یا حداقل نسبت به نهادهای دموکراتیک یا قاطعانه دموکراتیک بی‌اعتماد بودند. من دوست دارم در این‌جا شماری از آن متن‌ها را به عنوان نمونه‌هایی از مسئله‌ای که در حال بررسی آن هستیم نقل کنم.

Telegram @eat_book

نخستین متنی که می‌خواهم نقل کنم، استهزایی است از قانون اساسی دموکراتیک آتن، که احتمالاً در نیمه‌ی دوّم سده‌ی پنجم پیش از میلاد نوشته شده است. مدّت‌ها این استهزا را به کزنفون نسبت می‌دادند. ولی دانشمندان اکنون متفق‌النظراند که این انتساب نادرست بوده است، و کلاسیک‌شناسان انگلو-آمریکایی حتی اسم مستعاری برای این شبه-کزنفون، مؤلف گمنام این استهزاء، دارند؛ او را "اولیگارش کهن" می‌خوانند. این متن باید از یکی از آن محفل‌های اشرافی یا باشگاه‌های سیاسی آمده باشد که در اواخر قرن پنجم پیش از میلاد در آتن بسیار فعّال بودند. این‌گونه محافل سهم فراوانی در انقلاب ضد دموکراتیک سال ۴۱۱ پیش از میلاد طی جنگ پلوپونزی داشتند.

Scanned with CamScanner

این استهزا به صورت ستایش یا مدیحه‌ای متناقض - ژانری که یونانی‌ها به خوبی با آن آشنا بودند - پرداخته شده است. نویسنده که وانمود می‌کند که او یکی از دموکرات‌های آتنی است چنان روی برخی از کمبودها، نواقص، معایب، ناتوانی‌ها، و غیره‌ی، آشکار نهادهای دموکراتیک و زندگانی سیاسی آتن انگشت می‌گذارد و مجیز آن‌ها را می‌خواند که انگار این کمبودها پدیده‌هایی هستند برخوردار از مثبت‌ترین نتایج. متن فاقد هرگونه ارزش راستین ادبی است زیرا که مؤلف بیشتر یک مهاجم است تا یک بذله‌گو. ولی تز اصلی اغلب انتقادها از نهادهای دموکراتیک آتن را می‌توان در این متن دید، و من فکرمی‌کنم که متنی است گویا برای این نوع نگرش چنین قاطعانه اشرافی.

این تز اشرافی چنین است: دموس، مردم، بیشترین شمار را دارند. از آن‌جا که شمار آن‌ها بیشترین است، دموس متشکل است از عامی‌ترین، و در واقع حتی بدترین شهروندان. بنابراین، دموس نمی‌تواند متشکل باشد از بهترین شهروندان. و درنتیجه آن‌چه برای دموس بهترین است نمی‌تواند بهترین باشد برای شهر. با این استدلال به عنوان پس‌زمینه، "اولیگارش کهن" به صورت طعن‌آلودی مدح نهادهای دموکراتیک آتن را سر می‌دهد؛ و در آن بندهای درازی وجود دارند که در آن کاریکاتوری از آزادی بیان ارائه می‌شود:

> اینک ممکن است کسی بگوید که کار درست آن است که [مردم] نگذارند که همگان به صورتی برابر حق سخن داشته باشند، یا جایگاهی در

شورا، بلکه درست‌تر آن است که تنها زیرک‌ترین و بهترین کسان صاحب چنین حقوقی باشند. امّا در این باب نیز آن‌ها به مطلقاً بهترین نتیجه رسیده‌اند و آن پروانه سخن دادن به بد دهان‌ترین کسان است. زیرا اگر تنها اشراف حق سخن و شرکت در مناظره داشته باشند، این امری خواهد بود نیکو برای آن‌ها و همتاهاشان، امّا نه برای عوام‌الناس. امّا اکنون که هر شخص عامی که دلش بخواهد می‌تواند پا پیش بگذارد و سخن بگوید، او چیزهایی را بر زبان خواهد راند که برای او و برای همگنانش خوب اند.

ممکن است کسی بپرسد: چنین کسی از کجا خواهد دانست که چه چیزی برای او و برای مردم خوب است؟ خب، توده‌ها می‌دانند که جهل و کژزبانی و همدردی این کس برایشان سودمندتر است تا تمامی نیک‌اخلاقی، خردمندی، و احساس‌پرهیزی فرد فرهیخته. درست است که در چنین سامان اجتماعی‌ای هیچ حکومتی نخواهد توانست به اِکمال برسد، امّا این بهترین شیوه است برای حفظ دموکراسی. برای این‌که مردم نمی‌خواهند در یک حکومت با قانون اساسی آرمانی وضعیّتی مانند بردگان داشته باشند، بلکه ترجیح می‌دهند آزاد باشند و بر قدرت؛ این‌که قانون اساسی خوب باشد، یا بد برایشان چندان مهم نیست. زیرا آن‌چه ممکن است به نظرتان قانون اساسی‌ای باشد نه چندان

Scanned with CamScanner

آرمانی، تنها وسیله‌ای است برای این‌که مردم آزاد باشند و بر سر کار.

برای این‌که اگر شما به دنبال یک قانون اساسی آرمانی باشید خواهید دید که در وهله‌ی نخست این قانون‌ها را خبره‌ترین مردم تدوین کرده‌اند؛ افزون بر این اشرافیّت [در آن‌جا] پیرامون امور حکومت دست به مشورت خواهد زد و مانع آن خواهد شد که نافرمان‌ترین کسان در شورا صاحب کرسی باشند، و یا در انجمن شهروندان سخن بگویند. ولی مردم، خب، بر اثر این اصلاحات خوب به بردگی فروخواهند غلتید.[۶۴]

حالا می‌خواهم به سراغ متن دیگری بروم که موضع بسیار معتدل‌تری را ارائه می‌کند. این متنی است که ایزوکراتِس (Isocrates) آن را در میانه‌ی سده چهارم پیش از میلاد نوشته است؛ و [در آن] ایزوکراتِس چندین بار به موضوع *پارِسیا* و مسئله‌ی آزادی بیان در یک دموکراسی می‌پردازد. ایزوکراتس در آغاز گفتار شکوهمند خود با عنوان "اندر صلح" [Περί ειρήνης, "On the Peace"]، که در سال ۳۵۵ پیش از میلاد نوشته است، نگرش آتنی‌ها نسبت به دریافت توصیه در باب کسب و کارشان هنگام مشورت با اشخاص خردمند و کارآزموده را با نگرش آن‌ها در باب گرفتن پند و اندرز در مورد امور عمومی و فعّالیت‌های سیاسی مقایسه می‌کند:

.... هر زمانی که شما به دنبال نصیحت در باب کسب و کار خصوصی‌تان باشید به سراغ مشاورانی

> می‌روید که در هوش از شما برترند، امّا هنگامی که می‌خواهید در امور حکومتی مشاوره کنید به مردان صاحبِ چنین منش و پرورشی اعتماد نمی‌کنید، آنان را دوست نمی‌دارید، و در برابر به ناکس‌ترین سخنرانانی گوش می‌کنید که بر این سکّو در برابرتان ظاهر می‌شوند؛ و شما کسانی را که مست‌اند از کسانی که هشیارند خدمتگزارتر به مردم می‌دانید، و کسانی را که شعوری ندارند از خردمندان، و کسانی را که از کیسه‌ی عمومی پول پخش می‌کنند از کسانی که به خرج خود به خدمت عموم برمی‌خیزند. پس جای حیرت است که چگونه می‌توان از حکومتی که چنین مشاورانی را به کار می‌گیرد انتظار پیشروی به سوی چیزهایی نیکوتر داشت.[۶۵]

امّا آتنی‌ها نه تنها به ناکس‌ترین خطیبان گوش می‌کنند؛ بلکه هیچ تمایلی به گوش دادن به سخنرانان به راستی خوب ندارند، زیرا به آن‌ها حتی امکان شنیده شدن نمی‌دهند:

> می‌بینم... که شما با آمادگی برابری به سخنرانانی که شما را مخاطب قرار می‌دهند گوش نمی‌کنید، بلکه در حالی که به برخی خوب توجه می‌کنید، حتی از شنیدن صوت برخی دیگر اکراه دارید. و جای شگفتی نیست که چنین کاری می‌کنید؛ زیرا که دیرگاهی است که شما به راندن هر سخنرانی که از هوس‌های شما پشتیبانی نمی‌کند خو گرفته‌اید.[۶۶]

Scanned with CamScanner

و ایـــن، به نظر من، بااهمیّت اســـت. بـــرای این‌که می‌بینید که تفاوت میان سخنران خوب و بد در وهله‌ی نخست برنمی‌گردد بـــه این‌که یکی اندرزهـــای نیک می‌دهد و دیگـــری اندرزهای بد. تفاوت در این اســـت: ســـخنرانان فاســـد، یعنی آن‌هایی که از اســـتقبال مردم برخوردارند، تنهـــا چیزهایی را می‌گویند که مردم دوست دارند بشنوند. بنابراین، ایزوکراتِس این سخنرانان را "چاپلوس" می‌نامد. در مقابل، سخنران صادق کسی است که توانایی و دلیری کافی برای زدن حرفی را دارد که *دموس* با آن مخالف است. او باید یک نقش انتقادی و تعلیمی بازی کند که او را مکلّف می‌کند که بکوشد تا اراده‌ی شهروندان را به گونه‌ای دگرگون کند کـــه آن‌ها به منافع عالیه‌ی شـــهر خدمت کنند. این تضاد میان اراده‌ی مردم و منافع عالیه‌ی شهر پایه‌ی انتقاد ایزوکراتِس از نهادهای دموکراتیک آتن را تشکیل می‌دهد. و او را به این نتیجه می‌رســـاند که از آن‌جاکه در آتن صدای کسی جز آن‌که طوطی‌وار حرف‌های *دموس* را تکرار کند حتی شنیده نمی‌شـــود، در آن‌جا دموکراســـی وجـــود دارد - که چیز خوبی اســـت - امّا تنها سخنرانان *پارِســـیائی* یا رک‌گویی که همچنان شنوندگانی دارند "خطیبان کلّه‌خر" و "شاعران هجاگو" هستند:

> .... مـــن می‌دانـــم کـــه مخالفـــت با نظرات شـــما خطرنـــاک اســـت، و اگرچه این یـــک دولت آزاد اســـت، در آن هیـــچ "آزادی بیانی" [*پارِســـیا*] جز آن‌چـــه کلّه‌خرترین خطیبان، کـــه هیچ وقعی به رفاه شـــما نمی‌گذارند، در این انجمن، و شاعران هزله‌گو در تماشاخانه‌ها، از آن برخوردارند وجود ندارد.[۶۷]

Scanned with CamScanner

بنابراین *پارِسیای* واقعی، *پارِسیائی* که مثبت است، به معنای انتقادگرانه‌ی آن، در جایی که دموکراسی وجود دارد وجود ندارد.

ایزوکراتِس در "آرِئوپاگیتیکوُس" (Areopagiticus) [۳۵۵ پیش از میلاد] یک دسته تمایزاتی را برمی‌شمارد که به شکل همسانی بیانگر این نظر کلّی در باب ناهمخوانی دموکراسی با *پارِسیای* انتقادی هستند. او در آن‌جا برای توصیف حیات سیاسی آتن قانون‌های اساسی سولونی (Solonian) و کلایستِنی (Cleisthenian) را با هم مقایسه می‌کند، و از سیاست کهن‌تر ستایش می‌کند زیرا که آن‌ها دموکراسی [δημοκρατία] آتن را از آزادی [ελευτθρία]، شادی [εύδαιμονία] و برابری پیش قانون [ίσονομίαί] برخوردار کردند. ولی به نظر او تمامی این وجوه مثبت دموکراسی کهن، در دموکراسی کنونی آتن منحرف شده‌اند. دموکراسی شده است فقدان خویشتنداری [κολασίαά]؛ آزادی شده است قانون‌گریزی [παρανομία]؛ شادی شده است آزادی این‌که هرکه هرکار دلش خواست بکند [ξουσία του πάντα ποιειυέ]؛ و برابری پیش قانون شده است *پارِسیا*.[۶۸] در این متن *پارِسیا* دارای معنایی نکوهیده و منفی است. پس، همان‌گونه که می‌بینید، در آثار ایزوکراتِس یک ستایش مستمر از دموکراسی در کَل آن، همراه است با این حکم که نمی‌شود که توأماً هم از دموکراسی برخوردار بود و هم از *پارِسیا* (به معنای مثبت آن). به علاوه، در این آثار همان بی‌اعتمادی به عواطف، عقاید و آرزوهای *دموس* نیز دیده می‌شود که ما با آن‌ها، در وجه‌ای قاطعانه‌تر، در مسخره‌ی "اولیگارش کهن" روبرو شدیم.

Scanned with CamScanner

متن سوّمی که دوست دارم بررسی کنم از **جمهوریّت** افلاطون می‌آید [کتاب هشتم، ۵۵۷ a-b]. آن‌جاکه سقراط توضیح می‌دهد که دموکراسی چگونه برمی‌آید و رشد می‌کند. سقراط در آن‌جا به آدئیمانتوُس (Adeimanthus) می‌گوید که:

> هنگامی که تهیدستان پیروز شوند، نتیجه دموکراسی است. آن‌ها شماری از جناح مخالف را می‌کشند، دیگرانی را از شهر بیرون می‌کنند، و به سایرین سهمی برابر در حقوق شهروندی و دولت می‌دهند، کارگزاران نیز معمولاً با قرعه به کار برگماشته می‌شوند.[۶۹]

سقراط سپس می‌پرسد: "خصلت این رژیم نوین چیست؟" و در باره‌ی مردم در دموکراسی می‌گوید:

> در مرتبه‌ی نخست، آن‌ها آزادند. آزادی و آزادی بیان [*پارِسیا*] در همه جا رونق دارند؛ هر کس آزاد است آن‌چه می‌خواهد انجام دهد... و به این ترتیب هر مردی شیوه‌ی زیست خود را به گونه‌ای سامان خواهد داد که با امیال او مطابق باشد.[۷۰]

آن‌چه در مورد این متن جالب است این است که افلاطون *پارِسیا* را به دادن امکان تأثیرگذاری بر شهر به هرکسی، از جمله فرومایه‌ترین شهروندان، متّهم نمی‌کند. خطر اصلی *پارِسیا* برای افلاطون این نیست که منجر به تصمیم‌گیری‌های بد در حکومت می‌شود، یا این‌که وسیله‌ای می‌شود برای

Scanned with CamScanner

این‌که یک رهبر بد یا فاسد به قدرت برسد و جبّار بشود. خطر اصلی آزادی و آزادی بیان در دموکراسی از این ناشی می‌شود که هرکس حق دارد شیوه‌ی زندگانی خودش را، چیزی که افلاطون آن را 'καταδκευή του βίου' می‌خواند، آن‌گونه که دلخواه خودش است سامان بدهد. برای این‌که آن‌وقت هیچ لوگوس [*logos*، سخن درست] مشترکی، هیچ امکان وحدتی، برای شهر وجود نخواهد داشت. شما می‌توانید بنا به این اصل افلاطونی که تشابهی میان آن‌گونه که یک فرد انسانی عمل می‌کند، و نحوه‌ی اداره‌ی شهر، میان سازمان رده‌بندی قوای انسانی و چیدمان ساختار سیاسی پولیس [*polis*، شهر]، وجود دارد، به خوبی ببینید که اگر قرار باشد که در شهر هرکه هرشکلی دلش خواست رفتار کند، و هر فردی از عقیده یا اراده یا امیال خودش پیروی کند، آن‌وقت به همان شمار شهروندانی که هرکار دلشان می‌خواهد می‌کنند در شهر قانون‌های اساسی، خرده‌شهرهای خودگردان، به وجود خواهد آمد. و می‌توانید ببینید که افلاطون هم *پارِسیا* را چیزی می‌بیند نه تنها مربوط به آزادی در گفتن هرچه هرکسی دلش می‌خواهد بگوید، بلکه همین‌طور مربوط به آزادی در هر کاری که هرکس دلش می‌خواهد بکند. این گونه‌ای است از هرج و مرج که هرکس آزاد است شیوه‌ی زندگانی خود را، بی هیچ حد و مرزی، برگزیند.

خب حرف‌های فراوان دیگری هست برای زدن در باب پرسمانی‌شدن *پارِسیا* در فرهنگ یونانی، امّا من فکر می‌کنم که ما می‌توانیم دو وجه عمده‌ی این پرسمانی‌شدن در طی سده چهارم پیش از میلاد را ببینیم.

اوّل این‌که در متن افلاطونی، برای نمونه، پیدا است که

Scanned with CamScanner

مسئله‌ی آزادی بیان به صورت فزاینده‌ای ربط پیدا می‌کند به گزینش وجودی، به گزینش شیوه‌ی زندگانی شخص. آزادی در بهره‌گیری از *لوگوس* [سخن درست] بیش از پیش تبدیل می‌شود به آزادی در گزینش بیوس [*bios*، زیست]. و درنتیجه، *پارسیا* بیشتر و بیشتر نگرشی شخصی، خصلتی فردی، یا فضیلتی تلقی می‌شود که در مورد *پارسیای* مثبت یا انتقادی برای زندگی سیاسی شهر مفید است، و در مورد منفی و به مفهوم نکوهیده‌ی آن، برای شهر خطرناک.

در دموستنس (Demosthenes)، برای نمونه، می‌توان چندین ارجاع به *پارسیا* پیدا کرد؛[۷۱] ولی در آن‌ها از *پارسیا* معمولاً به عنوان یک خصلت شخصی یاد می‌شود، و نه یک حق نهادینه. دموستنس نه به دنبال تضمین‌های نهادین است برای *پارسیا* و نه تبدیل آن‌ها به موضوعی، بلکه بر این واقعیت پافشاری می‌کند که وی، به عنوان یک فرد شهروند، از *پارسیا* استفاده خواهد کرد زیرا او می‌باید جسورانه حقیقت را در مورد سیاست‌های بد شهر بازبگوید. و ادّعا می‌کند که اگر این کار را بکند، دست به کار خطرناکی می‌زند؛ زیرا که با توجه به این‌که آتنی‌ها دوست ندارند هیچ انتقادی را در انجمن بپذیرند برایش خطر دارد که آزادنه سخن بگوید.

دوّم این‌که، ما می‌توانیم دگرگونی دیگری را در پرسمانی‌شدن *پارسیا* مشاهده کنیم: *پارسیا* به شکل فزاینده‌ای پیوند داده می‌شود به نهاد سیاسی دیگری، یعنی به پادشاهی. اکنون می‌باید آزادی بیان را در برابر پادشاه به کار گرفت. امّا، آشکار است، که در چنین موقعیّت سلطنتی‌ای، *پارسیا* خیلی بیشتر به خصائل فردی پادشاه (که باید برگزیند که آیا استفاده از

پارِسیا را برمی‌تابد یا نه)، و مشاوران پادشاه بستگی دارد. پارِسیا دیگر یک حق یا امتیاز نهادین نیست - به شکلی که در شهر دموکراتیک بود - بلکه بیشتر یک نگرش شخصی است، گزینش نوعی بیوس [زیست].

این تحوّل، برای نمونه، در ارسطو به خوبی دیده می‌شود. واژه‌ی پارِسیا به ندرت توسط ارسطو به کار گرفته می‌شود، امّا در چهار یا پنج جا به چشم می‌خورد.[۲۳] معذلک [در آثار ارسطو] هیچگونه تحلیل سیاسی از مفهوم پارِسیا در رابطه با هر گونه قانون اساسی وجود ندارد. زیراکه هربار که این واژه دیده می‌شود یا در ارتباط با پادشاهی است، یا یکی از خصلت‌های یک شخصیّت اخلاقی و اخلاق‌شناس.

ارسطو در **قانون اساسی آتن** نمونه‌ای به دست می‌دهد از یک پارِسیای مثبت و انتقادی در دوران حکومت جبّارانه‌ی پیسیستراتوُس (Pisistratus). همان‌گونه که می‌دانید، ارسطو پیسیستراتوُس را یک جبّار رحیم و صالحی می‌شناسد که فرمانروایی او برای آتن پرثمر بود. و ارسطو ماجرایی را شرح می‌دهد در باره‌ی نحوه‌ی برخورد پیسیستراتوُس با یک خرده مالک به دنبال وضع مالیات ده درصدی بر محصولات کشاورزی:

> ... [پیسیستراتوُس] اغلب خویشتن سر به روستا می‌زد تا به مناقشه میان افراد پایان دهد و نگذارد تا کشاورزان مجبور به آمدن به شهر شده و زراعت خود را رها کنند. چنان‌که روایت می‌کنند در طی یکی از این سرزدن‌ها بود که

Scanned with CamScanner

قضیه‌ی پیسیستراتوُس با مالک هایمِتوُس، که زمینی را کشت می‌کرد که بعدها به "مزرعه‌ی معاف از مالیات" شهرت یافت، پیش آمد. او مردی را دید که به کوشش و کندن خاک در زمینی سخت سنگلاخ مشغول است. او که از دیدن این صحنه به شگفتی درآمده بود یکی از ملازمان خود را فرستاد تا بپرسد که ماحصل او از این زمین چیست. مرد پاسخ داد "درد و کوفتگی. و این است چیزی که پیسیستراتوُس باید ده درصد خود را از آن بگیرد." مرد بی آن‌که بداند پرسنده کیست چنین پاسخی داده بود؛ امّا پیسیستراتوُس آن‌چنان از این سخن صادقانه [*پارِسیا*] و سختکوشی مرد خوشش آمد که فرمان داد تا او را از مالیات معاف کنند."[۷۳]

پس *پارِسیا* در این‌جا در موقعیّت سلطنتی صورت می‌گیرد.

این واژه همچنین توسط ارسطو در **اخلاق نیکوماخی** [کتاب چهارم، ۲۸b۱۱۲۴] به کار برده می‌شود، نه برای توصیف یک عملکرد یا نهاد سیاسی، بلکه به عنوان یکی از خوی‌های یک مرد بلندطبع، *مگالوپسیکوس* (*megalopsychos*) [μεγαλόψυχος]. برخی دیگر از خصلت‌های مرد بلندطبع کمابیش به نگرش و منش *پارِسیائی* مربوط می‌شوند. مثلاً، *مگالوپسیکوس* شجاع است، امّا کسی نیست که آن‌چنان طالب خطر باشد که شتابان به استقبال آن رود، یعنی او کسی نیست "φιλοκίνδυνος." شجاعت او منطقی است [۷b۱۱۲۴-۹]. او *آلِتییا* (*aletheia*) را به *دوکسا* (*doxa*)، حقیقت را بر عقیده،

Scanned with CamScanner

ارجح می‌شمارد. او چاپلوسان را دوست نمی‌دارد. و از آن‌جا که وی بر دیگران فرومی‌نگرد [καταφρονειν]، «روراست و رک‌گو» است [۲۸b۱۱۲۴]. او *پارِسیا* را به کار می‌گیرد تا حقیقت را بگوید زیرا وی قادر است که معایب دیگران را ببیند: او به تفاوت خود با دیگران، به برتری خود، واقف است.

پس می‌بینید که *پارِسیا* برای ارسطو یا یک صفت اخلاقی- اخلاق‌شناسی است، یا مربوط می‌شود به بیان آزاد خطاب به پادشاه. تدریجاً این جنبه‌های شخصی و اخلاقی *پارِسیا* به شکل فزاینده‌ای برجسته‌تر شدند.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

اعمال و آداب پارِسیائی[۷۴]

در این جلسه و هفته‌ی آینده - آخرین جلسه‌ی این سمینار - می‌خواهم به *پارِسیای* فلسفی از منظر اعمال و آداب آن بپردازم. منظورم از "اعمال و آداب" *پارِسیا* دو چیز است: اوّل، کاربست *پارِسیا* در گونه‌های مشخص مناسبات انسانی (که امشب به آن می‌پردازیم)؛ و دوّم، آداب و فن‌هایی که در این گونه مناسبات به کارگرفته می‌شوند (که عنوان آخرین درس ما خواهد بود).

به سبب کوتاهی زمان، و برای این‌که به روشنی بحث کمک کرده باشم، می‌خواهم میان سه نوع از مناسبات انسانی که مشمول استفاده از این *پارِسیای* فلسفی نو می‌شوند تفکیک بگذارم. امّا البته، این چیزی نیست جز یک طرح بسیار کلّی، زیرا که در واقع چندین شکل بینابینی نیز وجود دارند.

اوّل، *پارِسیا* در چارچوب مناسبات میان گروه کوچکی از مردم، یا یک محفل، صورت می‌گیرد. دوّم، می‌شود *پارِسیا* را در چارچوب مناسبات عمومی مشاهده کرد. و سرانجام، *پارِسیا* در متن مناسبات خصوصی فردی صورت می‌گیرد. یا مشخص‌تر، می‌توانیم بگوئیم که *پارِسیا* به عنوان جنبه‌ای از زندگی محفلی مورد ستایش فراوان اپیکوری‌ها بود؛ *پارِسیا*، به عنوان یک کنش عمومی، یا یک نمایش عمومی، جنبه مهمّی بود از کلبی‌گری، و نیز نوعی از فلسفه که تلفیقی بود از کلبی‌گری و رواقی‌گری؛ و *پارِسیا* به عنوان جنبه‌ای از مناسبات شخصی معمولاً یا در میان رواقیون دیده می‌شود، یا به صورت خصلت‌های عامیّت‌یافته و رایج رواقی‌گرایانه که مشخصه نویسندگانی است مانند پلوتارخ.

Scanned with CamScanner

۱. *پارِسیای* سقراطی
۲. *پارِسیا* و معاشرت محفلی
۳. *پارِسیا* و زندگانی عمومی
۴. *پارِسیا* و مناسبات شخصی

۱. پارِسیای سقراطی

اکنون می‌خواهم شکلی از *پارِسیا* را مورد کاوش قرار دهم که حتا پیش از ایزوکراتِس، افلاطون و ارسطو پیدا شده بود و می‌بالید. البته شباهت‌ها و برابری‌های مهمی میان *پارِسیای* سیاسی که به بررسی آن مشغول بودیم و این شکل جدید *پارِسیا* وجود دارند. امّا علیرغم این شباهت‌ها، شماری از جنبه‌های خاص، که نسبت مستقیمی به شخصیّت سقراط دارند، این نوع نوین سقراطی را مشخص و متمایز می‌کنند.

در گزینش شاهدی درباره‌ی سقراط به عنوان یک چهره‌ی *پارِسیائی*، من ***لاخِس*** (*Laches*، یا ***اندر دلیری*** [Περί Ανδρείας]) افلاطون را انتخاب کرده‌ام؛ و آن هم به چند دلیل. اوّل این‌که گرچه این دیالوگ افلاطونی، یعنی ***لاخِس***، نسبتاً کوتاه است، واژه‌ی *پارِسیا* سه بار در آن تکرار می‌شود [۱۸۹a۱، ۱۷۸a۵، ۱۷۹c۱] - که وقتی در نظر بیاوریم که افلاطون به ندرت از این واژه استفاده می‌کند، به راستی رقم بالایی است.

این نیز جالب توجه است که در ابتدای دیالوگ شخصیّت‌ها بر مبنای *پارِسیای* هریک مشخص شده‌اند. لیسیماخوس (Lysimachus) و مِلِسیاس (Melesias)، دو نفر از شرکت‌کنندگان، می‌گویند که آن‌چه را در دل دارند آزادانه

Scanned with CamScanner

بیان خواهند کرد، و با استفاده از *پارسیا* اعتراف خواهند کرد که در زندگی هیچ کار مهمّ، شکوهمند و ویژه‌ای نکرده‌اند و دستاوردهای چندانی هم نداشته‌اند. و آن‌ها این اعتراف را خطاب به دوشهروند دیگر، لاخِس و نیسیاس (Nicias) (هر دو از سرداران بسیار معروف) انجام می‌دهند به این امید که آن دو نیز بوسته کنده و آزاد حرف بزنند زیرا به اندازه کافی سالمند، بانفوذ و پرشکوه هستند که روراست باشند و آن‌چه را به راستی در فکر دارند پنهان نکنند. امّا این بندی [۱۷۸a۵] نیست که من می‌خواهم در این‌جا نقل کنم برای این‌که در آن *پارِسیا* به معنای عادی آن به کار گرفته شده است، و موردی نیست از *پارِسیای* سقراطی.

از یک دیدگاه نظری ناب این دیالوگ یک شکست است زیرا هیچ کس در آن نمی‌تواند تعریف منطقی، درست و قانع‌کننده‌ای از دلیری - که موضوع این نوشته است به دست بدهد. امّا علیرغم این واقعیّت که حتی خود سقراط هم نمی‌تواند چنین تعریفی ارائه کند، در پایان دیالوگ نیسیاس، لاخِس، لیسیماخوس و ملِسیاس همگی قبول می‌کنند که سقراط بهترین آموزگار برای فرزندانشان خواهد بود. و درنتیجه، لیسیماخوس و مِلسیاس از او می‌خواهند که این نقش را برعهده بگیرد. سقراط هم با گفتن این‌که هر کسی باید بکوشد تا از خود و پسرانش مراقبت کند، این تقاضا را می‌پذیرد [۲۰۱b۴]. و در این‌جا است که با اندیشه‌ای روبرو می‌شوید، که همان‌گونه که برخی از شما می‌دانید، من خیلی دوست می‌دارم: مفهوم "*اپیملیا هئاتوُ*" (epimeleia heautou) یعنی "مراقبت از نفس." بنابراین، فکر می‌کنم، که در این دیالوگ ما شاهد حرکتی هستیم از چهره‌ی پارسیائی سقراط به مراقبت از نفس.

Scanned with CamScanner

امّا، پیش از آن‌که این بند بخصوص این متن را که من قصد دارم نقل کنم بخوانیم، خوب است که موقعیّت ابتدای دیالوگ را به خاطر بیاوریم. ولی از آن‌جا که ***لاخِس*** دیالوگی است بسیار پیچیده و درهم‌تنیده، من این کار را به صورتی مختصر و در خطوطی کلّی انجام خواهم داد.

دو مرد سالمند، لیسیماخوس و ملسیاس، نگران نوع تعلیمی هستند که باید به پسرانشان داده شود. هردو از خاندان‌های برجسته‌ی آتن هستند؛ لیسیماخوس پسر آریستئیدس (Aristeides) 'عادل' است و ملسیاس پسر توسیدیدس (Thucydides) کلانتر. امّا گرچه پدران این دو تن در زمانه‌ی خود نامدار بودند، لیسیماخوس و ملسیاس کار ویژه و شکوهمندی در زندگانی خود نکرده‌اند: نه شرکت در جنگی مهم، نه نقشی جدی در سیاست. آن دو از *پارسیا* بهره می‌گیرند تا این را علنی اعتراف کنند. و در ضمن این پرسش را هم برای خودشان مطرح کرده‌اند که: چگونه می‌شود که این دو که از چنین تخمه‌ی (گنوس [γένος]) نژاده‌ای، از چنین اصل و تبار خوبی، از چنین خاندان شریفی، می‌آیند نتوانسته‌اند برای خود آوازه‌ای کسب کنند؟ آشکارا، همان‌گونه که تجربه‌ی خودشان نشان می‌دهد برخورداری از اصل و تباری شریف و آتنی برای این‌که کسی را صاحب نگرش و توانایی جهت احراز مقام یا نقشی بلند در شهر بکند کافی نیستند. متوجه می‌شوند که چیزی فراتر لازم است، یعنی آموزش.

امّا چگونه آموزشی؟ وقتی به خاطر بیاوریم که تاریخ پرماجرای دیالوگ ***لاخِس*** برمی‌گردد به حدود اواخر سده‌ی پنجم پیش از میلاد، یعنی هنگامی که تعداد زیادی از افراد - که بیشترشان

Scanned with CamScanner

خود را سوفسطایی [sophists، سوفیست] معرّفی می‌کردند - ادّعا می‌کردند که می‌توانند آموزش مناسبی به نوجوانان بدهند، آن‌وقت متوجّه می‌شویم که در این‌جا با پرسمانی روبروئیم که وجه مشترک شماری از دیالوگ‌های افلاطون است. روش‌های آموزشی که در حوالی این دوره رونق داشتند اغلب به چند وجه از آموزش می‌پرداختند، مثلاً سخن‌شناسی [رتوریک] (یادگرفتن نحوه‌ی سخن گفتن در دادگاه یا در انجمن)، فن‌های سفسطه گوناگون، و گاهی هم آموزش و کارآموزی نظامی. در این زمان در آتن یک موضوع مهم دیگری که مورد مناظره بود این بود که بهترین راه تعلیم سربازان پیاده، که خیلی از هوپلایت‌های اسپارتی (پیادگان سنگین اسلحه) فرومایه‌تر بودند، چیست. و تمامی نگرانی‌های سیاسی، اجتماعی، و نهادی در مورد آموزش، که زمینه‌ی عمومی این دیالوگ را تشکیل می‌دهند، مربوط می‌شوند به مسئله‌ی *پارِسیا*. دیدیم که در حوزه‌ی سیاسی نیاز به *پارِسیاستسی* وجود داشت که بتواند حقیقت را درباره‌ی نهادها و تصمیم‌های سیاسی بگوید، و مسئله این بود که چگونه می‌شود چنین حقیت‌گویی را بازشناسی کرد. در صورت اساسی‌اش، همین مسئله اینک در حوزه‌ی آموزش ظهور پیدا می‌کند. زیرا اگر شما خودتان خوب آموزش ندیده‌اید، چگونه می‌توانید تشخیص بدهید که آموزش خوب چگونه آموزشی است؟ و اگر بنا است که مردم آموزش ببینند، آن‌وقت باید حقیقت را از یک آموزگار باکفایت اخذ کنند. امّا چه‌طور می‌توانیم آموزگار خوبِ حقیقت‌گو را از آموزگار بد یا بی‌فایده متمایز کنیم؟

برای مساعدت به گرفتن چنین تصمیمی است که لیسیماخوس و مِلِسیاس از نیسیاس و لاخِس دعوت کرده‌اند که تماشاگر

Scanned with CamScanner

نمایشی باشند توسط استِسیلائوس (Stesilaus) - مردی که ادعّا می‌کند که آموزگار هوپلوماخیا (hoplomachia)[۷۵] یا هنر جنگاوری با سلاح‌های سنگین است. این آموزگار، یک ورزشکار، یک صاحب فن، یک بازیگر و یک هنرمند است. که به این معنا است که گرچه او در استفاده از جنگ‌افزار بسیار ماهر است، از مهارت‌هایش برای جنگیدن با دشمن در یک جنگ واقعی استفاده نمی‌کند، بلکه از آن‌ها برای اجرای نمایش‌های عمومی و تعلیم مردان جوان بهره می‌گیرد. این مرد یک جور سوفسطایی است در هنرهای رزمی. امّا بعد از آن‌که لیسیماخوس و مِلیسیاس نمایش عمومی او را تماشا می‌کنند، هیچ‌کدامشان نمی‌تواند نتیجه بگیرد که آیا این نوع مهارت جنگی می‌تواند بخشی از یک آموزش خوب باشد یا نه. برای همین است که به سراغ دو چهره‌ی سرشناس زمانه‌شان، یعنی نیسیاس و لاخِس رفته‌اند، تا خواهان نظر آن‌ها بشوند [d۱۸۱-a۱۷۸].

نیسیاس یک سردار کارآزموده‌ی جنگی است که در چندین صحنه جنگی به پیروزی رسیده بود، و یک رهبر سیاسی مهم به شمار می‌رفت. لاخِس هم یک سردار محترم است، گرچه نقش مهمّی در سیاست آتن بازی نمی‌کند. هردوشان نظر خود را درباره‌ی هنرنمایی استِسیلائوس ابراز می‌کنند، امّا دست بر قضا درباره‌ی ارزش این نوع مهارت نظامی با هم اختلاف نظر کامل دارند. نیسیاس بر این نظر است که این صاحب فن جنگی کارش درست است، و مهارت‌های او می‌تواند آموزش جنگی خوبی به جوانان ارائه کند [d۱۸۲-e۱۸۱]. لاخِس با این نظر مخالف است، و استدلال می‌کند که اسپارتی‌ها، که بهترین جنگاوران در یونان هستند، هرگز به سراغ چنین

Telegram @ea_book
Scanned with CamScanner

آموزگارانی نرفته‌اند. به علاوه، فکر می‌کند که استِسیلائوس یک جنگجوی واقعی نیست برای این‌که او هرگز در جنگ به پیروزی واقعی دست نیافته است [c۱۸۴-d۱۸۲]. با این اختلاف نظر می‌بینیم که نه تنها شهروندان عادی بدون هیچ توانائی‌های خاصی نمی‌توانند تشخیص بدهند که بهترین نوع آموزش چیست، و چه کسی می‌تواند مهارت هایی را آموزش بدهد که ارزش آموختن دارند، بلکه آن‌ها هم که از تجربه‌ی طولانی سلحشوری و سیاست برخوردارند، نمی‌توانند به نظر مشترکی برسند.

دست آخر، امّا، نیسیاس و لاخِس قبول می‌کنند که علیرغم نامداری، داشتن نقش مهم در امور آتن، سن وسال، تجربه، و غیره‌شان، باید دست به دامان سقراط بشوند - که در تمام مدت آن‌جا بوده است - تا ببینند او چه فکر می‌کند. و وقتی که سقراط یادآور می‌شود که آموزش مربوط می‌شود به مراقبت از نفس [d ۱۸۵]، نیسیاس توضیح می‌دهد که چرا حاضر است اجازه بدهد که سقراط "نفس" او را "امتحان کند،" یعنی چرا حاضر می‌شود در بازی *پارِسیای* سقراطی شرکت کند. و من فکر می‌کنم که این توضیحی که نیسیاس می‌دهد، توصیفی است از سقراط به مثابه‌ی یک *پارِسیاستِس*:

> **نیسیاس**: به نظرم می‌رسد که تو آگاه نیستی که هرکه تماسی نزدیک با سقراط برقرار می‌کند، و با او رودررو گفتگو می‌کند، چاره‌ای جز این ندارد که به درون استدلالی کشیده شود و آن قدر دور بزند - حتی اگر این استدلال نخست از موضوعی کاملاً متفاوت آغاز شده باشد - و نتواند بایستد تا

Scanned with CamScanner

این‌که به جایی کشـــانده شود که گزارشی کامل بدهد از خویشـــتن، از این‌کـــه اینک روزهایش را چگونه می‌گذارنـــد، و پیش از این چگونه گذران می‌کرده است؛ و وقتی کســـی به این‌جا کشانده شـــود، ســـقراط هرگز او را رها نخواهد کرد تا راه و روش خود را به شـــکلی درخور و کامل امتحان نکنـــد. من به او عادت کـــرده‌ام، پس می‌دانم که چاره‌ای جـــز پذیرش این نوع برخورد از جانب او نیســـت، و به علاوه تردیدی نیست که خودم نیز مشـــمول این برخورد خواهم شـــد. زیرا که من، لیسیماخوس، از معاشرت با این مرد لذت می‌برم، و زیانـــی در ایـــن نمی‌بینم کـــه کج‌رفتاری‌های گذشـــته یا حال به رویمان آورده شـــوند: نه، اگر بایســـته‌تر آن است که انســـان باقیمانده‌ی عمر خود را با حزم و اندیشـــه‌ی بیشتری سپری کند نباید از سخنان او بگریزد بلکه باید، همان‌گونه که سولون می‌گوید، تا زنده است خواستار و مشتاق آموختن باشد، و خیال نکند که صِرف فرارسیدن ســـالخوردگی او را خردمندتر می‌کنـــد. بنابراین برای من چیزی غیرعادی، و حتی نیز ناخوشایند، در به آزمون و امتحان گرفته شدن توسط سقراط وجود ندارد؛ در واقع، من در تمامی مدّت به نیکی می‌دانستم که اگر ســـقراط حاضر باشد، بحث ما دربـــاره‌ی آموزش پســـران نخواهد بـــود، بلکه در مورد خودمان خواهـــد. پس بگذار تکرار کنم که من هیچ اعتراضی به مباحثه با سقراط به شیوه‌ای که او دوست می‌دارد ندارم...[۷۶]

Scanned with CamScanner

سخن نیسیاس بازی *پارسیای* سقراطی را از منظر کسی که مورد "آزمون" قرار گرفته است توصیف می‌کند. امّا برخلاف *پارسیاستسی* که *دموس* را در انجمن مخاطب قرار می‌دهد، برای نمونه، در این‌جا ما نوعی از بازی *پارسیائی* را داریم که نیازمند ارتباط رودررو است. پس آغاز نقل قول می‌گوید: "هرکه تماسی نزدیک با سقراط برقرار می‌کند، و با او رودررو گفتگو می‌کند..." [e ۱۸۷]. هم‌سخن سقراط باید با او تماس بگیرد، نوعی **قرابت** با او برقرار کند، تا بتواند در بازی *پارسیائی* او شرکت کند. این نکته اوّل است.

دوّم این‌که شنونده در رابطه‌اش با سقراط با سخن سقراط هدایت می‌شود. کنش‌پذیری شنونده‌ی سقراطی، امّا، با کنش‌پذیری مستمع انجمن یکی نیست. کنش‌پذیری یک شنونده در بازی *پارسیای* سیاسی در این است که وی توسط آن‌چه می‌شنود متقاعد شود. در این‌جا، *لوگوس* سقراطی شنونده را به "دادن گزارشی" - "دیدُنای لوگون didonai (logon) [διδόναι λόγον]" - از خویشتن، از این‌که اینک روزهایش را چگونه می‌گذارند، و پیش از این چگونه گذران می‌کرده است» [a ۱۸۸-e ۱۸۷] هدایت می‌کند. از آن‌جا که تمایل ما به آن است که چنین متن‌هایی را با عینک فرهنگ مسیحی‌مان بخوانیم، ممکن است که تعبیر ما از این توصیف از بازی سقراطی این باشد که آن عملی است که طی آن کسی که با سخن سقراط هدایت می‌شود می‌باید گزارشی بدهد از زندگینامه خود، یا اعترافی بکند به خطاهای خود. امّا چنین تعبیری معنای واقعی متن را نمی‌گیرد. زیراکه وقتی ما این بند را با توصیف‌های مشابهی از روش سقراطیِ امتحان - مثلاً در **دفاعیه**، **آلسبیادس اکبر**، **یا گورگیاس**، که در آن‌ها

Scanned with CamScanner

می‌بینیم که هدایت شدن توسط *لوگوس* سقراطی یعنی "دادن گزارشی" از خود - مقایسه کنیم به روشنی می‌بینیم که آن‌چه مطرح است یک زندگینامه‌ی اعترافی نیست. در توصیف‌های افلاطون یا کزنفون از سقراط، ما هرگز سقراطی نمی‌بینیم که خواهان آزمودن وجدان است یا اعتراف به گناه. در این‌جا، دادن گزارشی از خود، از *بیوستان* (*bios*) [زیست]، دادن روایتی نیز نیست از رویدادهای تاریخی‌ای که در زندگی شما پیش آمده‌اند، بلکه آن است که آیا شما می‌توانید نشان بدهید که میان شیوه‌ی زندگانی شما با سخن منطقی، *لوگوس*، که شما می‌توانید از آن استفاده کنید، نسبتی وجود دارد. سقراط دارد درباره‌ی راه‌هایی پرس‌وجو می‌کند که *لوگوس* از طریق آن‌ها به زندگی شخص سامان می‌دهد؛ برای این‌که او دنبال این است که ببیند آیا رابطه‌ی هماهنگی میان این دو وجود دارد یا نه. بعدها، در همین دیالوگ [۱۹۴ b- ۱۹۰ d]، برای نمونه، زمانی که سقراط از لاخِس می‌خواهد که سبب دلیری‌هایش را برشمارد، منظورش این نیست که لاخِس شرحی بدهد از سلحشوری‌هایش در جنگ پلوپونزی، بلکه می‌خواهد که لاخِس بکوشد تا *لوگوسی* را پیدا کند که به دلیرهایش صورتی منطقی و فهم‌پذیر می‌دهد. نقش سقراط، بنابراین، آن است که خواستار دادن گزارشی بشود منطقی از زندگانی شخص.

این نقش در متن "باسانوس" [βασανος] (*basanos*) خوانده شده است، یعنی «سنگ محک» که درجه‌ی برابری میان زندگانی یک فرد و اصل فهم‌پذیری یا *لوگوس* آن را امتحان می‌کند: "... سقراط هرگز او را رها نخواهد کرد تا راه و روش خود را به شکلی درخور و کامل امتحان نکند [περν αν βασανίση ταυτα ευ τε καί καλως απαντα]" [۱۸۸ a].

Scanned with CamScanner

واژه‌ی یونانی *باسانوس* یعنی "سنگ محک،" سنگ سیاهی که از آن برای اندازه‌گیری درجه‌ی خلوص طلا استفاده می‌کنند با امتحان ردّی که وقتی طلای مورد نظر را روی آن می‌کشند بر آن حک می‌کند. به همین ترتیب، نقش محکی سقراط به او این توانایی را می‌دهد که بتواند چیستی حقیقی نسبتِ میان *لوگوس و بیوس* کسانی را که با او در ارتباط قرار می‌گیرند تعیین کند.[۷۷]

بعد در قسمت دوّم این نقل قول، نیسیاس توضیح می‌دهد که بر اثر آزمون سقراط، شخص حاضر می‌شود تا در باقیمانده‌ی عمرش مراقب شیوه‌ی زندگانی خود باشد، و بخواهد که پس از آن به بهترین صورتی زندگانی کند؛ و این آمادگی خود را به صورت اشتیاقی برای یادگیری و آموزش خود، جدا از این‌که سن و سال او چقدر است، به نمایش می‌گذارد.

سخنان لاخِس که بلافاصله این مطلب را دنبال می‌کنند، توصیفی به دست می‌دهند از بازی *پارسیائی* سقراط از دید کسی که در باب نقش سقراط به عنوان یک سنگ محک دست به تفحص زده است. زیرا این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توان مطمئن بود که سقراط خود *باسانوس* خوبی است برای امتحان نسبت میان *لوگوس و بیوس* در زندگانی شنونده‌اش.

> **لاخِس:** من در مورد مباحثه یک نظر بیشتر ندارم، نیسیاس، یا اگر اجازه بدهی، در واقع یک نظر دوجانبه، و نه یک نظر تنها. زیرا تو می‌توانی مرا یک دوستدار مباحثه بدانی، و همزمان آن یک منزجر از آن: زیرا هنگامی که می‌بینم کسی

Scanned with CamScanner

از فضیلت سخن می‌گوید یا هر گونه‌ای از خرد، کسی که به راستی یک مرد است و درخور سخنش، آن‌وقت من بی‌اندازه لذت می‌برم؛ من گوینده و سخنش را توأم در نظر می‌گیرم، و نگاه می‌کنم ببینم که این دو چگونه با هم جفت و جور می‌شوند. چنین مردی کسی است که من دقیقاً از عبارت "اهل موسیقی" استنباط می‌کنم - او خود را به گوشنوازترین هماهنگی‌ها کوک کرده است، نه هماهنگی بربط یا دیگر سازهای سرگرم‌کننده، بلکه او به هماهنگی کاملی در زندگانی خود میان کردار و گفتار خود نایل شده است، نه در دستگاه آیونی، و نه در دستگاه فریگی یا لیدیائی، بلکه ناب در دستگاه دُری، که تنها نوع هماهنگی به راستی هلنی است. چنین مردی مرا با سخنان خود به شعف می‌آورد، و هرکس می‌تواند در این صورت مرا یک دوستدار مباحثه بداند، چون من با اشتیاقی آشکار سخنان او را می‌بلعم. امّا مردی که مَنشی مخالف به نمایش می‌گذارد مرا زجر می‌دهد، و هرچه او به نظر بیاید که بهتر سخن می‌گوید، زجر من افزون‌تر می‌شود، به گونه‌ای که در این مورد می‌توان مرا منزجر از مباحثه به شمار آورد. باید بگویم که من بخت شنیدن سخنان سقراط را نداشته‌ام، امّا پیش از این، خیال می‌کنم، کردار او را امتحان کرده‌ام؛ و او را شخصی یافته‌ام که رفتارش درخور هر سخن ارجمندی است، هرچند که این سخن با سخاوت گفته شده باشد. پس اگر او از آن

Scanned with CamScanner

> استعداد دیگر نیز برخوردار باشد، میل او میل من است، و من بسیار شاد خواهم شد اگر چنین مردی مرا به بازپرسی بگیرد، و از آموختن ابا نخواهم کرد.[۲۸]

همان‌گونه که می‌بینید، این سخنان تا حدی به پرسش چگونگی تشخیص سنجه‌ای آشکار، خصلت‌هایی شخصی، که به سقراط اجازه می‌دهند تا نقش *باسانوس* را در زندگانی دیگران برعهده بگیرد جواب می‌دهند. از اطلاعاتی که در ابتدای لاخس داده شده است پی می‌بریم که در تاریخ پرماجرای وقوع این دیالوگ، سقراط شهرت چندانی ندارد، که یکی از شهروندان برجسته به حساب نمی‌آید، که از نیسیاس و لاخس جوان‌تر است، و هیچ توانایی خاصی در حیطه‌ی تعلیمات نظامی ندارد - به جز این استثنا: او از خود دلیری فراوانی در نبرد دلیوم (Delium)[۲۹] که لاخس در آن فرماندهی عملیات را برعهده داشت به نمایش گذاشته است. پس چرا دو سردار نامدار و سالمندتر از سقراط حاضرند خود را به بازپرسی او تسلیم کنند؟ لاخس، که چندان به مباحثات فلسفی یا سیاسی علاقه ندارد، و طی دیالوگ (بر خلاف نیسیاس) کردار را بر گفتار ارجح می‌شمارد، به این پرسش جواب می‌دهد. زیرا او می‌گوید که نسبت هماهنگی میان آن‌چه سقراط می‌گوید و انجام می‌دهد وجود دارد، بین سخنش (logoi، *لوگوی*) و کردارش (erga، ارگا). بنابراین، سقراط نه تنها می‌تواند گزارشی بدهد از زندگانی خودش، بلکه این گزارش از ابتدا در رفتارش مشهود است زیرا که کوچکترین اختلافی میان آن‌چه او می‌گوید و می‌کند دیده نمی‌شود. او یک "موسیکوس انر" [μουσικος ἀνήρ] (mousikos aner) (اهل موسیقی، خوش ذوق) است. در فرهنگ یونانی و در اغلب

Scanned with CamScanner

دیالوگ‌های دیگر افلاطون، عبارت «موسیکوس انر» در مورد کسی به کاربرده می‌شود که خود را وقف «میوز»-ها (Muses، الهه‌های هنر) کرده است - یک شخص خوش ذوق و اهل هنرهای زیبا. در این‌جا عبارت مزبور به کسی اطلاق می‌شود که نوعی از هماهنگی هستی‌شناختی از خود به نمایش می‌گذارد که در آن *لوگوس و بیوس* این شخص در تطابقی هماهنگ قرار دارند. و این نسبت هماهنگ نیز چیزی نیست جز هماهنگی دُری (Dorian).

همان‌طور که می‌دانید چهار نوع هارمونی یونانی وجود دارند:[۸۰] دستگاه لیدی (Lydian) که افلاطون دوست ندارد چون خیلی سنگین است؛ دستگاه فریگی (Phrygian) که افلاطون به عواطف نسبت می‌دهد؛ دستگاه آیونی (Ionian) که بسیار نرم و زنانه است؛ و دستگاه دُری (Dorian) که دلیرانه است.

هماهنگی میان گفتار و کردار در زندگانی سقراط دُری است، و همان چیزی است که در دلیری‌ای که او در دِلیوُم به خرج داده بود نشان داده شده است. این تطابق هماهنگ چیزی است که سقراط را از سوفسطائیان متمایز می‌کند: یک سوفسطایی می‌تواند نطقی زیبا و غرّا در باب دلیری ارائه کند، امّا خود او بالشّخصه دلیر نیست. به خاطر همین تطابق است که لاخِس می‌تواند در مورد سقراط بگوید: "او را شخصی یافته‌ام که رفتارش درخور هر سخن ارجمندی است [λόγον καὶ πάσης παρρησάας]." سقراط می‌تواند از گفتار منطقی، از نظر اخلاقی ارزشمند، و زیبا استفاده کند؛ امّا برخلاف سوفسطائیان، می‌تواند از *پارسیا* بهره بگیرد و آزادانه سخن بگوید زیرا هرآن‌چه می‌گوید مطابق است با آن‌چه می‌اندیشد،

Scanned with CamScanner

و آن‌چه می‌اندیشد مطابق است با آن‌چه انجام می‌دهد. پس لاجرم سقراط - که به راستی آزاد و دلیر است - می‌تواند به عنوان یک چهره‌ی *پارِسیائی* عمل کند.

همان‌گونه که در مورد حوزه‌ی سیاسی دیدیم، چهره‌ی *پارِسیائی* سقراط نیز در سخن حقیقت را واگشود می‌کند، در زندگی و گفتار دلیر است، و با عقیده‌ی شنونده‌اش به صورتی انتقادی روبرو می‌شود. امّا *پارِسیای* سقراطی از *پارِسیای* سیاسی در چندین مورد تفاوت دارد. این *پارِسیا* در یک رابطه‌ی شخصی میان دو فرد بشری پدیدار می‌شود، و نه در رابطه‌ی *پارِسیاستس* با *دموس* یا پادشاه. و علاوه بر ارتباطی که میان *لوگوس*، حقیقت و دلیری در *پارِسیای* سیاسی مشاهده کردیم، با سقراط عنصر جدیدی به چشم می‌خورد، و آن هم *بیوس* است. *بیوس* کانون *پارِسیای* سقراطی است. در سمت سقراط یا فیلسوف، نسبت *بیوس-لوگوس* یک هارمونی دُری تشکیل می‌دهد که مبنای نقش *پارِسیائی* سقراط است، و نیز همزمان، سنجه‌ی آشکاری را تشکیل می‌دهد برای تشخیص کارکرد او به عنوان باسانوس یا سنگ محک. در سمت هم‌سخن، نسبت *بیوس-لوگوس* هنگامی واگشود می‌شود که هم‌سخن گزارشی از زندگانی خود ارائه می‌کند، و هماهنگی آن از طریق تماس با سقراط مورد امتحان قرار می‌گیرد. از آن‌جا که سقراط در رابطه‌ی خود با حقیقت واجد تمامی خصلت‌هایی است که لازم است درهم‌سخن او واگشود شوند، وی کسی است که می‌تواند نسبتِ وجودی هم‌سخن با حقیقت را بیازماید. بنابراین مقصود این کنش *پارِسیائیِ* سقراطی راهبری هم‌سخن است به گزینش آن گونه از زندگانی (*بیوس*) که با *لوگوس*، فضیلت، دلیری، و حقیقت تطابق هماهنگین دُری داشته باشد.

Scanned with CamScanner

در *آیون* اوریپید پرسمانی شدن *پارِسیا* را به صورت نوعی بازی میان *لوگوس*، حقیقت و تخمه (زادمان) در روابط میان خدایان و میرندگان دیدیم؛ و نقش *پارِسیائی* آیون مبتنی بود بر یک تبارشناسی اساطیری اصلیّت آتنی: *پارِسیا* حق شهروندی بومزادگان نیک زاد آتنی بود. در قلمروی نهادهای سیاسی، پرسمانی شدن *پارِسیا* شامل بازی‌ای بود میان *لوگوس*، حقیقت و *نوموس* (قانون)؛ و به *پارِسیاستس* نیاز بود تا آن حقایقی را که رستگاری و رفاه شهر در گرو آن‌ها بود واگشود کند. در این مورد، *پارِسیا* خصلت شخصی رهبر سیاسی و سخنرانی بود دلیر، و یا خصلت شخصی یکی از مشاوران پادشاه. و اینک با سقراط، پرسمانی‌شدن *پارِسیا* شکل یک بازی میان *لوگوس*، حقیقت و *بیوس* (زیست) را به خود می‌گیرد در قلمرو رابطه‌ی شخصی آموزشی میان دو نفر انسان. و حقیقتی که گفتار *پارِسیائی* واگشایی می‌کند حقیقت زندگانی یک شخص است، یعنی نوع رابطه‌ای که آن شخص با حقیقت دارد: این‌که چگونه باید خود را متحول کند به عنوان کسی که باید حقیقت را از طریق *ماتِسیس* [آموزش] بداند، و این‌که چگونه رابطه‌ی او با حقیقت به شکلی هستی‌شناختی و اخلاق‌شناختی در زندگانی خود او متبلور می‌شود. *پارِسیا*، به نوبه‌ی خود، می‌شود خصلت هستی‌شناختی *باسانوس*، که نسبت هماهنگ او با حقیقت می‌تواند به عنوان یک سنگ محک عمل کند. بنابراین، هدفی که سقراط در ایفای نقش خود به عنوان سنگ محک دنبال می‌کند، امتحان رابطه‌ی ویژه‌ی حقیقت است با وجود دیگری.

پارِسیا در *آیون* اوریپید در تقابل با سکوت آپولو قرار داده شده بود؛ در حوزه‌ی سیاسی در تقابل با اراده‌ی *دموس*، یا کسانی که

Scanned with CamScanner

مجیز خواهش‌های اکثریّت یا پادشـــاه را می‌خوانند. در این نوع سوّم، بازی سقراطی-فلسفی، *پارِسیا* در تقابل با غفلت شخصی و آموزش‌های خطای سوفسطائی‌ها قرار می‌گیرد.

نقش ســقراط به عنوان *باســانوس* به صورتی واضح در **لاخِس** دیده می‌شــود؛ امّا در متن‌هــای افلاطونی دیگر - مثلاً **دفاعیه** - این نقش به عنوان رســالتی که ایزد غیب‌گوی دلفی،[۸۱] یعنی آپولو - همان خدایی که سکوتش را در **آیون** نشکست - سقراط را بدان مکلف کرده اســت مطرح می‌شــود. و به همان گونه که سروش غیبی آپولو بر هر که پرسشی داشت گشوده بود، سقراط هم خود را به عنوان پرسشگر در اختیار هرکسی می‌گذاشت.[۸۲] و نیز پیام غیبی دلفی چنان معمّاگونه و ناروشن بود که هیچ کس نمی‌توانســت بی آن‌که بداند چه گونه پرسشی را مطرح کرده است، و پیام غیبی چه معنایی می‌تواند در زندگانی او پیدا کند، آن را بفهمد. به همین صورت، گفتار سقراطی هم لازم دارد که شــخص بر غفلت خود در باره‌ی اوضاع خود غلبه کند. امّا البته که تفاوت‌های عمده‌ای هم وجود دارند. برای نمونه، پیام غیبی به شــما می‌گفت که قرار است چه برای شــما پیش بیاید، در حالی که مقصود *پارِسیای* سقراطی واگشودن آن است که شما کی هســتید - نه رابطه‌ی شما با رویدادهای آتی، بلکه رابطه‌ی کنونی شما با حقیقت.

قصد من این نیست که به تلویح گفته باشم که نوعی پیشرفت گاهسپارانه میان انواع *پارِسیا* که در این‌جا ملاحظه کردیم وجود دارد. اوریپید در ســال ۴۰۷ پیش از میلاد درگذشت، و سقراط در ۳۹۹ پیش از میلاد محکوم به مرگ شد. در فرهنگ باستانی استمرار عقاید و مضامین خیلی عمده‌تر است. و نیز ما در مورد

Scanned with CamScanner

اسناد موجود از این زمان با محدودیت زیادی روبرو هستیم. پس هیچ گاهشماری دقیقی وجود نمی‌تواند داشت. اشکال پارسیائی که ما در اوریپید می‌بینیم سنّت درازی را به راه نیانداختند. و همین‌طور که پادشاهی‌های یونان‌مآبانه رشد کردند و توسعه یافتند، *پارسیای* سیاسی به شکل فزاینده‌ای شکل یک رابطه‌ی خصوصی میان پادشاه و مشاورانش را به خود گرفت، و در نتیجه به شکل سقراطی نزدیکتر شد. تأکید بیشتر و بیشتر روی هنر شهریاری پادشاه گذاشته شد، و آموزش اخلاقی او، و نوع سقراطی *پارسیا* دنباله‌ی درازی در میان کلبیون (Cynics) و دیگر مکاتب سقراطی پیدا کرد. بنابراین این تقسیم‌ها، وقتی که دیده می‌شوند، کمابیش همزمان هستند، ولی سرگذشت تاریخی این سه یکسان نیست.

در افلاطون، و در آن‌چه از طریق افلاطون در مورد سقراط می‌دانیم، یکی از مسئله‌های عمده مربوط می‌شود به کوششی برای این‌که راهی پیدا شود برای این‌که بتوان *پارسیای* سیاسی را که شامل *لوگوس*، حقیقت و *نوموس* می‌شود با *پارسیای* اخلاقی که شامل *لوگوس*، حقیقت و *بیوس* است توأم کرد. چگونه حقیقت فلسفی و فضیلت اخلاقی می‌توانند از طریق نوموس به شهر مربوط شوند؟ شما می‌توانید این معضل را در **دفاعیه**، **کریتو**، **جمهوریّت**، و **قوانین** ببینید. برای نمونه، متن بسیار جالبی در **قوانین** وجود دارد که افلاطون در آن می‌گوید حتی در شهری که قوانین خوب بر آن حکمروا هستند بازهم نیاز به کسی هست که با بهره‌گیری از *پارسیا* رفتار اخلاقی درستی را که شهروندان باید رعایت کنند به آن‌ها یادآور شود.[۸۲] افلاطون تمایزی قائل می‌شود میان "پاسداران قانون" و پارسیاستیس، که خود را وقف نظارت به اجرای قانون نمی‌کند،

Scanned with CamScanner

بلکه، همانند سقراط، به بیان حقیقت از سر خیرخواهی برای شهر می‌پردازد، و از جایگاهی اخلاق‌شناختی و فلسفی اندرز می‌دهد. و، تا جایی که من می‌دانم، تنها متنی است در میان کارهای افلاطون که در آن کسی که به *پارِسیا* متوسّل می‌شود نوعی چهره‌ی سیاسی در حوزه‌ی قانون به حساب می‌آید.

در سنت کلبی (Cynic)، که آن هم از سقراط سرچشمه می‌گیرد، نسبت پرسمانی میان *نوموس* (قانون) و *بیوس* (زیست) تبدیل می‌شود به تضادی مستقیم. زیرا در این سنّت، فیلسوف کلبی‌مشرب تنها کسی است که قادر است که نقش *پارِسیاستِس* را برعهده بگیرد. و همان‌گونه که در مورد دیوژن خواهیم دید، او می‌باید که نگرشی دائماً منفی و انتقادی نسبت به هر نوع نهاد سیاسی، و نسبت به هر نوع قانونی (*نوموس*) اتّخاذ کند.

در آخرین دفعه‌ای که همدیگر را دیدیم متن‌هایی از **لاخِس** افلاطون را مورد کاوش قرار دادیم و در آن‌جا، با سقراط، پیدایش *پارِسیای* "فلسفی" نوینی را دیدیم که با اَشکال قبلی که مطالعه کرده بودیم تفاوت بسیار زیادی داشت.[۸۴] در **لاخِس** بازی‌ای داشتیم شامل پنج بازیگر. دو تای آن‌ها، لیسیماخوُس و ملِسیوُس، شهروندان نیک‌زادی بودند که از خاندان‌های اشرافی آتن می‌آمدند و نمی‌توانستند نقش *پارِسیائی* را بازی کنند – برای این‌که نمی‌دانستند چگونه فرزندان خود را آموزش دهند. بنابراین، دست به دامان یک سردار و یک دولتمرد سیاسی، یعنی لاخِس و نیسیاس، شدند که آن‌ها هم توان ایفای نقش *پارِسیائی* را نداشتند. لاخِس و نیسیاس به نوبه‌ی خود مجبور شدند به سقراط متوسّل بشوند، که به عنوان چهره‌ی واقعی

Scanned with CamScanner

پارِسیائی وارد صحنه می‌شود. ما در این حرکت‌های پی در پی شاهد جابه‌جایی پلّه به پلّه‌ی نقش *پارِسیائی* هستیم از نیک‌زاده‌ی آتنی و رهبر سیاسی - که پیشتر این نقش را داشت - به فیلسوف، یعنی سقراط. با قرار دادن **لاخِس** به عنوان نقطه‌ی عزیمت، اینک می‌توانیم شاهد رشد این نوع *پارِسیا* در فرهنگ یونانی-رومی باشیم، *پارِسیائی* که، من فکر می‌کنم، می‌شود آن را به شکل زیر توصیف کرد.

نخست، این *پارِسیا* فلسفی است، و برای سده‌ها توسط فیلسوفان به عمل درآمده است. در واقع بخش بزرگی از فعالیّت فلسفی که در فرهنگ یونان-رومی صورت پذیرفت اقتضا می‌کرد که بازی‌های *پارِسیائی* معینی در آن اجرا شوند. به صورت سرخطّی، به نظر من این نقش فلسفی شامل سه نوع کنش *پارِسیائی* می‌شد، که هرسه‌ی آن‌ها به هم مربوط می‌شدند: (۱) تا آن‌جا که تکلیف فیلسوف کشف و آموزش حقایق معیّنی درباره‌ی جهان، طبیعت و غیره بود، او نقشی دانائی‌شناختی (اپیستمیک) برعهده می‌گرفت. (۲) اتّخاذ موضعی در برابر شهر، قوانین، نهادهای سیاسی، و جز این‌ها، علاوه بر این، ایجاب یک نقش سیاسی می‌کرد. (۳) و کنش *پارِسیائی* همچنان بر این کوشش بود که سرشت ارتباط میان حقیقت و شیوه‌ی زندگانی شخص، یا حقیقت و اخلاق‌شناسی و طبع‌شناسی خود، را بسط دهد. *پارِسیا* به گونه‌ای که در حوزه‌ی فعالیّت فلسفی در فرهنگ یونانی-رومی دیده می‌شود در وهله‌ی نخست یک مفهوم یا یک مضمون نیست، بلکه یک عمل‌کرد است که می‌کوشد تا رابطه‌ی خاصی را که فرد با خود دارد سرو سامان بدهد. و من فکر می‌کنم که فاعلیّت اخلاقی خود ما، حداقل تا حدی، ریشه در این عمل‌کردها دارد. دقیق‌تر، من فکر می‌کنم

Scanned with CamScanner

که معیار قاطعی که *پارِسیاستِس* را متمایز می‌کند نه در زایش او یافت می‌شود و نه در شهروندی‌اش، و نه در قابلیّت‌های ذهنی‌اش، بلکه در هماهنگی‌ای که وجود دارد میان *لوگوس* (سخن) و *بیوس* (زیست) او.

دوّم، هدف این *پارِسیا* متقاعد کردن انجمن نیست، بلکه مجاب کردن کسی است به این‌که باید از خود و دیگران مراقبت کند؛ و این بدان معنا است که وی باید **زندگانی خود رامتحوّل کند.** این مضمون متحوّل کردن زندگانی خود، این بازگِرَوی، چیزی است که از سده‌ی چهارم پیش از میلاد تا اوائل مسیحیّت اهمیّت پیدا می‌کند. و برای کاربست *پارِسیائی* فلسفی ضروری است. البته این بازگروی با آن تغییر عقیده‌ای که یک خطیب امید داشت، با بهره‌گیری از *پارِسیا*، از طریق دعوت شهروندان به بیداری، به ردّ آن‌چه پیشتر قبول کرده بودند، یا پذیرش آن‌چه پیشتر رد کرده بودند، در ذهن مخاطبان خود به وجود آورد کاملاً متفاوت نیست. امّا مفهوم تغییر ذهنیّت در کاربست فلسفی معنای عام‌تر و گسترده‌تری پیدا می‌کند زیرا که موضوع دیگر فقط عوض کردن باور یا عقیده کسی نیست، بلکه تغییر دادن شیوه‌ی زندگانی او است، تغییر مناسبات او با دیگران، و مناسبات او با خودش.

سوّم، این کاربست‌های جدید *پارِسیائی* به وجود یک مجموعه‌ی پیچیده‌ی پیوندها میان خود و حقیقت اشاره می‌کنند. برای این‌که این عمل‌کردها نه تنها قرار است که فرد را واجد خودشناسی کنند، بلکه این خودشناسی قرار است که به نوبه‌ی خود راه دستیابی به حقیقت و شناخت بیشتر را به روی فرد بازکند. این حلقه‌ی معرفت به خود برای معرفت یافتن به

Scanned with CamScanner

حقیقت، خصلت عمل‌کردهای *پارسیائی* از سده‌ی چهارم پیش از میلاد بدینسو است، و یکی از معضلات "اندیشه‌ی غربی" - مثلاً در مورد دکارت و کانت - را تشکیل می‌دهد.

و نکته‌ی آخری که مایلم در باب این *پارسیای* فلسفی بر آن تأکید کنم توسّل آن است به فن‌هایی بسیار متفاوت از فنون استدلال منطقی که قبلاً مورد بهره قرار می‌گرفت؛ و این [*پارسیای* فلسفی] دیگر مشخصاً به *لوگوز* پیوندی ندارد، یا به دربار پادشاه، بلکه اکنون می‌توان از آن در جاهای فراوان و گوناگونی استفاده کرد.

۲. زندگانی محفلی

گرچه اپیکوری‌ها، با اهمیّتی که به دوستی می‌دادند، در این دوره بیش از سایر فیلسوف‌ها بر زندگی جماعتی (محفلی) پافشاری می‌کردند، معهذا می‌توان برخی گروه‌های رواقی، یا فیلسوف‌های رواقی یا رواقی-کلبی نیز پیدا کرد که به عنوان مشاوران اخلاقی و سیاسی در محافل گوناگون و باشگاه‌های اشرافی فعّالیت می‌کردند. برای نمونه، موسونیوس رُوفوس (Musonius Rufus) اندرزگوی روحانی رُوبِلیوس پلائوتوس (Rubellius Plautus) عم‌زاده‌ی نرون (Nero) و اطرافیان او بود؛ و فیسوف رواقی-کلبی دِمِتریوس (Demetrius) مشاور یک گروه آزادمنش و ضداشرافی بود که در اطراف تراسِئا پائِتوس (Thrasea Paetus) گرد آمده بودند.[۸۵] تراسِئا پائِتوس، یک سناتور رومی، بعد از آن‌که در دوره‌ی نرون توسط سنا به مرگ محکوم شد خودکشی کرد. و دِمِتریوس، می‌توانم بگویم، کارگردان (régisseur) این خودکشی بود. پس به جز معاشرت

Scanned with CamScanner

محفلی اپیکوری‌ها، صورت‌های بینابینی دیگری هم هستند. همچنین مورد بسیار جالب اِپیکِتِتوُس (Epictetus) هم هست. اِپیکِتِتوُس یک رواقی بود که برایش عمل به سخن گفتن آزادانه و رورَاست نیز بسیار مهم بود. او مدرسه‌ای داشت که درباره‌ی آن از طریق چهار جلد باقیمانده از مجالس (Discourses) اِپیکِتِتوُس که أریان (Arrian) آن‌ها را جمع‌آوری کرده است چند نکته‌ای می‌دانیم. مثلاً می‌دانیم که مدرسه‌ی اِپیکِتِتوُس در یک ساختمان دائمی در نیکوپولیس (Nicopolis) واقع بود که به شاگردها این امکان را می‌داد که یک زندگی دستجمعی و مشترک واقعی را تجربه کنند.[۸۶] سخنرانی‌های عمومی و جلسات درسی‌ای نیز بودند که مردم به آن‌ها خوانده می‌شدند، و افراد حق پرسش داشتند - گرچه گاهی وقت‌ها مبصرها آن‌ها را مسخره می‌کردند. همین‌طور می‌دانیم که اِپیکِتِتوُس با مریدانش هم مکالمات عمومی در جلوی سایر شاگردان داشت و هم مشاوره‌ها و مصاحبه‌های خصوصی. مدرسه‌ی او نوعی مدرسه‌ی عالی (école normale) بود برای کسانی که می‌خواستند فیلسوف یا مشاور اخلاقی بشوند.

پس وقتی به شما می‌گویم که *پارِسیای* فلسفی به شکل فعّالیت در سه نوع مناسبات انسانی صورت می‌گیرد، باید برای شما روشن باشد که شکل‌هایی که من برگزیده‌ام تنها نمونه‌های رهنمودی هستند؛ و کاربست‌های واقعی، البته، بسیار پیچیده‌تر و مرتبط‌تر بودند.

پس اوّل نمونه‌ی گروه‌های اپیکوُری در مورد کاربست *پارِسیا* در زندگانی محفلی. متأسفانه دانش ما از محافل اپیکوری اندک است، و از آن کمتر دانش ما است در مورد عملکردهای

Scanned with CamScanner

پارسیائی در این محافل - که نشان می‌دهد چرا سخنان من در این باب این‌قدر کوتاه است. ولی ما متنی داریم با عنوان "Περί παρρησίας" [اندر رُک‌گویی (*پارسیا*)] که فیلودِموُس (Philodemus) {کسی که مجالس[۸۷] ذِنو سیدونی (Zeno of Sidon) را ثبت کرده است} آن را نوشته است.[۸۸] متن تمام و کامل نیست، بلکه دستنوشت موجود در اواخر قرن نوزدهم در میان ویرانه‌های یک کتابخانه‌ی اپیکوری در هِرکوُلانِئوُم (Herculaneum) پیدا شد. آن‌چه باقی مانده است بسیار پاره پاره است، و ناروشن؛ و باید اعتراف کنم که اگر شرح دانشمند ایتالیایی مارچلو جیگانته (Marcello Gigante) نبود من نمی‌توانستم چیز زیادی از پاره‌متن یونانی بفهمم.[۸۹]

می‌خواهم از این رساله نکته‌های زیر را برجسته کنم.

نخست، فیلودِموُس *پارسیا* را تنها یک خصلت، فضیلت، یا نگرش شخصی، نمی‌داند، بلکه آن را صناعتی (techne) قابل مقایسه با صناعت پزشکی یا فن ناوخدایی یک کشتی نیز به شمار می‌آورد.[۹۰] همان‌طور که می‌دانید، مقایسه میان طبابت و ناوخدایی مقایسه‌ای است بسیار سنّتی در فرهنگ یونان. امّا حتی بدون این اشاره به *پارسیا*، مقایسه میان طبابت و ناوخدایی به خاطر دو دلیل زیر جالب است.

(۱) سبب آن‌که فن ناوخدایی به فن طب شباهت دارد این است که در هر دو مورد پس از کسب دانش نظری ضروری است که فرد آموزش عملی هم ببیند تا مفید واقع شود. به علاوه، برای به کار بردن این فن‌ها، فرد نه تنها باید اصول قواعد کلّی این هنر، بلکه داده‌های مشخصی را نیز که همیشه به موقعیّت

Scanned with CamScanner

خاصی بستگی دارند در نظر بگیرد. فرد باید هم اوضاع خاص را در نظر بگیرد، و هم آن چیزی را که یونانی‌ها آن را *کایروس* (kairos)، یا "بزن‌گاه" می‌خواندند.[۹۱] مفهوم *کایروس* - لحظه یا فرصت حسّاس یا قاطع - به دلایل دانائی‌شناختی، اخلاقی و فنّی، همیشه نقش مهمّی در اندیشه‌ی یونانی بازی کرده است.[۹۲] آن‌چه در این جالب توجّه است این است که فیلودِموُس با ربط دادن *پارِسیا* به کشتی‌رانی و طبابت آن را فنّی قلمداد می‌کند که با موارد مشخص، شرایط خاص، و انتخاب *کایروس* یا لحظه‌ی قاطع سروکار دارد.[۹۳] اگر از واژگان مدرن خودمان استفاده کنیم، می‌توانیم بگوئیم که ناوخدائی، طبابت و عمل به *پارِسیا* همگی "فن‌های درمانگاهی" (کلینیکی) هستند.

(۲) دلیل‌دیگری که چرا یونانی‌ها اغلب ناوخدایی و طبابت را به هم ربط می‌دادند این بود که در مورد هر دو فن، یک فرد (ناخدا یا پزشک) باید گیرنده‌ی تصمیم باشد، دستور بدهد و راهنمایی کند، و اعمال قدرت و ریاست کند، در حالی که اگر قرار است نتیجه‌ی مورد نظر حاصل شود دیگران - ملوانان، بیماران، کارکنان - باید از او اطاعت کنند. پس ناوخدایی و طبابت هر دو به سیاست ربط دارند. زیرا در سیاست نیز انتخاب فرصت، بهترین لحظه، تعیین کننده است؛ و نیز لازم است که یک نفر از بقیّه باکفایت‌تر باشد - و درنتیجه حق داشته باشد که فرمان‌هایی را بدهد که دیگران موظّف به اطاعت آن هستند.[۹۴] بنابراین در سیاست نیز فن‌هایی وجود دارند که دولتمردی به عنوان هنر اداره‌ی مردم ریشه در آن‌ها دارد.

اگر من این خویشی باستانی میان طبابت، ناوخدایی و سیاست را در این‌جا پیش می‌کشم برای این است که نشان بدهم که با

Scanned with CamScanner

افزوده شدن فن‌های *پارِسیائی* "ارشاد روحانی" یک مجموعه‌ی به هم مرتبط فنون (technai) کلینیکی در دوره‌ی یونان‌گرایی ایجاد شد. البته، فن کشتی‌رانی یا ناوخدایی [در این‌جا] اساساً معنایی استعاری دارد. ولی بررسی مناسبات گوناگونی که به باور فرهنگ یونانی-رومی میان سه کنش کلینیکی طبابت، سیاست و کاربست *پارِسیا* وجود دارند حائز اهمیّت خواهد بود.

چند سده بعدتر، گِرگوری نازیانزوُسی (Gregory of Nazianzus) [حدود ۳۸۹-۳۲۹ میلادی] ارشاد روحانی را می‌تواند "فن الفنون" "techne technon" - "ars artium" - "[τέχνη τέχνων]" - بخواند. این مضمون‌بندی مهمّی است زیرا پیش از آن دولتمردی یا فن سیاسی فن الفنون (techne technon) یا سلطان فن‌ها خوانده می‌شد. ولی در اروپا از سده چهارم میلادی تا سده‌ی هفدهم "فن الفنون" به ارشاد روحانی به عنوان گرامی‌ترین فنون درمانگاهی اطلاق می‌شود. این توصیف *پارِسیا* به عنوان یک فن در ارتباط با طبابت، ناوخدایی و سیاست، حاکی از تحوّل *پارِسیا* است به یک عمل فلسفی. از هنر پزشکانه‌ی مدیریّت بیمار و هنر شهریاری اداره‌ی شهر و اهالی‌اش، می‌رسیم به هنر فیلسوف در حکمرانی برخود و عملکردش به عنوان یک "مرشد روحانی" برای مردم.

وجه دیگر متن فیلودِموُس مربوط می‌شود به مطالبی که در آن دیده می‌شود راجع به ساختار جماعت‌های اپیکوری؛ امّا شارحان فیلودِموُس بر سر صورت، پیچیدگی و سازمان رده‌بندی دقیق این گونه جماعات با هم اختلاف نظر دارند. دِ-ویت (DeWitt) فکر می‌کند که رده‌بندی موجود حسابی جاافتاده و پیچیده بود؛ در حالی که جیگانته فکر می‌کند که بسیار ساده‌تر بود.[۹۵]

Telegram @eal_book
Scanned with CamScanner

به نظر می‌رسد که دست کم دو قشر آموزگار و دو نوع آموزش در مدارس و گروه‌های اپیکوری وجود داشته است.

آموزش در "کلاس درسی" وجود داشته که آموزگار به شاگردان بـه صورت گروهی درس می‌داده اسـت؛ و نیز تعلیم به صورت مصاحبـه‌ی خصوصی هم بـوده که در آن آمـوزگار به اعضای جماعت به صورت فردی اندرز و دستورالعمل می‌داده است. در حالی که آموزگاران پائین‌رتبه‌تر فقط درس کلاسـی می‌دادند، آموزگاران بلندمرتبه‌تر هم درس کلاسی می‌دادند و هم صحبت خصوصی داشتند. بنابراین تمایزی برقرار شده بود میان تدریس عمومی و آموزش فردی یا ارشـاد. این تمایز مبتنی نیسـت بر تفاوتـی در محتوا، مثلـاً میان موضوعات نظـری و عملی - به خصوص از آن‌جا که بـرای اپیکوُری‌ها تعالیم فیزیکی، نجوم و طبیعیّـات دارای کاربرد اخلاق‌شـناختی بودند. بلکه این تمایز ناشـی از تفاوتی اسـت در رابطه‌ی میان آموزگار و شـاگرد یا مرید از منظر روش‌های آموزشـی. در وضعیّت سـقراطی، یک راه‌کار وجود داشـت که هم‌سخن را قادر می‌ساخت تا حقیقت را در مورد خودش کشـف کند، و آن رابطـه‌ی *بیوس* او بود با *لوگـوس*‌اش؛ و همین راه‌کار، در عین حال، این توانایی را به او مـی‌داد که به حقایق دیگری هم دسـت یابـد (در باب جهان، عقاید، ماهیّـت روح، و جز این‌ها). امّا در مدارس اپیکوری یک رابطه‌ی آموزشی ارشـادی نیز هست که در آن مرشد به مرید کمک می‌کند تا به حقیقت نفس خود پی ببرد؛ و اکنون افزون بر آن نوعی آموزش "اقتدارگرایانه"ای هم هست در یک ارتباط جمعی که در آن کسـی حقیقت را برای گروهی ایراد می‌کند. این دو نوع آموزش تبدیل شدند به وجوه دائمی فرهنگ غرب. و می‌دانیم که در مدارس اپیکوری این نقش "مرشـد روحانی"

Scanned with CamScanner

دیگران بودن بود که ارزش بسیار بیشتری داشت از آموزگار گروهی بودن.

دوست ندارم که بحث در مورد متن فیلودِموُس را بدون ذکر عملی که [اپیکوری‌ها] به آن می‌پرداختند - چیزی که می‌توانیم آن را "اعتراف متقابل" در گروه بخوانیم - به پایان ببرم. برخی از پاره‌متن‌ها حاکی از آن هستند جلسات یا گردهمائی‌های گروهی‌ای وجود داشتند که تک تک اعضاء گروه به ترتیب افکار، خطاها، کج‌رفتاری‌ها، و غیره خود را در جمع بازگو می‌کردند. دانش ما در باره‌ی این گونه ملاقات‌ها کم است، امّا در ارتباط با این عمل، فیلودِموُس عبارت جالبی را بیان می‌کند. او این عمل را "رستگاری توسط یکدیگر" -*"to di' allelon sozesthai"* [το δι'άλλήελων σω΄ξεσθαι] می‌نامد.[۹۶] در سنّت اپیکوری، واژه‌ی *سوزِستای* (*sozesthai*) - نجات دادن خود - یعنی نیل به زندگانی خوب، زیبا و سعادتمند. برای این‌که کسی خودش را نجات دهد، دیگر اعضای محفل اپیکوری [باغ] به مثابه عامل توان‌بخشی به فرد برای کشف حقیقت خود، و کمک به او برای نیل به زندگانی سعادتمند، نقش قاطع بازی می‌کنند. از همین رو است تأکید بسیار مهم بر دوستی در گروه‌های اپیکوری.

۳. پارِسیا و زندگی عمومی

اینک می‌خواهم به کاربست *پارِسیا* در زندگانی عمومی بپردازم از طریق نمونه‌ی فیلسوفان کلبی‌مشرب. در مورد محافل اپیکوری، اطلاعات ما در باب شیوه‌ی زیست آن‌ها ناچیز است امّا کمابیش چیزهایی در باره‌ی عقایدشان به شکلی که در متون گوناگون مطرح شده است می‌دانیم. در مورد کلبی‌ها،

Scanned with CamScanner

اوضاع درست وارونه است؛ زیرا ما چیز زیادی در باب اصول عقاید کلبی نمی‌دانیم - حتی این‌که آیا ایشان اصلاً دارای چنین اصولی بودند یا نه. امّا ما دارای شواهد متعددی هستیم در مورد شیوه‌ی زیست کلبی‌مشرب‌ها. و این اصلاً امر تعجّب‌آوری نباید باشد؛ زیرا گرچه فیلسوفان کلبی نیز مثل دیگر فیلسوفان کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند، توجّه‌شان به مراتب بیشتر معطوف بود به گزینش و عمل به نوع معیّنی از زندگانی.

یک مسئله‌ی تاریخی راجع به پیدایش کلبی‌مشربی این است. اغلب کلبی‌ها از سده‌ی اوّل پیش از میلاد و پس از آن از دیوژن (Diogenes) یا أنتیستِنس (Antisthenes) به عنوان بنیان‌گذار فلسفه‌ی کلبی نام می‌برند؛ و از طریق این سرسلسله‌گان کلبی‌مشربی نسب خود را به آموزه‌های سقراط می‌رسانند.[۹۷] ولی به گفته‌ی فَرَند سایر (Farrand Sayre)، فرقه‌ی کلبی در سده‌ی دوّم پیش از میلاد، یعنی دو قرن پس از سقراط، ظاهر شد.[۹۸] پس ما باید اندکی نسبت به توضیح سنّتی راجع به پیدایش فرقه‌ی کلبی محتاط باشیم - توضیحی که بارها برای تبیین پدیده‌های فراوان دیگری ارائه شده است و می‌گوید که کلبی‌مشربی صورت منفی نوعی فردگرایی تندرو است که بر اثر فروپاشی ساختارهای سیاسی جهان باستان شکل گرفت. توضیح بسا جالب‌تری توسط "سایر" ارائه شده است، که ظهور کلبیون بر صحنه‌ی فلسفی یونان را نتیجه‌ی گسترش پیروزی‌های امپراطوری مقدونی می‌داند. دقیق‌تر بگوئیم، او یادآور می‌شود که با فتوحات اسکندر یونانیان با فلسفه‌های گوناگون هندی - به خصوص آموزه‌های رهبانی و زاهدانه‌ی فرقه‌های هندی مانند "گیمنوسوفیست"ها (Gymnosophists) (مرتاضان) - آشناتر شدند.

Scanned with CamScanner

جدا از آن‌که بتوانیم یا نتوانیم آغازگاه کلبی‌مشربی را پیدا کنیم، واقعیّت این است که از سده‌ی اوّل پیش از میلاد تا سده‌ی چهارم میلادی شمار کلبی‌ها بسیار زیاد و تأثیر آن‌ها بسیار فراوان بود. پس در سال ۱۶۵ میلادی، لوسیان (Lucian)، که کلبی‌ها را دوست نمی‌داشت، می‌نویسد: "شهر از این حشرات پر است، به خصوص آن‌ها که خود را پیرو دیوژن، أنتیستِنِس، و کراتس (Crates) می‌دانند."[۹۹] در واقع چنین به نظر می‌رسد که شمار کسانی که خود را "کلبی" می‌دانستند آن‌قدر زیاد بود که امپراتور جوُلیان (Julian)، که قصد داشت تا فرهنگ باستانی یونان را احیا کند، استهزائیّه‌ای نوشت علیه آنان و در آن جهالت و زمختی ایشان را نکوهید وآن‌ها را خطری برای امپراطوری و فرهنگ یونانی-رومی توصیف کرد.[۱۰۰] یکی از دلیل‌های برخورد سخت جوُلیان با کلبی‌ها شباهت کلّی آن‌ها بود به مسیحیان نخستین. و برخی از این تشابه‌ها شاید شباهت‌هایی صرفاً سطحی نبودند. برای نمونه، پیروان کلبی پِرِگرینوُس (Peregrinus) (یک کلبی سرشناس در اواخر سده‌ی دوّم میلادی) او را گونه‌ای قدیس به شمار می‌آوردند، به خصوص آن‌هایی که مرگ او را تقلیدی پهلوانی از مرگ هِراکلِس [هرکول (Heracles)] می‌دانستند. پِرِگرینوُس برای این‌که بی‌تفاوتی کلبی [αἰδιάφορά] خود نسبت به مرگ را به نمایش بگذارد با سوزاندن خودش درست پس از پایان بازی‌های المپیک سال ۱۶۷ میلادی خودش را کشت. لوسیان که این رویداد را به چشم دیده گزارشی طعن‌آلود و مردودکننده از آن ارائه می‌دهد.[۱۰۱] به علاوه، جولیان از این‌که کلبی‌ها نمی‌توانستند نماینده‌ی مناسبی برای فرهنگ باستانی یونانی-رومی باشند دلشکسته بود، زیرا امیدوار بود که چیزی مثل یک جنبش پرطرفدار فلسفی به وجود بیاید که بتواند با

Scanned with CamScanner

مسیحیّت رقابت کند.

ارزش بالایی که کلبی‌ها برای شیوه‌ی زندگی فرد قائل بودند بدان معنا نیست که ایشان هیچگونه علاقه‌ای به فلسفه نظری نداشتند، بلکه نشان‌دهنده‌ی نظر آن‌ها است دال بر این‌که نحوه‌ی زندگانی شخص سنگ محک رابطه‌ی او است با حقیقت - که همان‌گونه که دیدیم در مورد سنّت سقراطی هم صادق بود. نتیجه‌ای که کلبی‌ها از این سنّت سقراطی استخراج کردند، ولی، این بود که برای این‌که حقیقت‌هایی را که ایشان قبول کرده‌اند به شکلی بیان کنند که مورد فهم همگان واقع شوند، باید آموزه‌های آن‌ها به شیوه‌ای بسیار علنی، چشمگیر، محیّرالعقول، برانگیزنده، و گاهی وقت‌ها رسوایی‌بار ارائه شوند. بنابراین کلبی‌ها با ارائه‌ی سرمشق‌های عینی، و توضیحات در باب آن، کار تعلیمی می‌کردند. آن‌ها می‌خواستند که زندگانی خودشان عَلَم حقایق اساسی باشد و به این ترتیب به عنوان رهنمود یا سرمشقی عمل کند برای پیروی و تقلید دیگران. امّا هیچ چیزی در این تأکید کلبی بر فلسفه به عنوان هنر زندگی نیست که با فلسفه‌ی یونانی بیگانه باشد. پس حتی اگر ما فرضیه‌ی "سایر" در مورد تأثیر فلسفه‌های هندی را بر اصول نظری و عملی کلبی بپذیریم، می‌باید همچنان در نظر داشته باشیم که نگرش کلبی، در صورت اساسی خود، چیزی نیست جز روایت رادیکالی از مفهوم یونانی نسبت میان شیوه‌ی زندگانی شخص و شناخت او از حقیقت. این اندیشه‌ی کلبی که انسان چیزی نیست جز رابطه‌اش با حقیقت، و این‌که این رابطه با حقیقت در زندگانی او شکل می‌گیرد یا به آن صورت داده می‌شود - این سراپا یونانی است.

Scanned with CamScanner

در سنّت‌های افلاطونی، ارسطوئی، و رواقی، فیلسوفان برای فلسفه‌شان عمدتاً به یک نظام نظری، متن، یا حداقل برخی اصول نظری ارجاع می‌دادند. در سنّت اپیکوری، پیروان اپیکور هم به یک نظام نظری، و هم به نمونه‌ی سرمشقی خود اپیکور، که هر اپیکورگرایی می‌کوشید تا از آن تقلید کند، ارجاع می‌دهند. امّا اینک در سنّت کلبی، ارجاعات اصلی برای فلسفه به متون یا نظام نظری نیستند بلکه به زندگانی کسانی هستند که باید سرمشق قرار بگیرند. البته نمونه‌های شخصی در مکاتب فلسفی دیگر هم واجد اهمیّت بودند، امّا در جنبش کلبی‌ها - جایی که هیچ متن مورد قبول، و نظام جاافتاده‌ی قابل تشخیصی وجود نداشت - ارجاعات همیشه به برخی شخصیّت‌های واقعی یا اساطیری بود که منبع کلبی‌مشربی به مثابه‌ی یک نوع زندگانی به شمار می‌رفتند. شخصیّت‌های اساطیری که به آن‌ها ارجاع داده می‌شد از جمله شامل هراکلِس [هرکول (Heracles)]، اولیس [Ulysses (اودیسئوس، Odysseus)]، و دیوژن می‌شد. دیوژن یک چهره‌ی واقعی و تاریخی بود، امّا شرح زندگانی او چنان افسانه‌ای شد که وی با اضافه‌ی حکایات و فضاحات به زندگانی تاریخی‌اش تبدیل به اسطوره شد. ما چیزهای زیادی درباره‌ی عمر واقعی‌اش نمی‌دانیم، ولی تردیدی نیست که وی به نوعی قهرمان فلسفی تبدیل شده است. برای نمونه، افلاطون، ارسطو، زِنوی سیتیومی (Zeno of Citium)، و سایرین، مولفان و شخصیت‌های فلسفی به حساب می‌آیند؛ امّا قهرمان به شمار نمی‌رفتند. اپیکور هم یک مؤلف فلسفی بود و هم پیروانش او را نوعی قهرمان می‌دانستند. امّا دیوژن در وهله‌ی نخست یک قهرمان بود. این عقیده که زندگانی یک فیلسوف باید سرمشقی و قهرمانی باشد برای فهم ارتباط میان کلبی‌مشربی و مسیحیّت، و نیز فهم پارِسیای کلبی به عنوان

Scanned with CamScanner

نوعی کنش عمومی، حائز اهمیّت است.

این ما را می‌رساند به *پارِسیای* کلبی.[۱۰۲] سه نوع *پارِسیای* عمده‌ای که کلبی‌ها به کار می‌بستند عبارت بودند از: (۱) خطبه‌های انتقادی؛ (۲) رفتار رسوایی‌بار؛ و (۳) آن‌چه من آن را "دیالوگ برانگیزنده" می‌نامم.

اوّل خطبه‌سرایی‌های انتقادی کلبی‌ها. خطبه‌سرایی نوعی است از گفتمان ممتد. و همان‌گونه که می‌دانید بیشتر فیلسوفان نخستین - به خصوص رواقیون - گاهی سخنرانی‌هایی ایراد می‌کردند که در آن نظام نظری خود را عرضه می‌کردند. ولی اغلب این سخنرانی‌ها در مقابل جمع کمابیش کوچکی از حاضران ارائه می‌شدند. کلبیون، در مقابل، این نوع حذف نخبه‌گرایانه را دوست نمی‌داشتند و ترجیح می‌دادند که در جمع‌های انبوه سخنرانی کنند. برای نمونه ترجیح می‌دادند در تماشاخانه سخنرانی کنند، یا در مکانی که مردم برای یک جشن سورچرانی، یک رویداد دینی، یا یک مسابقه‌ی ورزشی، یا مواردی از این قبیل، گرد آمده بودند. بعضی وقت‌ها وسط تماشاگرانِ یک نمایش به پا می‌خاستند و سخنرانی می‌کردند. این سخنرانی عمومی اختراع ایشان نبود، برای این‌که ما شواهدی داریم از اعمال مشابهی به زودی قرن پنجم پیش از میلاد. شماری از سوفسطائی‌هایی که در دیالوگ‌های افلاطون می‌بینیم، مثلاً، تا اندازه‌ای دست به سخنرانی می‌زنند. سخنرانی کلبی، امّا، دارای ویژگی‌های خودش بود، و این از دیدگاه تاریخی مهم است برای این‌که این کار اجازه داد که مضامین فلسفی راجع به شیوه‌ی زندگانی فرد در میان مردم رواج پیدا کنند، یعنی در معرض توجّه کسانی واقع شوند که

Scanned with CamScanner

بیرون از جرگه‌ی نخبگان فلسفی قرار داشتند. از این منظر آموزش‌های کلبی در باب آزادی، طرد تجمّل، انتقادهای کلبی از نهادهای سیاسی و هنجارهای رایج اخلاقی، و غیره، راه را برای برخی مضامین مسیحی نیز باز کرد. امّا داعیان مسیحی نه تنها در باب مضامینی که اغلب برای کلبیون آشنا بودند سخن می‌گفتند، بلکه عمل خطبه‌سرایی را نیز از آن خود ساختند.

خطبه‌سرایی هنوز هم یکی از اَشکال عمده‌ی کاربست حقیقت‌گویی در جامعه‌ی ما است، و ناشی از این باور است که حقیقت را باید نه تنها به بهترین اعضای جامعه، یا به یک گروه بسته، بلکه به همه گفت و آموزاند.

امّا اصول نظری اثباتی ناچیزی در خطبه‌های کلبی وجود دارند: هیچ حکمی در باب خیر یا شر. در عوض، کلبی‌ها از آزادگی (eleutheria) و خودکفایی (اتوارکِیا، autarkeia) به عنوان مبانی سنجش هرگونه رفتار یا هر نوع حیاتی سخن می‌گویند. برای کلبی‌ها، شرط عمده‌ی سعادت انسانی خودکفایی (اتوارکِیا) است، خودکفائی، یا وارستگی، یعنی حالتی که در آن دسترسی به چیزی که نیازمند آن هستید یا کاری که قصد انجامش را دارید به هیچ کس یا هیچ چیز جز به خودتان بستگی ندارد. در نتیجه - از آن‌جا که کلبی‌ها نگرشی بسیار رادیکال داشتند - شیوه‌ی زندگانی کاملاً طبیعی را مرجّح می‌دانستند. یک زندگی طبیعی به باور آن‌ها تمامی وابستگی‌های ناشی از فرهنگ، جامعه، تمدّن، عقاید، و غیره را از میان می‌برد. لاجرم به نظر می‌آید که بیشتر انتقاد ایشان متوجه نهادهای اجتماعی است، بی‌حساب و کتاب بودن قواعد قانونی، و هرنوع شیوه‌ی زندگانی‌ای که مبتنی بود بر این گونه نهادها و قوانین. خلاصه،

Scanned with CamScanner

خطبه‌هـای آن‌ها علیه تمامی نهادهـای اجتماعی بود زیرا این نهادها مانع از آزادی و استقلال فرد می‌شدند.

پارِسیای کلبـی به علاوه متوسـل بـه رفتار یـا نگرش‌های رسـوایی‌باری می‌شـد که عادت‌های جمعی، باورهای گروهی، معیارهـای آبرومندی، مقـررات نهادی، و غیره را به پرسـش می‌کشـیدند. کلبیون از چندین راه‌کار بهـره می‌گرفتند. یکی از آن‌هـا وارونه کـردن نقش‌ها بود، به شـکلی که در **مقاله‌ی چهارم** دیو کریسوسـتوم (Dio Chrysostom) دیده می‌شود، آن‌جا که ماجرای مشـهور ملاقات دیوژن و اسکندر شرح داده می‌شـود. این ملاقات که کلبی‌ها آن را مکرّر ذکر می‌کنند، نه در حریـم دربار اسـکندر بلکه در کوی و گـذر، و در ملاء عام، صورت می‌گیرد. پادشاه ایسـتاده است در حالی که دیوژن در خمره‌اش لم داده. دیوژن به اسکندر فرمان می‌دهد که از جلوی خورشـید کنار برود تا دیوژن بتواند از نور آن برخوردار شـود. فرمـان دیوژن به اسـکندر که از جلوی خورشـید برود کنار تا آفتاب بر او بتابد تأکیدی اسـت بر رابطه‌ی مسـتقیم فیلسوف با خورشـید، در مقابل آن تبارشناسـی اسـاطیری که مطابق آن پادشـاه، به عنوان یکی از نوادگان خورشـید، شخص‌واره‌ی خورشید است.

همچنین کلبی‌ها برای این‌که نشان بدهند که مقررات تا چه حد بی‌حساب و کتاب هستند از فن جابه‌جایی یا تراگشت قاعده‌ای از حوزه‌ای که آن قاعده در آن پسندیده بود به حوزه‌ای که در آن پسندیده نبود اسـتفاده می‌کردند. یک بار، هنگام برگزاری مسابقات ورزشی و اسب‌دوانی در جشن ایستمی (Isthmian)، دیوژن - که با سـخنان رک و راستش حال همه را می‌گرفت -

Scanned with CamScanner

تاجی از شاخه‌های کاج برداشت و بر فرق خود نهاد انگار که در یک مسابقه به پیروزی رسیده است. و داوران خیلی بابت این ادای او خوشحال بودند زیرا فکر می‌کردند که سرانجام فرصت مناسبی به دستشان آمده است برای این‌که او را مجازات کنند، بیرونش کنند، خلاص بشوند از شرّش. امّا او برایشان توضیح داد که تاج پیروزی را بر سر گذاشته است زیرا که وی در مسابقه با فقر، تبعید، خواهش، و بدی‌های خویش پیروز شده است، مسابقه‌ای بسا دشوارتر از مسابقه‌ی ورزشکاران در کشتی، دو، و پرتاب دیسک.[۱۰۳] و بعد در طی بازی‌ها، دو اسب را دید که با هم جنگ می‌کردند و به هم لگد می‌زدند تا این‌که یکی از دو اسب پا به فرار گذاشت. آن وقت دیوژن پیش رفت و تاجی بر سر اسبی گذاشت که میدان را خالی نکرده بود.[۱۰۴] این دو جابه‌جایی قرینه منجر به طرح این پرسش می‌شوند: زمانی که شما در بازی‌های ایستمی (Isthmian) به کسی تاج پیروزی می‌دهید دارید در واقع چکار می‌کنید؟ زیرا اگر این تاج را برای پیروزی اخلاقی می‌دهید که آن وقت این تاج حق دیوژن است. امّا اگر موضوع فقط زور بدنی بیشتر است، آن وقت دلیلی ندارد که تاج بر سر اسب نگذارید.

پارسیای کلبی در وجه رسوایی‌بار خود همچنین از کنارهم قرار دادن دو قاعده‌ی رفتاری که به نظر متضاد و دور از هم می‌رسند استفاده می‌کرد. برای نمونه، توجه کنید به نیازهای بدنی. آدم خوراک می‌خورد، هیچ قباحتی در خوردن نیست، پس شما می‌توانید در جمع غذا بخورید {گرچه برای یونانی‌ها این موضوع چندان معلوم نبود و بعضی وقت‌ها به دیوژن ایراد گرفته می‌شد که چرا در *اگورا* (agora) غذا می‌خورد}. از آن‌جا که دیوژن در *اگورا* غذا می‌خورد، فکر می‌کرد که هیچ دلیلی

Scanned with CamScanner

نـدارد که چرا نباید در *اگورا* اسـتمناء کند؛ برای این‌که در هر دو مـورد دارد یکی از نیازهای بدنـی‌اش را برآورده می‌کند (و می‌افزاید "ایکاش می‌شد گرسنگی را هم با مالش شکم برطرف کرد").[۱۰۵] خب من نخواهم کوشـید که بی‌شـرمی (anaideia، انایدئیا) کلبی‌ها را در توسل به این عملکردها پنهان کنم.

همان‌گونه که ممکن اسـت بدانید، واژه‌ی "سـینیک" (cynic) (کلبـی) از واژه‌ی یونانـی (kynikoi، کینیکوی) می‌آید که به معنای "سـگ-گون" است؛ و دیوژن را "سـگ" می‌خواندند. در واقع نخسـتین و تنها ارجاع همزمان به دیـوژن در **رتوریک** ارسطو دیده می‌شـود،[۱۰۶] و در آن‌جا ارسطو حتی نام دیوژن را ذکر نمی‌کند بلکه او را فقط "سـگ" می‌نامد. فیلسوفان اشرافی یونان، که اغلب گروه نخبه‌ای را تشکیل می‌دادند، هرگز کلبی‌ها را قبول نداشتند.

کلبی‌ها همچنین از یک فن *پارسـیائی* دیگر بهره می‌گرفتند، فـن "دیالوگ برانگیزنده." برای این‌کـه نمونه دقیق‌تری از این نوع دیالوگ - که از *پارسیای* سقراطی مشتق می‌شود - به شما ارائه کرده باشم بندی را انتخاب کرده‌ام از مقاله چهارم در باب پادشاهی دیو کریسوسـتوم پروُسائی (Fourth Discourse on Kingship of Dio Chrysostom of Prusa) [حدود ۱۱۰-۴۰ میلادی].

آیا همگی‌تان می‌دانید که دیو کریسوسـتوم کیسـت؟ خب، او آدم جالبی اسـت از نیمه‌ی آخر قرن اوّل و نیمه‌ی نخست قرن دوم از دوران میلادی. او در پروُسـا در آسـیای صغیر و در یک خانواده‌ی ثروتمند رومی که نقش برجسـته‌ای در حیات شهر

Scanned with CamScanner

بـازی می‌کردند به دنیـا آمد. خانواده‌ی "دیـو" نمونه‌ای بود از خانواده‌های مرفّه و اشـرافی محّلی که شـمار زیادی نویسنده، کارمند، سردار، و گاهی امپراتور برای امپراتوری بار آورده‌اند. او احتمالاً به عنوان یک سخن‌شـناس (rhetorician) حرفه‌ای به رم آمد، گرچه در این مورد اختلاف نظر هسـت. یک دانشمند آمریکایی به نام سـی. پی. جونـز (C.P. Jones)، کتاب جالبی نوشته است درباره‌ی دیو کریسوستوم که زندگی اجتماعی یک روشنفکر را در امپراتوری رم روزگار دیو توصیف می‌کند.[۱۰۷] در رم، دیو کریسوستوم با موُسونیوُس روُفوُس، فیلسوف رواقی آشنا شـد، و احتمالاً از طریق او داخل برخی محافل آزادمنش شـد که با قدرت جبّارانه‌ی فردی مخالف بودند. سـرانجام دومیتیان (Domitian) که عقاید او را دوست نمی‌داشت او را تبعید کرد، و به این سـبب او مجبور به شـروع یک زندگانی دربدر شـد و برای چندین سـال خود را به کسـوت و خوی کلبی‌ها درآورد. وقتی دسـت آخر بـه دنبال ترور دومیتیان اجـازه یافت که به رم بازگردد، پیشـه‌ی تـازه‌ای را آغاز کرد. ثروت گذشـته‌اش را بـه او بازگرداندند، و او آموزگاری ثروتمند و مشـهور شـد. ولی برای مدّتی سـبک زندگانی، نگرش، و نظرات فلسفی یک کلبی را داشـت. امّا ما باید ایـن واقعیّت را از یاد نبریم که دیو کریسوسـتوم یک کلبی "ناب" نبود؛ و شـاید به خاطر سابقه‌ی فکـری‌اش توصیفـی که او از بازی *پارِسـیای* کلبی به دسـت می‌دهد آن را به سنّت سقراطی نزدیک‌تر نشان بدهد تا بیشتر عمل‌های واقعی کلبی.

فکر می‌کنم که می‌توانید هر سه نوع *پارِسیای* کلبی را در مقاله چهارم دیو کریسوسـتوم پیدا کنید. پایـان مقاله نوعی خطبه اسـت، و طی آن حکایاتی هسـت از رفتار رسـوایی‌بار دیوژن،

Scanned with CamScanner

و نمونه‌هایی که دیالوگ برانگیزنده‌ی دیوژن را با اسکندر نشان می‌دهند. موضوع این مقاله ملاقات مشهور دیوژن است با اسکندر بزرگ که به راستی در کورینت (Corinth) اتفاق افتاد. مقاله با اندیشه‌های "دیو" در باب این ملاقات [۱-۱۴] آغاز می‌شود؛ بعد یک دیالوگ خیالی می‌آید که ماهیّت گفتگو میان دیوژن و اسکندر را توصیف می‌کند [۱۵-۸۱]؛ و مقاله با یک بحث طولانی و ممتد - که دیوژن در عالم خیال گوینده آن است - در باب سه گونه سبک معیوب و خودفریب زندگی [۸۲-۱۳۹] تمام می‌شود.

در همان آغاز دیالوگ، "دیو" از کسانی که ملاقات میان دیوژن و اسکندر را به عنوان برخوردی میان دو فرد برابر - یکی نامدار به خاطر فرماندهی و فتوحات جنگی‌اش، و دیگری بلندآوازه به سبب سبک زندگانی آزاد و خودکفا، و فضیلت‌های اخلاقی طبیعت‌گرا و کم‌توقعش - مطرح می‌کنند انتقاد می‌کند. دیو نمی‌خواهد مردم اسکندر را صرفاً به این سبب که، به مثابه‌ی یک پادشاه مقتدر، به یک فرد بی‌نوا مثل دیوژن بی‌اعتنایی نکرد ستایش کنند. او اصرار می‌کند که اسکندر در واقع نسبت به دیوژن احساس کهتری می‌کند، و نیز کمی هم به شهرت او حسد می‌ورزد؛ زیرا برخلاف اسکندر که می‌خواست جهان را فتح کند، دیوژن به چیزی برای آن‌چه می‌خواست بکند نیاز نداشت:

> [اسکندر] خود به پیاده‌نظام مقدونی (phalanx)، و سواره‌نظام تسالی (Thessalian)، تراسی‌ها (Thracians)، پائونی‌ها (Paeonians)، و بسیاری دیگر نیاز داشت تا بتواند به آن‌جا که می‌خواست

Scanned with CamScanner

برود، و آن‌چه را که می‌خواست به چنگ آورد؛ امّا دیوژن بی هیچ ملازمی در شب، و نیز در روز، در اوج امنیّت به هرکجا که دلش هوا می‌کرد می‌رفت. به علاوه، او برای به اجرا درآوردن هیچ یک از منویاتش به مقدار هنگفتی زر و سیم نیاز داشت؛ و تازه، اگر می‌خواست که مقدونیان و دیگر یونانیان را مطیع خود نگهدارد می‌باید بارها و بارها با زبان و پیشکش از حاکمان و مردمان آنان دلجویی کند؛ در حالی که دیوژن کسی را با چاپلوسی به چیزی نمی‌خواند، بلکه به همه حقیقت را می‌گفت، و گرچه حتی درهمی نداشت، به آن‌چه دلش می‌خواست می‌رسید، و در هیچ هدفی که پیش روی خود می‌گذاشت ناکام نمی‌شد، و تنها مردی بود که چنان زیست که می‌پنداشت بهترین و سعادتمندانه‌ترین گونه است، و حاضر نبود که تخت اسکندر یا تمامی دارایی مادها و پارس‌ها را با فقر خود عوض کند.[۱۰۸]

پس پیدا است که دیوژن در این‌جا به عنوان ارباب حقیقت ظاهر می‌شود؛ و از این دیدگاه، اسکندر هم کهتر است از او، و هم آگاه است به این کهتری. امّا گرچه اسکندر عاری از معایب و نواقصی نیست، پادشاه بدی نیست، و حاضر می‌شود که در بازی *پارسیائی* دیوژن شرکت کند:

پس پادشاه نزد دیوژن آمد که همان‌طور نشسته بود، و به او درود گفت، در حالی که آن دیگری

Scanned with CamScanner

با نگاهی تند مانند نگاه شیر به بالا نگریست و به او فرمان داد کمی کنار برود، زیرا که دیوژن داشت خود را در آفتاب گرم می‌کرد. اسکندر از گستاخی و بی‌باکی مرد و این‌که از حضور او کوچکترین هراسی به دل راه نداده بود، خوشش آمد. زیرا که این طبیعی است که شجاع از شجاع خوشش بیاید، در حالی که بزدلان با دلهره به آنان می‌نگرند و چونان دشمنی به آنان نفرت می‌ورزند، امّا از فرومایگان و همگنان خود استقبال می‌کنند. پس برای یک دسته حقیقت و راستگویی [*پارِسیا*] دلپذیرترین چیزها در جهان‌اند،[۱۰۹] و برای دیگری چاپلوسی و ناراستی. این دومّی‌ها مشتاقانه گوش به کسانی می‌سپارند که در گفتارشان به دنبال خوشآمدگویی هستند، و آن اوّلی‌ها به کسانی که برای حقیقت ارزش قائلند.[۱۱۰]

بازی *پارِسیائی* کلبی که در این‌جا شروع می‌شود بی‌شباهت به دیالوگ سقراطی نیست زیرا که در این‌جا هم یک رشته پرسش و پاسخ داریم. معهذا حداقل دو تفاوت مهم بین این دو وجود دارد. نخست، در بازی *پارِسیای* کلبی این اسکندر است که اغلب پرسش‌ها را مطرح می‌کند، و دیوژن فیلسوف کسی است که پاسخ می‌دهد - که وارونه‌ی دیالوگ سقرطی است. دوّم، در حالی که سقراط با جهل هم‌سخنش بازی می‌کند، دیوژن می‌خواهد که تکبّر اسکندر را خرد کند. برای نمونه، در ابتدای پرسش و پاسخ، دیوژن اسکندر را حرامزاده می‌خواند [۱۸] و به او می‌گوید کسی که ادّعای پادشاهی می‌کند

چندان تفاوتی با کودکی ندارد که پس از برنده شدن در یک بازی، تاجی بر فرق خود می‌گذارد و اعلام می‌کند که من پادشاهم [۴۷-۴۹]. البته این‌ها سخنانی نیستند که اسکندر از شنیدنشان خوشحال بشود. امّا این بازی دیوژن است: کوبیدن غرور طرف سخنش، واداشتن او به این‌که بفهمد که او کسی نیست که ادّعا می‌کند - که چیزی است بسیار متفاوت با کاری که سقراط می‌کند که می‌کوشد به کسی نشان بدهد که او در مورد چیزی که ادّعای دانستنش را دارد جاهل است. گاهی وقت‌ها در دیالوگ سقراطی می‌بینید که غرور کسی جریحه دار شده است زمانی که وادار شده است قبول کند که چیزی را که ادّعا می‌کند می‌داند نمی‌داند. مثلاً وقتی کالیکلِس (Callicles) کشانده می‌شود به آگاهی به جهالتش، او هرگونه بحثی را رد می‌کند زیرا که به غرور او لطمه خورده است. امّا این یک عارضه است، یک پیامد جنبی نسبت به آماج طعن سقراطی (Socratic irony)، که نشان دادن این است که کسی جاهل است نسبت به جهالت خود. در مورد دیوژن، ولی، تکبّر آماج اصلی است، و بازی جهالت/دانایی جلوه‌ی جنبی.

از این حملات علیه تکبّر هم‌سخن، می‌توانید ببینید که وی به لب مرز نخستین پیمان *پارِسیائی* کشانده شده است، یعنی قبول شرکت در این بازی، گزینش وارد شدن به مباحثه. اسکندر حاضر است که با دیوژن وارد بحث شود، گستاخی‌ها و بددهنی‌های او را بپذیرد، امّا این حد و اندازه‌ای دارد. و هر بار که اسکندر حس می‌کند که دیوژن به او بددهنی کرده است، خشمگین می‌شود، و چیزی نمی‌ماند به این‌که بحث را ترک کند، و حتا به فکر خشونت علیه دیوژن می‌افتد. پس می‌بینید که بازی *پارِسیای* کلبی درست در لبه‌ی پیمان *پارِسیائی* صورت

Scanned with CamScanner

می‌گیـرد. فاصله چندانی با بزهکاری نـدارد زیرا که امکان آن هست که *پارِسیاستِس* اهانت‌های بیش از اندازه‌ای بکند. این‌جا نمونه‌ای خواهیم دید از این بازی در لبه‌ی توافق *پارِسیائی* برای شرکت در مباحثه:

> ... [دیوژن] نزد شـاه رفـت تا به او بگوید که حتا صاحب نشان وفاداری نیست... اسکندر پرسید: "و کدام است آن نشـان؟" دیوژن پاسخ داد: "همان نشـان زنبوران اسـت که شـاه بر تن دارد. مگر نشـینده‌اید کـه در میان زنبوران نیز پادشـاهی است، که برگماشته‌ی طبیعت است، و پادشاهی او به سـبب آن‌چه نیست که شـما مردمان، که تبار خود را به هراکلِس می‌رسـانید، آن را میراث می‌خوانید؟" اسـکندر جویا شـد: "چیسـت این نشان؟" دیوژن در مقابل پرسید: "مگر نشینده‌اید که کشاورزان می‌گویند این تنها زنبوری است که نیش ندارد، زیرا نیازمند هیچ سلاحی علیه کسی نیسـت؟ برای این‌که هیچ زنبور دیگری سزاواری او را برای پادشاهی به چالش نمی‌کشد، و یا با او نمی‌جنگد زیرا او صاحب این نشان است. امّا من بر این باورم که تو نه تنها سراپا پوشیده در سلاح به این سو آن سو می‌روی، بلکه حتا بدین‌گونه به خواب می‌شـوی." و ادامه داد: "مگر نمی‌دانی که این علامت ترس اسـت که مردی با خود سـلاح همراه داشـته باشـد؟ و هیچ مردی که هراسان است هرگز به راسـتی فرصتی بیش از یک برده برای پادشاهی ندارد.[۱۱۱]

Scanned with CamScanner

دلایل دیوژن: اگر سلاح با خود حمل می‌کنید، ترسان هستید. کسی که می‌ترسد نمی‌تواند شاه باشد. پس از آن‌جا که اسکندر سلاح برخود دارد نمی‌تواند به راستی پادشاه باشد. البته پیدا است که اسکندر از این استدلال خوشش نمی‌آید، بنابراین دیوژن ادامه می‌دهد: "با شنیدن این سخنان، اسکندر نزدیک‌تر آمد و زوبین خود را به جولان درآورد." این حرکت، البته، می‌تواند اعلام گسست، گذر از حد، بازی *پارسیائی* باشد. هنگامی که دیالوگ به این‌جا می‌رسد، دو امکان برای بازگرداندن اسکندر به بازی *پارسیائی* فراروی دیوژن قرار دارند. یکی از این دو راه این است. دیوژن، در عمل، می‌گوید، "بسیار خوب. من می‌دانم که تو خشمگین شده‌ای و آزاد نیز هستی. تو هم توانایی و هم سزاواری کشتن مرا داری. ولی آیا شجاعت این را داری که به حقیقتی که من به تو می‌گویم گوش کنی، یا آیا ترس تو را چنان برداشته است که می‌خواهی مرا بکشی؟" و، برای مثال، پس از این‌که دیوژن در جایی در یکی از دیالوگ‌ها، به اسکندر اهانت می‌کند، به او می‌گوید:

> ... با توجّه به آن‌چه می‌گویم، خشمگین شو، و این سوی و آن‌سوی بجه... و مرا بزرگترین فرومایگان بشمار و آبروی مرا پیش همگان بریز، و اگر دلت خواست، نیزه‌ات را در من بگذران؛ زیرا که من تنها کسی هستم که تو حقیقت را از او خواهی شنید، و تو آن را از هیچ کس دیگری نخواهی آموخت. زیرا همگان کمتر از من صادق، و بیشتر از من چاکرمنش‌اند.[۱۱۲]

پس دیوژن عمداً اسکندر را خشمگین می‌کند، و بعد به او

Scanned with CamScanner

می‌گوید، "خب، تو می‌توانی مرا بکشی؛ امّا اگر این کار را بکنی، هیچ‌کس دیگری حقیقت را به تو نخواهد گفت." و در این تبادل، یک پیمان *پارسیائی* جدیدی بسته می‌شود با مرز نویی که دیوژن بر آن می‌گذارد: یا مرا می‌کشی، یا که حقیقت را خواهی دانست. این گونه "باج سبیل گرفتن" از مخاطب تحت لوای حقیقت، اثر مثبتی بر اسکندر می‌گذارد: "سپس اسکندر از دلیری و بی‌باکی این مرد به شگفتی افتاد" [۶]. پس اسکندر تصمیم می‌گیرد که در بازی بماند، و بدین‌گونه توافق جدیدی حاصل می‌شود.

راه دیگری که دیوژن برای بازگرداندن اسکندر به بازی به کار می‌بندد از چالش قبلی ظریف‌تر است: دیوژن از حیله هم استفاده می‌کند. این حیله‌گری فرق دارد با طعن سقراطی؛ زیرا همین‌گونه که همگی می‌دانید در طعن سقراطی، سقراط وانمود می‌کند که به اندازه‌ی هم‌سخنش جاهل است تا مبادا هم‌سخنش از بروز دادن جهل خویش خجالت بکشد، و در نتیجه به پرسش‌های سقراط جواب ندهد. این، حداقل، اصل و اساس طعن سقراطی بود. حیله‌ی دیوژن تا حدی متفاوت است؛ زیرا درست در لحظه‌ای که هم‌سخنش قصد دارد که به مکالمه پایان بدهد، دیوژن چیزی می‌گوید که به باور هم‌سخنش تبجیل او است. مثلاً، پس از آن‌که دیوژن اسکندر را حرامزاده می‌خواند - که چندان مورد پسند اسکندر واقع نمی‌شود - دیوژن به او می‌گوید:

> ... آیا این اُلمپیاس (*Olympias*) نبود که گفت فیلیپ پدر تو نیست، بلکه، آن‌گونه که گفته می‌شود، پدر تو اژدهایی بود، یا اَمّون (*Ammon*)

Scanned with CamScanner

> بود یا یکی از نیمه‌خدایان یا یک جانور وحشی؟
> و در هر صورت تو بی‌تردید یک حرامزاده‌ای.
> با شنیدن این سخنان، اسکندر بیش از هر
> زمانی شادمان شد، زیرا اندیشید که دیوژن، نه
> تنها بی‌ادب نیست، بلکه یکی از نکته‌سنج‌ترین
> مردمان است، و کسی است که نیک می‌داند
> چه‌سان از دیگران تمجید کند.[۱۱۳]

در حالی که دیالوگ سقراطی یک مسیر باریک و پیچانی را از یک درک جاهلانه به یک وقوف به جهالت دنبال می‌کند، دیالوگ کلبی بیشتر شبیه یک پرواز است، یا یک نبرد، یا یک جنگ، با فرازهای بزرگ تهاجم و لحظات صلح‌آمیز آرامش - گفتگوهای صلح‌آمیزی که، در واقع، دامی دیگر هستند برای مخاطب. دیو کریسوستوم در مقاله چهارم دلیل این آمیختن تهاجم با شیرین‌زبانی را توضیح می‌دهد: دیوژن از اسکندر می‌پرسد:

> مگر اسطوره‌ی لیبیایی (Libyan) را نشنیده‌ای؟[۱۱۴]
> و شاه جواب داد که نه. پس دیوژن با شور و
> فریبایی آن را به او گفت، زیرا که می‌خواست
> او را در حالتی خوش قرار دهد، همان‌گونه که
> دایگان، پس از آن‌که کودکی را تنبیه می‌کنند،
> برای او داستانی خوش می‌گویند تا به او دلداری
> دهند.[۱۱۵]

و کمی پائین‌تر، "دیو" می‌افزاید:

Telegram @eat_book
Scanned with CamScanner

هنگامی که دیوژن متوجّه شد که [اسکندر] به شدّت به هیجان درآمده و ذهن او به نیوشایی برانگیخته شده است، او را به بازی گرفت و به این سو و آن سو کشاند تا شاید وی به نوعی دست از غرور و تشنگی قدرت برکشد و کمی به هوش آید. زیرا دید که وی لحظه‌ای شادکام است و لحظه‌ای آزرده، و روان او چنان پریشان است که هوا در دو اعتدال بهار و پائیز، آن زمان که از آسمان هم باران می‌بارد و هم آفتاب.[۱۱۶]

افسونگری دیوژن، امّا، تنها وسیله‌ای است برای به پیش بردن بازی، و تدارک دیدن دور تازه‌ای از مباحثات تهاجمی. بنابراین، پس از آن‌که دیوژن با سخنانش در باب "حرامزادگی" اسکندر، این امکان را مطرح می‌کند که اسکندر می‌تواند پسر زئوُس باشد، از این هم فراتر می‌رود: به اسکندر می‌گوید که هر وقت پسری نصیب زئوُس شود زئوُس نشانی از خدازادگی او بر تن او می‌گذارد. البته که اسکندر بر این باور است که چنین نشانی بر خود دارد. اسکندر سپس از دیوژن می‌پرسد چگونه می‌توان پادشاهی نیک بود، و پاسخ دیوژن توصیفی است سراپا اخلاقی از پادشاهی:

به همان‌سان که کسی نمی‌تواند مرد نیک بدی باشد، هیچ‌کس نیز نمی‌تواند پادشاه بدی باشد: زیرا پادشاه بهترین کس است در میان مردم، زیرا که وی دلیرترین و راستکارترین و مردم‌دوست‌ترین کسان است، و خستگی و شهوت را بر او دست چیرگی نیست. یا فکر می‌کنی که مردی که

Scanned with CamScanner

> رانندگی نمی‌داند ارّابه‌ران است، یا ناخدایی که کشتیرانی نمی‌داند کشتیران، و پزشکی که درمان نمی‌داند پزشک؟ نه، غیرممکن است، گیرم که تمامی یونانیان و غیریونانیان [بربرها] او را چنین بخوانند، و به همان گونه که بر گردن کودکان زنگوله می‌بندند تا مبادا گم شوند، بر او دیهیم پادشاهی نهند و عصای همایونی به دستش دهند و تاج بر سرش بگذارند. بنابراین، به همان سان که کسی نمی‌تواند ناخدایی کند مگر به صورت ناخدایان، هیچ کس نیز نمی‌تواند پادشاهی کند مگر به شیوه‌ی پادشاهی.[۱۱۷]

ما در این جا تشبیه زمامداری با ناوخدایی و طبابت را که پیشتر متذکر آن شدیم دوباره می‌بینیم. اسکندر به عنوان "پسر زئوس" بر این باور است که وی دارای نشانه‌هایی است که پادشاهی و خدای‌زادگی او را ثابت می‌کنند. ولی دیوژن به اسکندر نشان می‌دهد که منش شاهانه‌ی واقعی ربطی به جایگاه اجتماعی ویژه، تولّد، قدرت، و جز این‌ها، ندارد. بلکه تنها راه پادشاه راستین بودن عمل به پادشاهی راستین است. و وقتی اسکندر می‌پرسد که چگونه می‌تواند این هنر پادشاهی را فراگیرد، دیوژن به او می‌گوید که این چیزی نیست که آموختنی باشد، زیرا شرافت امری است طبیعی [۳۱-۲۶].

در این‌جا بازی به جایی می‌رسد که در آن اسکندر، بر خلاف دیالوگ سقراطی، به فقدان دانش خود وقوف پیدا نمی‌کند. در عوض پی می‌برد که وی به هیچ صورت کسی نیست که خیال می‌کند هست - یعنی پادشاهی به خاطر تبارشاهی، با نشانه‌ی

Scanned with CamScanner

فرزندی زئوس، یا پادشاه به سبب قدرت برتری، و غیره او به جایی کشانده می‌شود که در آن دیوژن به او می‌گوید که تنها راه پادشاه راستین بودن آن است که وی از منش (ethos) فیلسوف کلبی پیروی کند. و در این نقطه از مکالمه دیگر اسکندر حرفی برای زدن ندارد.

در دیالوگ سقراطی نیز برخی اوقات پیش می‌آید که کسی که سقراط به پرسش گرفته است دیگر سخنی برای گفتن ندارد، و در آن سقراط با ارائه‌ی یک گفتار اثباتی بحث را ادامه می‌دهد. و دیالوگ به آخر می‌رسد. دیوژن در این متن نوشته شده توسط دیو کریسوستوم با یک گفتار معتبر شروع می‌کند، اما این مبحث ارائه دهنده‌ی یک برهان اثباتی نیست بلکه به این اشاره می‌کند که توصیف دقیقی به دست دهد از سه شیوه‌ی معیوب زندگانی در رابطه با منش شاهی. نخستین آن‌ها اختصاص داده شده است به ثروت، دومی به لذت‌های تن، و سومی به جلال و قدرت سیاسی. و این سه شیوه‌ی زندگانی به شکل سه دیو اودایمون (daimon) مشخص می‌شوند.[۱۱۸]

مفهوم دیو (دایمون daimon) در فرهنگ یونان رواج داشته و نیز، برای نمونه در پلوتارخ، به یک مفهوم فلسفی نیز تبدیل شد. مبارزه با دیوهای بلید در زهدگرایی مسیحی پیشینه‌هایی در سنت کلبی دارد. از قضا در مقاله‌ای بسیار عالی در کتاب نامه روحانیات (Dictionnaire de Spiritualit) به مفهوم دیو (دمون demon) پرداخته شده است.[۱۱۹]

دیوژن اشاراتی می‌کند به سه دیوی که اسکندر می‌باید در تمام عمر با آن‌ها بجنگد، و اما ج "جنگ روحانی" - Combat

spiritual = فلسفی را تشکیل می‌دهند. البته این عبارت کار بیش از آن ترجمه می‌شود زیرا که در این جا آن چه مهم است دقت محتوا نیست بلکه اندیشه‌ی یک عمل پارسایی است که به شخص اجازه می‌دهند تا چیزی در درون خود است به یک جنگ روحانی بدل.

و من فکر می‌کنم که در برخورد با چیزهایی مثل استعاره و تمثیل را شامل برخی هستیم حیات در نوع قدرت قدرت سیاسی و قدرت حقیقت. در این مبارزه‌ی پارسیاستی یک عمل فلسفی را می‌پذیرد و با آن روبرو می‌شود درون از ابتدا تا انتهای مقاله خود را در معرض قدرت استعاری قرار می‌دهند و از اصلی این مبارزه‌ی پارسایی با قدرت خلاقیت مخاطب نیست به خلاقیتی بود بلکه خلاقیت او است به سطحی در از خودآگاهی به این که این مبارزه‌ی پارسایی در کار هم‌سخن بشود در درون خود با معایب خود بجنگد و با خود چنان باشد که درون با خود بود.

پارسیا و روابط شخصی [11]

امروز دوست دارم پاره‌ی پارسایی را در چارچوب روابط شخصی بررسی کنم و متن‌هایی را برگزینم از پلوتارخ و جالینوس که فکر می‌کنم بعضی از مشکلات فنی که ممکن است پیش بیایند را نشان می‌دهند.

پلوتارخ متنی دارد که صریحاً به مسئله‌ی پارسیا اختصاص داده شده است. پلوتارخ در ارتباط با جنبه‌هایی از مسئله‌ی پارسیا می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد: چگونه می‌توان یک

پارِسیاستِس راستین، یک حقیقت‌گو، را تشخیص داد؟ و به همین سان: چگونه می‌شود یک *پارِسیاستِس* را از یک چاپلوس تمیز داد؟ عنوان این متن که از ***اخلاقیات*** (Moralia) پلوُتارخ می‌آید این است: "چگونگی تمییز دوستان از چاپلوسان."[۱۲۱]

به نظر من باید بر روی چند نکته از این متن انگشت گذاشت. اوّل، چرا ما در زندگانی شخصی به دوستانی نیاز داریم که نقش *پارِسیاستِس*، حقیقت‌گو، را ایفا کنند؟ دلیلی که پلوُتارخ می‌آورد برمی‌گردد به رابطه‌ی غالبی که ما با خود داریم، یعنی رابطه‌ی فیلائوُتیا (philautia)[۱۲۲] یا "خودپرستی." این نسبت خودپرستانه، برای ما، خاستگاه توّهم مستمر است در باب این‌که ما به راستی چه کسی هستیم:

> به سبب این خودپرستی است که هرکس برای خودش سرآمدترین و بزرگترین چاپلوسان خود است، و در نتیجه هیچ باکی در این‌که بگذارد تا بیگانگان به همراه خودش شاهد و مؤیّد خودبینی‌ها و هوا و هوس‌های او باشند ندارد. زیرا کسی که از او با عنوان فضاحت‌بار دوستدار چاپلوسان نام برند به میزان زیادی دوستدار خود است، و به سبب این گونه احساس نسبت به خود است که او دوست دارد خود را صاحب انواع خصلت‌های نیکو بپندارد؛ و گرچه داشتن چنین خواهش‌هایی، غیرطبیعی نیست، این خودبینی که فرد صاحب آن‌ها است خطرناک است و باید با هشیاری از آن پرهیز کرد. اگر "حقیقت" امری است الهی، و چنان‌که افلاطون می‌گوید،

Scanned with CamScanner

> سرچشمه‌ی "تمامی نیکی‌ها است برای خدایان، وتمامی نیکی‌ها است برای انسان" [**قوانین**، ۷۳۰ c]، آن‌وقت به اقرب احتمال چاپلوس دشمن خدایان است، و به خصوص خدای پیتیان (Pythian [= خدای دلفی=آپولو]). زیرا که چاپلوس، با ایجاد شبهه در هر کسی نسبت به خود، و جهالت نسبت به خود و نیکی و بدی که مربوط به او است، همواره در نقطه مقابل حکم "خود را بشناس" ایستاده است، و با این کار نیکی را به نقصان می‌کشاند، و جبران پلیدی را بالکل ناممکن می‌سازد.[۱۲۳]

ما چاپلوسان خودیم، و برای گسست این نسبت فطری ما به خود است، برای خلاص خود از خودپرستی است، که ما به *پارِسیاستِس* نیاز داریم.

امّا دشوار است که یک *پارِسیاستِس* را تشخیص داد و پذیرفت. زیرا نه تنها دشوار است که *پارِسیاستِس* حقیقی را از چاپلوس تشخیص داد، بلکه ما به سبب خودپرستی‌مان علاقه‌ای به تشخیص *پارِسیاستِس* نداریم. بنابراین آن‌چه مطمح نظر این متن است مسئله‌ی تعیین شاخص‌های تردیدناپذیری است که به ما این امکان را می‌دهند که *پارِسیاستِس* راستین را، که این همه به او نیاز داریم تا خود را از شر خودپرستی خلاص کنیم، از چاپلوسی که "نقش دوستی را بازی می‌کند با سهمگینی یک بازیگر تراژدی" [۵۰ e] متمایز کنیم.[۱۲۴] و این اشاره بدان می‌کند که ما دارای نوعی "نشانه‌شناسی" (semiology) برای تشخیص *پارِسیاستِس* واقعی هستیم.

Scanned with CamScanner

پلوُتارخ دو شاخص عمده برای پاسخ به پرسش "چگونه می‌توانیم یک *پارِسیاستِس* راستین را تشخیص بدهیم؟" پیشنهاد می‌کند. نخست یک همگونی وجود دارد میان آن‌چه که حقیقت‌گو می‌گوید و چگونگی رفتارش - و می‌توانیم در این‌جا هماهنگی سقراطی **لاخِس** را ببینیم، که در آن‌جا لاخِس توضیح می‌دهد که می‌تواند به سقراط به عنوان حقیقت‌گوی شجاعت اعتماد کند زیرا که به چشم خود شجاعت سقراط را در دِلیوُم دیده است، و بنابراین وی از خود تطابقی هم‌آهنگ میان آن‌چه می‌گوید و آن‌چه می‌کند به نمایش گذاشته است.

یک شاخص دوّمی هم وجود دارد، که دائم‌بودن، تداوم، پایداری و ثبات *پارِسیاستِس* راستین است، یا دوست راستین، در مورد گزینش‌هایش، عقایدش، و افکارش:

> ... لازم است که ثبوت و یکدستی طبع او را زیر نظر گرفت، این‌که آیا وی، بدان‌گونه که بایسته‌ی یک مرد آزاده و دوستدار الفت و دوستی است، همواره از چیزهای یکسانی خوشنود می‌شود، و همیشه چیزهای یکسانی را می‌طلبد، و این‌که آیا زندگانی خود را مطابق دستوری ویژه می‌گرداند؛ زیرا چنین است رفتار یک دوست. امّا چاپلوس، از آن‌جا که مکانی ثابت برای استقرار منش ندارد، و بدان سبب که عمر خود را نه به دلخواه خود بلکه دیگری می‌گذراند، و خود را برای خوشایند دیگری جور-و-واجور می‌کند، یکتا، و یکسان، نیست، بلکه متلوّن و هزارچهره است، و چون

Scanned with CamScanner

> آبی که از ظرفی به ظرفی بریزند، دائم از جایی به جایی در حرکت است، و شکل ظرفی را به خود می‌گیرد که در آن ریخته شده است.[۱۲۵]

البته چیزهای فراوان جالب دیگری در این مقاله وجود دارند. امّا من می‌خواهم بر دو بن‌مایه عمده انگشت بگذارم. نخست، بن‌مایه‌ی خودفریبی است، و رابطه‌ی آن با خودپرستی(philautia) - که موضوعی نیست کاملاً جدید. ولی در متن پلوتارخ می‌توانید ببینید که که این موضوعِ خودفریبی بر اثر خودپرستی آشکارا متفاوت است با جهل نسبت به جهالتِ فرد در باب فقدان خودشناسی - وضعیّتی که سقراط می‌کوشید تا بر آن غلبه کند. تأکیدِ درکِ پلوتارخ بر این است که ما نه تنها نمی‌توانیم بفهمیم که هیچ نمی‌فهمیم، بلکه نمی‌توانیم اصلاً بفهمیم که چه چیزی هستیم. و من فکر می‌کنم که این بن‌مایه‌ی خودفریبی بیش از پیش در فرهنگ یونان‌مآبی (Hellenistic) اهمیّت پیدا می‌کند. و در زمانه‌ی پلوتارخ امری است بسیار مهم.

دومین بن‌مایه‌ای که مایلم بر آن انگشت بگذارم ثبات قدم است. این هم چیزی نیست تازه، ولی ثبات قدم برای رواقیون متأخّر اهمیّت فراوانی پیدا می‌کند. و رابطه‌ی آشکاری میان این دو بن‌مایه - بن‌مایه‌ی خودفریبی و بن‌مایه‌ی تداوم ثبات قدم [νδελέχειαé] وجود دارد. برای این‌که نابود کردن خودفریبی و کسب و حفظ ثبات قدم دو کنش اخلاقی-منشی هستند که به هم مرتبط اند. خودفریبی، که باعث می‌شود شما نتوانید بفهمید که کی یا چی هستند، و همگی تلوّن در افکارتان، احساستان، و عقایدتان، شما را وامی‌دارند که از اندیشه‌ای به

Scanned with CamScanner

اندیشه‌ی دیگر، از احساسی به احساسی دیگر، از عقیده‌ای به عقیده‌ی دیگر بپّرید، نشان‌دهنده‌ی این ارتباط هستند. زیرا اگر شما بتوانید پی‌ببرید که دقیقاً کیستید، آن‌وقت محکم سرجایتان می‌ایستید، و هیچ چیز نمی‌تواند شما را از جایتان تکان دهد. اگر هر تحریکی، احساسی، عاطفه‌ئی، و جز این‌ها، شما را تکان می‌دهد، آن‌وقت شما نمی‌توانید در جوار خودتان مستقر بمانید، به چیزی دیگر وابسته‌اید، نگرانی‌های دیگر شما را به این سو و آن سو می‌رانند، و درنتیجه شما نمی‌توانید خودصاحبی کاملی را حفظ کنید.

این دو عنصر - توّهم داشتن نسبت به خود، و اسیر تلاطم دگرگونی‌های جهان و افکار خود بودن - هر دو در سنّت مسیحی بالیدند و اهمیّت یافتند. در اوائل روحانیّت مسیحیّت، اغلب شیطان هم به عنوان عامل خودفریبی (در مقابل نفی خود) و هم بی‌ثباتی ذهن - بی ثباتی و تلوّن روح در مقابل ثبات (firmitas) در تمرکز بر خدا - معرفی می‌شود. اتکال به خدا، راهی بود، در وهله‌ی نخست، برای طرد نفس جهت نفی هرگونه خودفریبی.[۱۲۶] و نیز راهی بود برای دستیابی به ثبات اخلاقی و هستی‌شناختی. بنابراین، فکر می‌کنم که ما می‌توانیم در متن پلوتارخ - در کاوش در نسبت میان *پارِسیا* و چاپلوسی - برخی از عناصری را ببینیم که برای سنّت مسیحی نیز اهمیّت پیدا می‌کنند.

اینک می‌خواهم، بسیار فشرده، بپردازم به متنی از جالینوس [۲۰۰-۱۳۰ میلادی] - پزشک معروف اواخر سده‌ی دوّم - که در آن می‌توانید همین مسئله را ببینید: این‌که چگونه می‌توان یک *پارِسیاستِس* واقعی را تشخیص داد؟ جالینوس این

پرسش را در مقاله‌ی "تشخیص و علاج هواهای نفسانی" مطرح می‌کند و در آن توضیح می‌دهد که برای این‌که کسی بتواند از دست هواهای خود خلاص شود به *پارِسیاستس* نیاز دارد، زیرا همان‌گونه که یک سده پیش از آن در مورد پلوتارخ نیز دیدیم، *فیلائوتیا* (*philautia*)، خودپرستی، منشاء خودفریبی است:

> ... ما معایب دیگران را می‌بینیم امّا نسبت به معایب خود نابیناییم. همگان بر این اذعان دارند، و به علاوه، افلاطون علّت آن را [در **قوانین**، ۷۳۱ e] به دست می‌دهد. وی می‌گوید که عاشق نسبت به معایب موضوع مورد عشقش کور است. پس اگر هر یک از ما بیش از هرکس خود را دوست می‌دارد، آن وقت او می‌باید نسبت به معایب خود کور باشد...

> همگان اغلبِ هواهای نفسانی را می‌شناسند: خشم، غضب، خوف، اندوه، حسد، و شهوت تند. به نظر من، شوریدگی زیاد در عشق یا نفرت نیز از هواها به شمار می‌روند؛ من فکر می‌کنم که مثلِ "اعتدال بهترین است" صحیح است، زیرا هیچ افراطی نیست که خوب باشد. پس چگونه کسی می‌تواند این هواها را از خود بزداید اگر نخست نداند که به آن‌ها مبتلاست؟ ولی همان‌گونه که گفتیم غیرممکن است به آن‌ها پی‌برد، برای این‌که ما خود را به حد وفور دوست می‌داریم.

> حتی اگر این مثل شما را به داوری خود توانا

Scanned with CamScanner

نکند، به شما این امکان را می‌دهد که دیگرانی را که نه دوست و نه دشمن می‌دارید داوری کنید. هر زمان که شنیدید که کسی را در شهر به سبب آن می‌ستایند که چاپلوسی کسی را نمی‌کند، با او معاشرت کنید و خود به تجربه ببینید که آیا همانی است که می‌گویند...

هر مردی که زورمندان و ثروتمندان را به نام نمی‌خواند، به دیدار آنان نمی‌رود، با آنان هم‌لقمه نمی‌شود، و زندگانی منضبطی دارد؛ آن وقت انتظار داشته باشید که آن مرد گوینده‌ی حقیقت باشد؛ و نیز بکوشید تا به شناختی ژرف‌تر از آن مرد دست یابید (و این چیزی است که بر اثر معاشرت طولانی حاصل می‌شود). اگر به چنین مردی برخوردید، او را بطلبید و روزی را در خلوت با او بگذرانید؛ و از او بخواهید که روراست هر کدام از هواهای بالا را که در شما می‌یابد بر شما آشکار کند. به او بگوئید که از این عنایت بی‌اندازه سپاسگزارید و به او چنان می‌نگرید که انگار او بسا بیشتر از کسی که شما را از بیماری جسمی شفا داده ناجی شما است. از او بخواهید به شما قول دهد که هر زمان یکی از هواهایی را که در بالا نام بردم در شما ببیند شما را از آن خبردار کند.[۱۲۷]

جالب این است که در این متن، لازم نیست که *پارِسیاستِس* - که هرکسی برای خلاصی از خودفریبی به او نیازمند است -

Scanned with CamScanner

دوســـت فرد باشد، یا کسی که او را می‌شناسید، یا با او حشر و نشـــر دارید. و به نظر من، این حکایت از تفاوتی می‌کند بسیار مهم میان جالینوس و پلوتارخ. در پلوتارخ، سِنِکا، و سنّتی که از ســـقراط منبعث می‌شود، *پارِسیاستِس* همیشه باید یک دوست باشد. و این رابطه‌ی دوســـتی همیشه در بنیان بازی *پارِسیائی* قرار داشـــت. تـــا جایی که من می‌دانم این در جالینوس اَســـت که *پارِسیاســـتِس* برای نخستین بار لازم نیست که یک دوست باشـــد. در حقیقت، جالینوس می‌گوید، که به مراتب بهتر است که *پارِسیاســـتِس* کسی باشد که شما را نمی‌شناسد زیرا در این صورت او نسبت به شـــما بی‌نظر است. یک حقیقت‌گوی خوب که به شـــما در باب شـــما اندرز صادقانه می‌دهد از شـــما بیزار نیست، ولی شما را هم دوست نمی‌دارد. یک *پارِسیاستِس* خوب کسی است که شما پیشتر با او هیچ نسبت خاصّی نداشته‌اید.

ولی البته شـــما نمی‌توانید او را همین‌طـــور تصادفی برگزینید. باید به معیارهایی مراجعه کنید تا ببینید که آیا او واقعاً کفایت آن را دارد که معایب شـــما را ببینـــد و بگوید یا نه. و برای این کار باید از وجود او مطلع شـــده باشـــید. آیا از شـــهرتی خوب برخوردار اســـت؟ آیا به اندازه کافی عمر از او گذشته است؟ آیا به اندازه کافی متموّل است؟ این خیلی مهم است که کسی که نقش *پارِسیاســـتِس* را بازی می‌کند حداقل از شـــما ثروتمندتر باشـــد. زیرا اگر شـــما از او متموّل‌تر باشید امکان این هست که او تملّق شـــما را بگوید، برای این‌کـــه در این صورت این کار به نفع او است.[۱۲۸]

کلبیّون، البته، در عوض می‌گفتند کسی که متموّل است، کسی که نســـبت مثبتی با ثروت دارد، نمی‌تواند به راســـتی خردمند

Scanned with CamScanner

باشد؛ بنابراین گزینش او به عنوان *پارسیاستس* بی‌فایده است. توصیه‌ی جالینوس دال بر انتخاب کسی که از شما ثروتمندتر است تا نقش حقیقت‌گوی شما را بازی کند، می‌تواند به نظر کلبیّون مسخره برسد.

امّا همین‌طور جالب است که در این مقاله، حقیقت‌گو لازم نیست که پزشک یا طبیب باشد. زیرا علیرغم این‌که جالینوس خود یک پزشک بود، و اغلب مجبور بود که هواهای افراطی دیگران را "درمان" کند، و اغلب هم در این مورد موفّق بود، لازم نمی‌بیند که *پارسیاستس* یک طبیب باشد، و یا توانایی آن را داشته باشد که شما را برای خلاص از هواهاتان درمان بکند. تنها چیزی که لازم است این است که او بتواند حقیقت را در مورد شما به شما بگوید.

ولی بازهم این تنها کافی نیست که حقیقت‌گو به اندازه کافی مسن و ثروتمند باشد و شهرت نیکی داشته باشد. بلکه باید مورد امتحان هم واقع بشود. و جالینوس برنامه‌ای دارد برای به محک تجربه زدن یک *پارسیاستس* بالقوّه. برای نمونه، شما باید او را راجع به خودش به پرسش بکشید و ببینید چه جواب‌هایی می‌دهد تا ببینید که آیا او به اندازه کافی برای ایفای این نقش جدّی هست یا نه. شما باید به کسی که قرار است *پارسیاستس* باشد تردید کنید اگر او سپاس شما را بگوید، یا به اندازه کافی سخت‌گیر نباشد، و از این قبیل.

جالینوس در "تشخیص و علاج هواهای نفسانی" توضیح مفصّلی در مورد نقش دقیق *پارسیاستس* ارائه نمی‌کند؛ فقط چند نمونه می‌آورد از اندرزهایی که خودش حین ایفای این نقش به

Scanned with CamScanner

دیگران داده است. ولی، اگر آن‌چه را گفتیم جمع‌بندی کنیم، در این متن رابطه‌ی میان *پارِسیا* و دوستی دیگر برقرار نیست، و نوعی آزمون یا امتحان از *پارِسیاستِس* بالقوّه توسط "مشتری" یا "مخدوم" او را داریم.

من از این‌که در مورد این متن‌های جالینوس و پلوتارخ این‌قدر فشرده حرف می‌زنم پوزش می‌خواهم؛ امّا خواندن آن‌ها بسیار دشوار نیست، فقط پیدا کردن آن‌ها سخت است.

آداب بازی‌های پارِسیائی
ملاحظات اولیّه

می‌خواهم اینک به فنون گوناگون بازی‌های *پارِسیائی* که در ادبیّات فلسفی و اخلاقی دو سده‌ی نخستین میلادی یافت می‌شوند بپردازم. البتّه، قصد من این نیست که تمامی اعمال و آداب مهمّی را که در نوشته‌های این عصر می‌توان یافت احصاء کنم و در باره‌شان بحث کنم. در ابتداً، می‌خواهم سه نکته‌ی مقدّماتی را مطرح کنم.

اوّل، فکر می‌کنم که این فنون حکایت از یک جابجایی بسیار جالب و مهم می‌کنند از بازی حقیقتی - در مفهوم کلاسیک یونانی *پارِسیا* - که مبتنی بود بر این‌که کسی شجاعت کافی داشته باشد برای گفتن حقیقت به دیگران. زیرا که تحوّلی هست از آن نوع بازی *پارِسیائی* به نوع دیگری از بازی حقیقت که اکنون مبتنی است بر این‌که کسی شجاعت کافی برای پی‌بردن به حقیقت درباره‌ی خودش را داشته باشد.

Scanned with CamScanner

دوّم، این نوع جدید بازی پارسیائی - که در آن مسئله روبرویی با حقیقت درباره‌ی خود شخص است - نیاز به چیزی دارد که یونانی‌ها آن را ریاضت (askesis)[۱۲۹] می‌نامند. گرچه واژه‌ی کنونی ما در زبان‌های اروپائی [اَسیتیسیزم (asceticism) [زهدگرائی] مشتق است از واژه‌ی یونانی اَسکسیس (askesis) [ریاضت]، برای یونانی‌ها این واژه معنای "زهد" را نمی‌دهد (از آن‌جا که معنای این واژه با مرتبط شدن آن به آداب گوناگون مسیحی تغییر معنا داده است)، بلکه معنای موسّعی دارد که شامل هرگونه **تعلیم** و تمرین عملی می‌شود. برای نمونه، بسیار رایج بود که گفته شود که هر نوع هنر یا فنّی باید از طریق ماتیسیس (*mathesis*) و اَسکسیس (*askesis*) کسب شود - یعنی دانش نظری و ممارست عملی. و، مثلاً، وقتی موّسونیوّس روّفوّس (Musonius Rufus) می‌گوید که هنر زندگی، تخنه توبیوّ (*techne tou biou*)، همانند دیگر هنرها است، یعنی هنری که نمی‌توان آن را تنها از طریق دانش نظری کسب کرد، دارد یک نظر سنّتی را تکرار می‌کند. این تخنه تو بیوّ، هنر زندگی، نیاز به آموزش و تمرین دارد: اَسکسیس [(*askesis*) ریاضت].[۱۳۰]

امّا مفهوم یونانی ریاضت با آداب زاهدانه‌ی مسیحی حداقل در دو مورد فرق دارد: (۱) هدف یا مقصود غایی زهدگرایی مسیحی نفی خود است، در حالی که هدف ریاضت اخلاقی فلسفه‌های یونانی-رومی برقراری نسبت خاصی است با خود - نسبت خودصاحبی و خودسروری؛ (۲) موضوع اصلی زهدگرایی مسیحی ترک جهان است، در حالی که همّت فلسفه‌های یونانی-رومی عموماً بر این است که فرد را واجد آمادگی و ابزار اخلاقی لازم برای رویارویی تمام با جهان به شیوه‌ای اخلاقی

و عقلانی بکند.

سوّم، این ریاضت‌ها متضمن انواع بی‌شماری از تمرین‌های خاص می‌شد؛ ولی این‌ها هرگز به طور مشخّصی طبقه‌بندی، تحلیل، یا توصیف نمی‌شدند. برخی از آن‌ها مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفتند، امّا اغلب آن‌ها به خوبی شناخته شده بودند. از آن‌جا که بیشتر مردم آن‌ها را می‌شناختند، معمولاً بدون نظریّه‌ی خاصی در مورد آن تمرین‌ها به کار گرفته می‌شدند. و در حقیقت، اینک هنگامی که کسی این نویسندگان یونانی یا لاتین را حین بحث درباره‌ی این تمرینات در چارچوب مباحث نظری (مانند زمان، مرگ، جهان، عمر، ضرورت، و غیره) می‌خواند، مفهوم نادرستی از آن‌ها پیدا می‌کند. زیرا که این موضوعات اغلب به عنوان طرح یا دستوری عمل می‌کنند برای تمرین روحانی. در واقع، بیشتر این کتاب‌ها که در اواخر عهد باستان نوشته شده‌اند اصلاً کاری به ارائه‌ی نظریه‌ای در باب مبانی اخلاق ندارند، بلکه کتاب‌های عملی‌ای هستند حاوی دستورها و تمرینات مشخصی که فرد باید می‌خواند، بازمی‌خواند، بر آن تأمّل می‌کرد، می‌آموخت، تا بتواند برای کردار خودش چارچوبی ماندگار درست کند.

اینک می‌پردازم به آن گونه ریاضت‌هایی که در آن‌ها کسی حقیقت خود را به آزمون می‌گیرد و این حقیقت را به کسی دیگر می‌گوید.

بیشتر وقت‌ها، هنگامی که ما به این ریاضت‌ها اشاره می‌کنیم، از آدابی صحبت می‌کنیم که کارشان "امتحان وجدان" است. امّا من فکر می‌کنم استفاده از عبارت "امتحان وجدان" به عنوان

Scanned with CamScanner

یک عبارتی برای نام‌گذاری تمامی این تمرینات گوناگون گمراه‌کننده و بیش از حد ساده‌انگارانه است. زیرا که ما باید انواع بازی‌های حقیقت را که در سنّت یونانی-رومی به کار گرفته شده بودند و در این تمرینات به اجرا گذاشته می‌شدند با دقّت تعریف کنیم. من می‌خواهم پنج تا از این بازی‌های حقیقت را، که معمولاً آن‌ها را "امتحانات وجدان" می‌خوانند، بررسی کنم تا نشان بدهم که (۱) چگونه برخی از این تمرینات با یکدیگر تفاوت دارند؛ (۲) کدام جنبه‌هایی از عقل، احساس، رفتار، و غیره، در این تمرینات مورد نظر قرار می‌گرفتند؛ و (۳) این‌که این تمرینات، علیرغم تفاوت‌هایشان، متضمن نسبتی بودند میان حقیقت و خود که با آن‌چه در سنّت مسیحی می‌یابیم تفاوت زیادی دارد.

۱. امتحانِ خودِ انفرادی

اوّلین متنی که می‌خواهم بررسی کنم از "اندر خشم" (*De ira*) سِنِکا (Seneca) می‌آید:

> باید تمامی حواس ما برای شکیبایی پرورش یابند. آن‌ها فطرتاً پرتحمّل‌اند. اگر عقل از تضعیف‌شان دست بردارد. این‌ها باید هرروزه وادار شوند تا از خود گزارشی دهند. سِکستیوُس (Sextius) چنین عادتی داشت، و هنگامی که روز به سر می‌آمد، و او به خوابگاه خود اندر می‌شد، نفس خود را به پرسش می‌گرفت: "امروز کدام یک از عادات بد خود را درمان کردی؟ در برابر کدام یک از خطاها ایستادی؟ در چه مواردی

بهتر شـــدی؟" خشم درمی‌مانَد و رام می‌شود اگر دریابد که بایـــد روزانه در برابـــر قاضی‌ای حاضر شود. آیا چیزی عالی‌تر از این آداب غربال تمامی روز هســـت؟ و چه آسودگی‌بار اســـت خوابی که بـــه دنبال ایـــن امتحان خود می‌آیـــد - چه آرام، چه عمیـــق و بی‌آزار، هنگامی کـــه نفس یا خود را ســـتوده و یا نکوهیده است، و هنگامی که این ممتحـــن و منتقد پنهانِ خود گزارشـــی از منش خود ارائه کرده اســـت! من خـــود را از این امتیاز بهره‌ور می‌کنم و روزانه در برابر دیوان خود دست به دفاع می‌زنم. هنگامی که چراغ دیرگاهی است که از برابرم رفته است، و همسرم، که زمانی است که این عادت مرا می‌داند، در ســـکوت فروشـــده است، من تمامی روز خود را مرور می‌کنم، و یک یک کردارها و گفتارهای خود را تسویه می‌کنم.

من نه چیزی را از خود پنهان می‌کنم، و نه چیزی را حذف. زیرا چرا باید از هیچ یک از خطاهای خود طفره بروم هنگامی که با خود خلوت می‌کنم؟ "به این امید که دیگر این را تکرار نکنی؛ این بار تو را می‌بخشـــم. در آن مجادله تو پرخاشگری کردی؛ دیگر با مردمان جاهل هم‌دهان مشو؛ کسانی که هرگز نیاموخته‌اند نمی‌خواهنـــد که بیاموزند. تو بیـــش از آن‌کـــه لازم بود به آن مـــرد توپیدی، و درنتیجـــه بیش از آن‌که او را اصلاح کرده باشـــی به او اهانت کرده‌ای. در آینده، نه تنها به حقیقت آن‌چه می‌گویی توجه داشـــته باش، بلکه مواظب

Scanned with CamScanner

باش که آیا کسی که با او سخن می‌گویی توان شنیدن حقیقت را دارد یا نه. مرد نیک به خوشرویی انتقاد را می‌پذیرد؛ و هرچه مردی بدتر باشد تلخ‌تر در مقابل آن می‌ایستد."[۱۳۱]

بر اساس چندین متن می‌دانیم که در سنّت فیثاغورثی این نوع تمرینات فرض، یا حداقل عادت، روزانه به شمار می‌رفتند.[۱۳۲] فیثاغورثیان هرشب پیش از رفتن به خواب با انجام چنین آزمونی به یادآوری خطاهایی که در طی روز مرتکب شده بودند مشغول می‌شدند. این خطاها مربوط می‌شدند به آن گونه رفتارها که مقررات سخت مدارس فیثاغورثی را زیرپا می‌گذاشتند. و مقصود از این آزمون، حداقل در سنّت فیثاغورثی، تزکیه‌ی نفس بود. اعتقاد به ضرورت چنین تزکیه‌ای ناشی از این بود که فیثاغورثیان خواب را حالتی می‌دانستند که روح در آن می‌توانست از طریق رویا با عالم الوهی تماس برقرار کند. و البته هر کس موظف بود که روح خود را تا جای ممکن پاک نگاه دارد تا بتواند رویاهای زیبا ببیند، و نیز با ایزدان نیکخواه ارتباط برقرار کند. در این متن از سِنِکا به وضوح می‌بینیم که این سنّت فیثاغورثی در تمرینی که او وصف می‌کند ادامه یافته است (همان‌طورکه بعدها نیزدر اعمال مشابهی در مسیحیت ادامه می‌یابد). عقیده‌ی بهره‌گیری از عالم خواب و رویا به عنوان وسیله‌ای جهت استدراک الوهی را می‌توان در **جمهوریّت** افلاطون [کتاب نهم، ۵۷۱ e-۵۷۲ b] نیز دید. سِنکا می‌گوید که ما می‌توانیم با این ریاضت خواب خوش و خوبی نصیب خود کنیم: " چه آسودگی‌بار است خوابی که به دنبال این امتحان خود می‌آید - چه آرام، چه عمیق و بی‌آزار." و از زبان خود سِنِکا می‌دانیم تحت تربیت آموزگارش سوتیو (Sotio)، نخستین

Scanned with CamScanner

تعلیمات عملی او تا اندازه‌ای فیثاغورثی بود. ولی سِنکا این عمل را نه به رسوم فیثاغورثی، بلکه به کوئینتوُس سِکستیوُس (Quintus Sextius)، که یکی از داعیان رواقیگری در رم در پایان سده‌ی اوّل پیش از میلاد بود، نسبت می‌دهد. و به نظر می‌رسد که این ریاضت، علیرغم خاستگاه کاملاً فیثاغورثی آن، چیزی بود که چندین فرقه و مکتب فلسفی، از جمله اپیکوری‌ها، رواقیون، کلبیون و دیگران، بدان عمل می‌کردند. برای نمونه در اپیکور ارجاعاتی به این ریاضت می‌بینیم. و بی‌فایده است انکار کنیم که خودآزمونی سِنِکا شبیه به اعمال زاهدانه‌ای است که قرن‌ها در سنّت مسیحی رایج بود. امّا فکر می‌کنم اگر با دقّت بیشتری به متن نگاه کنیم، آن‌وقت متوجّه برخی تفاوت‌های جالب خواهیم شد.[۱۳۳]

نخست موضوع نگرش سِنِکا است نسبت به خودش. در واقع سِنِکا دارد چه عملی را در این ریاضت انجام می‌دهد؟ چارچوب عملی‌ای که وی مورد استفاده قرار می‌دهد و بر خود اِعمال می‌کند چیست؟ در نگاه اوّل به‌نظر می‌رسد که یک عمل قضایی باشد که به اعتراف مسیحی نزدیک است: هواجسی هستند، به این هواجس اعتراف می‌شود، متهمی هست (که سِنِکا باشد)، شاکی یا دادرسی هست (که او هم سِنِکا است)، داوری هم هست (بازهم سِنِکا)، و به نظر می‌رسد که حکمی هم داده می‌شود. کل صحنه به نظر محکمه‌مانند است؛ و سِنِکا از واژگان مصطلح قضایی استفاده می‌کند (″در برابر قاضی حاضر شود،″ ″در برابر دیوان خود،″ و غیره). بررسی نزدیکتر، امّا، نشان می‌دهد که موضوع چیزی است متفاوت با محکمه، یا چرخه‌ی قضائی. برای این‌که سِنِکا می‌گوید که وی ″ممتحن″ خود [(speculator sui)] است. واژه‌ی اسپِکولاتور (speculator)

Telegram @eat_book
Scanned with CamScanner

"ممتحن" یا "بازرس" معنی می‌دهد - کسی که نوعاً کارش بازرسی بار کشتی، یا عملیّات اجرایی خانه سازی، و غیره است. سنکا، به علاوه، می‌گوید ("totum diem meum scrutor")- "من تمامی روز خود را مرور می‌کنم." در این‌جا کارواژه‌ی "scrutor" (بازرس)، نه به واژگان قضائی، که به واژگان اداری تعلّق دارد. سِنکا همچنین می‌گوید: " factaque ac dicta mea remetior" - "و یک یک کردارها و گفتارهای خود را بازمی‌گویم و تسویه می‌کنم." کارواژه‌ی " remetiri" (تسویه) واژه‌ای است فنی که در حسابداری به کار برده می‌شود و به مفهوم تسویه حساب‌ها است برای یافتن هرگونه اشتباهی در ثبت و محاسبه‌ی ارقام. پس سِنکا دقیقاً یک قاضی نیست که برای خودش تعیین حکم می‌کند. بلکه بیشتر یک مدیر اجرایی است که پس از ختم کار، یا وقتی که سال اداری به سر می‌آید، به حساب‌ها رسیدگی می‌کند، موجودی را مشخص می‌کند، و نگاه می‌کند ببیند که آیا همه چیز به درستی انجام شده است یا نه. بیشتر یک صحنه‌ی اداری داریم تا یک صحنه‌ی قضائی.

و اگر نگاهی بیندازیم به خطاهایی که سِنکا ردگیری می‌کند، و به عنوان نمونه در امتحان خود از آن‌ها نام می‌برد، می‌توانیم ببینیم که این‌ها آن‌گونه خطاهایی نیستند که می‌توانیم آن‌ها را "گناه" بخوانیم. مثلاً او اعتراف نمی‌کند که زیادی می می‌نوشد، یا کلاهبرداری مالی کرده است، یا خیالات شهوانی در باره‌ی کسی داشته است - خطاهایی که سِنکا، به عنوان یکی از اطرافیان نِرون (Nero) با آن‌ها به خوبی آشنا بود. او خود را به خاطر چیزهای بسیار متفاوتی استنطاق می‌کند. او از کسی انتقاد کرده است، امّا به جای آن‌که انتقاد او به آن شخص کمک کرده باشد، او را رنجانده است. یا این‌که از خودش انتقاد

Scanned with CamScanner

می‌کنـد به سـبب انزجار از مردمـی که، به هر صـورت، قادر نبودند او را بفهمند. با عمل به این شـیوه‌ها، او مرتکب "اشتباه" [errores] می‌شـود؛ امّا این اشتباهات فقط کردارهایی هستند ناکارآمد که نیاز به هماهنگ کردن بهتر وسـیله و هدف دارند. او از خـود انتقاد می‌کند که چرا نتوانسـته اسـت هدف اعمال خود را در نظر بگیرد، این‌که مقصر شناختن کسی اگر انتقاد به عمل آمده باعث بهبود اوضاع نشود بی‌فایده است، و اموراتی از این قبیل. نکته‌ی کانونی این خطاها یک اشتباه عملی است در رفتارش زیرا او نتوانسته اسـت که رابطه‌ی مؤثّر معقولی میان کـردار اصولی که بدان آگاه اسـت و رفتـاری که در واقع بدان عمل می‌کند برقرار کند. خطاهای سِنِکا زیرپاگذاشتن مقررات یا قوانین نیسـتند. بلکه بیانگر آن مواقعی هسـتند که کوشش او بـرای هماهنگ کردن قواعد رفتاری (قواعدی که او می‌داند، می‌شناسـد و می‌پذیـرد) با رفتار واقعی خـودش در موقعیّتی مشخص ناموفق یا نامؤثّر از کار درآمده است.

سِـنِکا، همچنین، به خطاهای خود به گونه‌ای برخورد نمی‌کند که انگار گناه هسـتند. او خود را کیفـر نمی‌کند؛ چیزی مانند تـاوان توبـه در این‌جا نداریم. هـدف از مرور خطاهـا بازفعّال گردانی قواعد رفتاری اسـت که شاید اینک پس از این تقویت در مواقعی که در آینده پیش می‌آیند کاراتر باشند. بنابراین به خـودش می‌گوید: " به این امید که دیگـر این را تکرار نکنی، " دیگر با مردمان جاهل هم‌دهان مشـو، " در آینده، نه تنها به حقیقت آن‌چه می‌گویی توجه داشـته باش، بلکه مواظب باش که آیا کسـی که با او سـخن می‌گویی توان شنیدن حقیقت را دارد یا نه، " و جز این‌ها. سِـنِکا به تحلیل مسئوولیّت یا احساس گناه خود نمی‌پردازد؛ این کار برای او مسـئله‌ی تزکیه‌ی نفس

Scanned with CamScanner

از این خطاها نیست. بلکه، او به نوعی تسویه‌ی اداری مشغول می‌شود که به او این توانایی را می‌دهد که احکام و قواعد گوناگون رفتاری را طوری بازفعّال کند که برای رفتارهای آینده واضح‌تر، پایدارتر و مؤثّرتر باشند.

۲. سِرنوُس و خودکاوی عمومی

متن دوّمی که می‌خواهم درباره‌ی آن صحبت بکنم از "اندر آرامش جان" [De tranquillitate animi] سِنِکا می‌آید. "اندر آرامش جان" یکی از شماری از متونی است که در باب موضوعی نوشته شده است که ما پیشتر به آن برخوردیم، یعنی، ثبات یا سکون نفس. به طور خلاصه، واژه‌ی لاتینی (*ترانکوئیلیتاس*) (آرامش) که برگردان واژه‌ی یونانی [εὐθυμία] است، معنای ثبات روح و روان را می‌دهد. این حالتی است که در آن نفس از هرگونه رویداد بیرونی، و نیز از هرگونه هیجان یا اضطراب درونی نیز که بتواند سبب تحریک غیرعمدی آن بشود، رها است. پس حاکی است از ثبات، خودسروری، و وارستگی. امّا *ترانکوئیلیتاس* به نوعی احساس خوش آرامش نیز اشاره می‌کند که منبع آن، اصل آن، در خودسروری یا خودصاحبی نفس است.

در آغاز "اندر آرامش جان" اَنّائِئوُس سِرِنوُس (Annaeus Serenus) خواستار راهنمایی سِنِکا می‌شود. سِرِنوُس یکی از دوستان جوان سِنِکا است که با او خویشاوندی نیز دارد، و پیشینه‌ی سیاسی خود را زیر فرمان نِرون و با شغل پاسدار شبانه‌ی نِرون شروع کرده است. هم برای سِنِکا و هم سِرِنوُس هیچ تباینی میان فیلسوف بودن و شغل سیاسی داشتن وجود

Scanned with CamScanner

ندارد زیرا که زندگی فلسفی بدیل زندگی سیاسی نیست. برعکس، فلسفه می‌باید زندگی سیاسی را همراهی کند تا چارچوبی اخلاقی به کار و کوشش سیاسی ببخشد. سِرنوُس، که در ابتدا اپیکوری بود، بعدها به رواقی‌گری گروید. امّا بعد از این‌که رواقی شد نیز همچنان احساس ناآسودگی می‌کرد زیرا حس می‌کرد قادر به بهبود خود نیست، که کارش به بن‌بست کشیده است، و نمی‌تواند هیچ پیشرفتی بکند. باید یادآور شوم که برای "رواقیون کهن" (Old Stoa) - برای زِنو از اهالی سیتیوُم (Zeno of Citium)، مثلاً - هنگامی که فردی اصول نظری فلسفه‌ی رواقی را می‌دانست دیگر در واقع لازم نبود که پیشرفت دیگری داشته باشد، زیرا با این کار به رواقی بودن نائل شده بود. نکته‌ی جالب در این‌جا بروز فکر پیشرفت است به عنوان تحوّلی تازه در رواقی‌گری. سِرنوُس اصول نظری رواقی‌گری و قواعد عملی آن را می‌داند، امّا همچنان به آرامش نرسیده است. و در این حالت ناآرامی است که به سراغ سِنِکا می‌رود و برای یاری دست به دامان او می‌شود. البته، ما نمی‌توانیم به ضرس قاطع بگوئیم که این حالت ناآرامی در واقع وضعیّت تاریخی سِرنوُس را نشان می‌دهد؛ تنها چیزی که به احتمال قریب به یقین می‌دانیم این است که سِنِکا این مطلب را نوشته است. متن قرار است که نامه‌ای باشد که سِنِکا به سِرنوُس نوشته است و در آن به تقاضای او برای اندرز اخلاقی پاسخ داده است. و این نامه حاوی یک الگو یا طرحی است برای خودآزمایی.

سِرنوُس در هنگام طرح این تقاضا گزارشی می‌دهد از این‌که کیست، و چه دستاوردهایی داشته است:

Scanned with CamScanner

سِرِنوُس: وقتی خود را آزمودم، بر من روشن شد، سِنِکا، که برخی از معایب من چنان فاحش و علنی شده‌اند که می‌توانم بر آن‌ها دست بگذارم، برخی دیگر پنهان‌ترند و در گوشه‌ها می‌پلکند، برخی همیشه حاضر نیستند امّا به تناوب پیدایشان می‌شود؛ و باید بگویم که این آخری‌ها، از آن‌جا که مثل دشمن شبگردی که در کمین نشسته است در اوّلین فرصت بر سر انسان می‌پرند، و نمی‌گذارند که انسان یا مثل زمان جنگ مترصد باشد یا چون زمان آشتی آسوده، به مراتب بیش از دیگران آزاردهنده هستند.

مع‌الذلک حالتی که بیشتر خود را در آن می‌یابم - زیرا چرا نباید حقیقت را به تو اعتراف کنم همان‌گونه که به طبیب می‌گویند؟ - این است که من صادقانه نه از چیزهایی که از آن‌ها می‌هراسم یا نفرت می‌ورزم رهایی یافته‌ام، و نه از سوی دیگر، دربند آن‌ها هستم؛ در حالی که وضعیّتی که خود را در آن می‌یابم بدترین وضعیّت‌ها نیست، من مشوّش و مضطربم - نه بیمارم و نه تندرست.[۱۳۴]

همان‌طور که می‌بینید تقاضای سِرِنوُس به شکل مراجعه به "پزشک" در باب حالت روحانی خود مطرح شده است. زیرا می‌گوید، "چرا نباید حقیقت را به تو اعتراف کنم همان‌گونه که به طبیب می‌کنند؟"؛ "نه بیمارم و نه تندرست"؛ و از این قبیل. این عبارت‌ها آشکارا به استعاره‌ی بسیارآشنای این‌همانی

Scanned with CamScanner

تشـویش اخلاقی و بیماری جسـمی مربوط می‌شـوند. و چیز دیگری نیز که مهم است در این‌جا بر آن تأکید کنیم آن است که برای این‌که سِـرنوُس بتواند درمان بشود، اوّل باید به سِنکا "حقیقـت را اعتـراف کند" [verum fatear]. امّا چیسـتند آن حقیقت‌هایی که سِرنوُس باید به آن‌ها "اعتراف کند"؟

خواهیـم دید کـه او هیچ عیب پنهان، یا خواهش شـرم‌آور، یا چیزهایی از این دسـت را فاش نمی‌کند. این چیزی است کاملاً متفـاوت با اعتراف مسـیحی. و این اعتـراف را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. نخست، گزارش بسیار کلّی سِرنوُس را داریم راجـع به خودش؛ و دوّم گزارشـی داریـم از برخوردهای او در میدان‌گاه‌های متفاوت فعّالیّت در زندگی‌اش.

گزارش کلّی در باب وضعیتش به این شرح است:

> لازم نیسـت که بگویی که همـه‌ی فضیلت‌ها در آغاز ضعیف‌اند، و اسـتحکام و قـدرت طی زمان بـر آن‌ها افزوده می‌شـود. همچنیـن آگاهم که فضیلت‌هایـی کـه بـرای نمایـش بیرونی جهد می‌کنند، و منظورم آن‌ها اسـت که برای جایگاه و نامـداری در سـخنوری و تمامی آن‌چه به رای دیگران بسـتگی دارد می‌کوشـند، بر اثر گذشت زمان قوی‌تر می‌شـوند - هم آن‌ها که به راستی قـدرت ما را مضاعف می‌کننـد و هم آن‌ها که ما را به رنگی خوشـایند می‌فریبند، باید سـال‌های آزگار صبـر کننـد تا به تدریج زمـان رنگ آن‌ها را سـیرتر کند - ولی من به شدت نگران آنم که

Scanned with CamScanner

عادت، کــه ثبات به اغلب چیزها می‌دهد، ممکن است این خطای مرا ریشه‌مندتر کند. همزیستی طولانــی با چیزها، چه نیــک و چه پلید، آن‌ها را دوست‌داشتنی‌تر می‌کند.

من نمی‌توانم سرشت این ضعف نفس را که میان دو چیز گرفتار می‌شــود و به قدرت نه به ســمت درستی و نه به ســمت نادرستی میل می‌کند به یکباره دانه به دانه به تو نشان دهم؛ فقط می‌توانم به تو بگویم که چه برسرمن آمده است - تو برای ابتلای من نامی بیاب.[۱۳۵]

سِرنوُس به ما می‌گوید که حقیقتی که وی اینک در مورد خودش بــا ما در میان می‌گذارد بیانگر ابتلایی اســت که گریبان‌گیر او اســت. و از این ملاحظات کلّی و دیگر شــواهدی که بعداً بیان می‌کند، می‌توانیم ببینیم که ابتلای او چیزی است شبیه به آن چیزی که کســی دچار آن می‌شود که بر سفینه‌ای سوار است که دیگر به جایی نمی‌رود، بلکه سرجا بر امواج در تلاطم و پیچ و تاب است. سِرنوس از این‌که در چنین شرایطی در دریا باشد، در حالی که به چشــمان خشــکی را می‌بیند ولی این خشکی فراچنــگ او نمی‌آیــد، هولناک اســت. ســازمان مضامینی که سِرنوُس وصف می‌کند، با اشارات استعاری پنهان، و همان‌گونه که خواهیم دید صریح او به بر دریا بودن، شــامل تداعی سنّتی است میان فلسفه‌ی اخلاقی-سیاسی، طبابت و ناخدایی کشتی یــا دریانوردی - چیزی که پیشــتر دیدیم. در این‌جا، همچنان همان ســه عنصر را می‌بینیم: یک مســئله‌ی اخلاقی-فلسفی، ارجاع به طبابت، و ارجاع به ناوخدائی. سِــرنوُس در راه رسیدن

Scanned with CamScanner

به حقیقت است بدان‌گونه که یک کشتی در دریا در چشم‌انداز خشکی. امّا از آن‌جا که فاقد خودصاحبی یا خود سروری تمام است، حس می‌کند که نمی‌تواند جلو برود. شاید برای این‌که بیش از حد ضعیف است، شاید به این خاطر که مسیر او مسیر درستی نیست. او نمی‌داند که علّت دقیق سرگردانی او چیست، ولی او ابتلای خود را به حرکتی نوسانی که هیچ جنبشی جز "تلاطم" ندارد تشبیه می‌کند. سفینه نمی‌تواند به جلو برود، برای این‌که در تلاطم است. پس مشکل سِرِنوُس این است: چگونه وی می‌تواند حرکت سرگردان و متلاطم خود را - که ناشی است از بی‌ثباتی، نااستواری نفس - به حرکتی مستقیم که وی را به ساحل و به خشکی استوار می‌رساند تبدیل کند؟ این یکی از آن مسائل پویایی (dynamics) است، امّا تفاوت زیادی با پویایی فرویدی دارد راجع به تضادی ناخودآگاه بین دو نیروی روانی. در این‌جا ما یک حرکت تلاطم نوسانی داریم که مانع از پیشروی ذهن به سمت حقیقت، به سمت خشکی، می‌شود. حالا باید ببینیم که این مسئله چگونه این شبکه‌ی پویای استعاری توصیفِ از خودِ سِرِنوُس را در سطور زیر سازماندهی می‌کند:

> (۱) باید اذعان کنم که من سخت شیفته و در بند قناعت هستم؛ اصلاً از مُبلی که برای تظاهر ساخته شده است خوشم نمی‌آید، و نیز از پوشاکی که تازه از جامه‌دانی درآورده باشند یا آن را با وزنه و هزار داغ صیقلی کرده باشند، بلکه از چیزهای خودمانی و ارزان خوشم می‌آید، چیزهایی که نباید حفظ کرد یا با احتیاط فراوان به تن کرد؛ خوراکی که دوست دارم چیزی است

Scanned with CamScanner

که غلامان نه آن را آماده کرده‌اند و نه مراقب آن بوده‌اند، چیزی نیست که لازم باشد از چندین روز پیشتر سفارش آن را داد و یا چندین نفر را مأمور تهیه‌ی آن کرد، بلکه چیزی است که به سادگی فراهم می‌شود و فراوان است: اصلاً چیز کمیاب یا پرهزینه‌ای نیست، هیچ جا نیست که پیدا نشود، نه تحمیلی است برای کیسه و نه برای تن، و نه چیزی که از همان راهی که آمده است باز می‌گردد؛ خدمتکاری که دوست دارم پرده‌ی جوانی است خانه‌زاد بی‌آموزش یا مهارتی خاص؛ ظروف همان بشقاب‌های روستایی و زمخت پدری هستند که مُهر سازنده‌ی آن‌ها بر آن‌ها نیست، و میزم نیز چیزی نیست که به خاطر دیزه کاری کنده‌کاری‌هایش و یا به خاطر آوازه‌ی مالکان نامداری که میانشان دست به دست شده، چشمگیر باشد، بلکه چیزی است که برای استفاده جریا ایستاده است، و نه نگاه هیچ میهمانی را به لذت بر خود به درنگ وامی‌دارد و نه آتش حسد را در آنان شعله‌ور می‌سازد. ولی پس از آن که تماشای این چیزها از پسند کامل من برخوردار شده‌اند، جان [animus] با دیدن شکوه برخی آموزشگاه‌های تربیت فرزانان به حیرت در می‌آید و یا با دیدن بردگانی که به زر آراسته شده‌اند و جامه‌هایی باشکوه‌تر از طلایه‌داران آتین‌های رژه و یا یک جنگ تمام سپاهیان نشریفاتی بر تنشان و یا دیدن سراهایی که در راه رفتن بایند بر روی سنگ‌های گرانبها با گذاشت و ناظر

اشـــیاء قیمتی بود که گوشه و کنار را پوشانده‌اند، جایی کـــه حتا بام‌ها نیز می‌درخشـــند، و تمامی شـــهر باریاب و بدرقه کننده‌ی میراثی است رو به نابـــودی. و چه بگویم از آب‌ها، کـــه زلال تا ژرفا، گرداگرد میهمانانی که ســـرگرم بزم هســـتند در جریان اســـت، و چه بگویم از سفره‌ای که درخور این میهمانی اســـت؟ تجمّل با دارایی شکوهمند خود مرا که از تسلیمی طولانی به قناعت آمده‌ام محاصره می‌کند، و در هر ســـوی من طنین افکن می‌شـــود. نگاه من اندکی سست می‌شود، زیرا که دلم آسان تر به سمت آن می‌چرخد که چشمانم. و به این ســـان مـــن بازمی‌گردم، نـــه بدتر، بلکه غمین‌تـــر، و دیگر چونان قبل با ســـری افراشـــته در میان اموال بی‌مقـــدار خود قدم نمی‌زنم، و به این ترتیب نیشـــی پنهـــان و این تردید که آیا آن زندگانی دیگر بهتر نیســـت وارد ماجرا می‌شـــود. هیچ یک از این چیزها مرا عوض نمی‌کند، با این وجود هیچ یک از آنان نیست که مرا نیازارد.

(۲) مصمم هســـتم که به دستورهای آموزگارانم گوش دهم و خود را به قلب میدان خدمات عمومی بیندازم؛ مصمم هستم بکوشم تا به مقام و منصب و به کنســـولی برسم، البته نه به خاطر کشش به رنـــگ ارغوانی یا تعلیمی ریاســـت، بلکه به خاطر عشق به خدمتگزاری بیشتر به دوستان و خویشان و تمامی هموطنانم و پس از آن تمامی بشـــریّت. آمـــاده و مصمم، مـــن از زنـــو (Zeno)، کلئانتس

Scanned with CamScanner

(Cleanthes)، و کریسیپوُس (Chrysippus)، پیروی می‌کنم که باید گفت هیچ‌کدامشان هرگز در توصیه‌ی این کار به دیگران کوتاهی نکردند. و سپس، هرگاه چیزی دل مرا بیازارد، که به وقوع ضربه خو نگرفته است، هرگاه چیزی روی بدهد که یا ارزش مرا ندارد، و بسیار از این رویدادها در عمر همه‌ی انسان‌ها پیش می‌آیند، یا آسان به جلو نمی‌رود، یا هنگامی که چیزهایی که نباید برای آن‌ها ارزش فراوانی قائل شد وقت مرا به خود می‌گیرند، من به فراغت خویش بازمی‌گردم، و چونان رمه‌های خسته بر شتاب گام‌هایم به سوی منزل می‌افزایم. عزم می‌کنم که عمر خود را در میان چاردیواری آن سپری کنم: می‌گویم "مگذار هیچ‌کس که مرا چیزی ارزشمند در عوض این زیان نمی‌دهد حتی از یک روز محروم کند؛ بگذار ذهن من بر خود مستقر باشد، بگذار خود را بپرورد، بگذار خود را به هیچ چیزی در بیرون مشغول نکند، هیچ چیز که نظر به داوری دارد؛ بگذار آن آرامشی را دوست بدارد که از نگرانی‌های عمومی و خصوصی بسا دور است." ولی هنگامی که جانم [animus] با خواندن شرح دلیری‌های بزرگ به جنبش در می‌آید، و سرمشق‌های اصیل بر من مهمیز می‌زنند، دلم می‌خواهد که به سوی دیوان‌خانه پر بکشم تا به یاری کسی صدا برآرم، کمکی که حتی اگر بیهوده باشد، باز نشان کوششی است برای یاری؛ یا بر غرور کسی که متأسفانه به خاطر پیروزی‌هایش در دیوان‌خانه

Scanned with CamScanner

باد نخوت به دماغ انداخته است لگامی بزنم.

(۳) و در مطالعات ادبی‌ام فکر می‌کنم که یقیناً این بهتر است که نگاه خود را به مضمون بدوزم، و، با تمرکز بر این اصل به هنگام سخن‌گفتن، به مضمون اعتماد کنم که واژه‌هایی را که بدان نیاز دارد خود فرابخواند و بیانی از پیش تعیین‌نشده آن را هرجا که می‌رود دنبال کند. می‌گویم: "چه نیازی است به تصنیف چیزی که سده‌ها ماندگار خواهد بود؟ چرا دست از کوشش برای این‌که آیندگان در موردت ساکت نباشند بر نمی‌داری؟ تو برای مرگ زاده شده‌ای؛ یک خاک‌سپاری ساکت کم دردسرتر است! پس برای گذران زمان چیزی به سبکی ساده بنویس، برای دل خودت، و نه برای پخش؛ آنان که به روز می‌اندیشند نیاز کمتری به کوشش دارند." ولی باز، هنگامی که جان [animus] من بر اثر علوّ اندیشگانش اوج می‌گیرد، جاه طلب واژگان می‌شود، و با آرمان‌های برین‌تر خواهان عبارت‌های متعالی‌تر می‌شود، و سخنی برمی‌جوشد که در خور شأن مضمون باشد؛ پس قاعده و حکم خویشتن‌داری خود از یادم می‌رود و کلامی که دیگر از من نیست مرا به اوج‌های بلندتر می‌کشد.

برای پرهیز از اطناب بیشتر باید بگویم که من سراپا چیزی هستم که گرفتار این ضعف نیّت است. به راستی نگرانم که دارم به تدریج پس‌روی

Scanned with CamScanner

می‌کنم، یا، چیزی که مرا بیشتر نگران می‌کند، مثل کسی که دائم در آستانه‌ی سقوط است بر لبه‌ای آویزانم، و این‌که شاید وضعم وخیم‌تر است از آن‌چه بدان آگاهم؛ زیرا که ما نسبت به امور خصوصی خود خوش‌بینیم، و خودجانبداری هماره داوری ما را گل‌آلود می‌کند. خیال می‌کنم که مردان بیشتری به خرد نائل می‌شدند اگر در این توّهم نبودند که پیش‌تر به آن رسیده‌اند، اگر راجع به برخی از کژی‌های منش خود گرفتار ریا نبودند و با چشمان بسته از کنار دیگران رد نمی‌شدند. زیرا هیچ دلیلی ندارد که گمان کنیم که تمجید دیگران از تمجید خویش ویرانگرتر است. چه کسی شهامت گفتن حقیقت به خود را دارد؟ چه کسی، حتی با وجود گله‌ای از متملّقان مجیزخوانی که دور او را گرفته‌اند، باز هم بزرگترین چاپلوس خود نیست؟ بنابراین دست التماس به سویت دراز می‌کنم تا اگر درمانی برای توقّف این تلاطم من داری، و مرا درخور بدهکاری بابت این آرامش می‌دانی آن را از من دریغ نکنی. می‌دانم که این تشویش‌های ذهنی من خطرناک نیستند و خبر از هیچ توفانی را نمی‌دهند؛ برای بیان آن‌چه از آن رنج می‌برم در هیأت یک استعاره‌ی درخور باید بگویم که من دستخوش یک توفان نیستم بلکه دچار یک دل‌آشوب دریایی هستم. آیا تو این ابتلا را از من رفع خواهی کرد و برای نجات کسی که در برابر خشکی دست و پا می‌زند خواهی شتافت؟[۱۳۶]

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که شرح دراز سِرنوُس چیزی نیست جز انباشتی از جزئیّات نسبتاً کم‌اهمیّت راجع به چیزهایی که دوست دارد یا ندارد، وصف امور پیش‌پاافتاده‌ای مانند بشقاب‌های زمخت پدرش، چه خوراک‌هایی را دوست دارد، و از این دست. و نیز به نظر می‌رسد که این شرح هیچ نظم و نسقی ندارد، بلکه انبوهی است ژولیده از تفصیلات. امّا می‌توانید سازمان واقعی این متن را در پس این بی‌نظمی ظاهری ببینید. این متن سه بخش اصلی دارد. بخش نخست، ابتدای نقل قول، تخصیص دارد به رابطه‌ی سِرنوُس با دارائی، با اموال، زندگانی خصوصی و خانگی او. بخش دوّم - که با "مصمم هستم که به دستورهای آموزگارانم گوش دهم ..." آغاز می‌شود - به رابطه‌ی سِرنوُس با زندگانی و خدمات عمومی و شخصیّت سیاسی او می‌پردازد. و در بخش سوّم - که با "و در مطالعات ادبی‌ام ..." آغاز می‌شود - سِرنوُس در باب فعّالیت‌های ادبی‌اش، نوع زبانی که دوست دارد به کار ببرد، و از این قبیل، حرف می‌زند. ولی می‌توانیم در این‌جا نسبت میان مرگ و نامیرائی، یا پرسش ماندگاری در یادها پس از مرگ، را نیز ببینیم. پس سه مضمونی که در این بندها بدان‌ها پرداخته شده است عبارتند از (۱) زندگی خصوصی یا خانگی؛ (۲) زندگانی عمومی؛ و (۳) نامیرایی یا آن‌چه پس از عمرمی‌آید.

در بخش اوّل سِرنوُس شرح می‌دهد که حاضر به انجام چه کارهایی هست، و چه کارهایی را دوست دارد انجام بدهد. و در نتیجه همچنین نشان می‌دهد که چه چیزهایی به نظرش فاقد اهمیّت هستند، و نسبت به چه چیزهایی بی‌تفاوت است. و تمامی این شرح‌ها بیانگر تصویر و شخصیّت مثبت سِرنوُس

Scanned with CamScanner

هستند. او نیازی به دارایی کلان مادّی در زندگی خانگی خود ندارد، زیرا او گرفتار تجمّل‌پرستی نیست. در بند دوّم می‌گوید که او دربند جاه‌طلبی نیست. نمی‌خواهد یک پیشه‌ی بزرگ سیاسی داشته باشد، بلکه می‌خواهد خدمتگزار دیگران باشد. و در بند سوّم می‌گوید که زبان‌بازی پرطمطراق او را نمی‌فریبد، بلکه بر عکس ترجیح می‌دهد از زبان به درد خور استفاده کند. می‌توانید ببینید که سِرنوُس به این طریق بیلانی به دست می‌دهد از گزینش‌هایش، از اختیارش، و نتیجه اصلاً بیلان بدی نیست. بلکه بر عکس خیلی هم مثبت است. سِرنوُس وابسته به چیزهایی است که بسیار طبیعی هستند، چیزهای ضروری، چیزهای مفید (چه برای خودش و چه برای دوستانش)، و اغلب نسبت به سایر چیزها بی‌تفاوت است. با توجّه به این سه حوزه (زندگانی خصوصی، زندگانی عمومی، و پس از مرگ)، خُب، دست آخر، سِرنوُس آدم نیکی به نظر می‌رسد. و نیز این گزارش موضوع دقیق آزمون او را نشان می‌دهد، که عبارتند از: چیزهایی که برای من اهمیّت دارند کدام هستند، و چه چیزهایی هستند که من نسبت به آن‌ها بی‌تفاوتم؟ و او چیزهایی را مهم می‌داند که به راستی مهم **هستند**.

امّا هر یک از این سه بند به نوبه‌ی خود به دو بخش تقسیم شده‌اند. بعد از این‌که سِرنوُس اهمیّت یا بی‌تفاوتی خودش نسبت به چیزها را شرح می‌دهد، یک لحظه‌ی گذار هست که در آن شروع می‌کند به اعتراض به خودش، به هنگامی که ذهنش شروع می‌کند به تلاطم. این لحظه‌های گذار با علامت **جان** [animus] مشخص می‌شوند. راجع به سه موضوعی که یادآور شدیم، سِرنوُس شرح می‌دهد که علیرغم این واقعیّت که وی انتخاب‌های درستی می‌کند، که چیزهای بی‌اهمیّت را طرد

Scanned with CamScanner

می‌کند، معذلک حس می‌کند که ذهنش، که جانش [animus]، به صورتی غیرارادی بـه جنبش در می‌آید. و در نتیجه، گرچه او اصلاً تمایلی به رفتار خلاف ندارد، با این وجود چیزهایی که آن‌ها را بی‌اهمیّت می‌دانست چشمان او را خیره می‌کنند و او را برمی‌انگیزانند. به باور او، این احساسات غیرارادی حاکی از آن‌اند که جان [animus] او به اندازه‌ی کافی آرام و باثبات نیست، و همین او را وامی‌دارد که اندرزجویی کند. سِرِنوُس با اصول و قواعد عملی رواقی‌گری آشنا است، و معمولاً می‌تواند آن‌ها را اجرا کند، ولی هنوز فکر می‌کند که این قواعد چارچوب دائمی رفتار، احساسات، و افکار او نیستند. خلجان سِرِنوُس از "گناهان" او، و یا از این واقعیّت که او یک موجود گذرا است - به صورتی که مثلاً در اگوستین می‌بینیم - سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه از این ناشی می‌شود که وی هنوز نتوانسته است کردارها و اندیشه‌های خود را با ساختار اخلاقی‌ای که برای خود برگزیده است منطبق کند. انگار سِرِنوُس ناخدای خوبی است، می‌داند چگونه سکّانداری کند، هیچ توفانی در افق نیست، ولی او در دریا مانده است و نمی‌تواند به صلابت خشکی برسد برای این‌که دارای سکون [tranquillitas]، و استحکام [firmitas] نیست، چیزی که از خودسروری کامل منبعث می‌شود. و پاسخ سِنِکا به این خودآزمایی و خواهش اخلاقی بحثی است پیرامون سرشت این ثبات ذهن.

۳. اِپیکتِتوُس و تسلط بر تصورات

متن سوّمی نیز که حاوی پاره‌ای از تفاوت‌ها در بازی‌های حقیقتِ موجود در این تمرین‌های خودآزمایی است از گفتارهای اِپیکتِتوُس (Epictetus) می‌آید - جایی که به نظر من می‌شود نوع سوّمی از این ریاضت‌ها را که با نوع قبلی

Scanned with CamScanner

تفاوت کلّی دارد مشاهده کرد. می‌توان انواع فراوانی از فن‌ها و اعمال خودآزمایانه در اپیکتتوس دید، که برخی از آن‌ها هم به خودآزمایی شبانه‌ی سِکستیوس و هم به خودوارسی عمومی پیتاگوس شباهت دارند. امّا یک شکل امتحان خود هست که، به نظر من، بسیار مخصوص اپیکتتوس است، و به صورت محاکمه‌ی بی‌وقفه‌ی تمامی تصورات [representations] ما بروز می‌کند. این فن نیز مربوط می‌شود به نیاز به ثبات؛ زیرا با توجّه به جریان دائمی تصورات به ذهن، مسئله‌ی اپیکتتوس این است که چگونه می‌شود آن تصوراتی را که می‌شود تحت فرمان درآورد از تصوراتی که نمی‌شود تحت فرمان درآورد - آن تصوراتی که باعث انگیزش عواطف، احساسات و رفتارهای غیرارادی و غیره می‌شوند - تفکیک کرد و به این ترتیب مانع از جریان آن‌ها به ذهن شد. راه حل اپیکتتوس این است که ما باید یک نگرش دیده‌بانی دائمی نسبت به همگی تصوّرات اتخاذ کنیم، و او این نگرش را با استفاده از دو استعاره مطرح می‌کند: استعاره‌ی شب‌پا یا دربان که هیچ‌کس را به خانه یا کاخ راه نمی‌دهد بی‌آن‌که نخست او را شناسایی کند؛ و استعاره‌ی صرّاف - کسی که یونانی‌ها او را γυμναστής می‌نامیدند - کسی که، وقتی نمی‌شود سکّه را به آسانی خواند، اصالت پول را با آزمایش، وزن کردن، محک فلز و نقش، و غیره تعیین می‌کند:

> سومین موضوع مربوط خواهد شد به موارد پذیرش؛ که راجع است به چیزهایی که ممکن و مقبول به نظر می‌رسند. زیرا همان‌گونه که سقراط به ما می‌گفت که زندگی ناآزموده نکنیم، به همان صورت ما نمی‌باید محسوسات را بدون

امتحان آن‌ها قبول کنیم، بلکه باید بگوئیم، "صبر کن، بگذار ببینم کیستی، و از کجائی" (همان‌گونه که شب‌پا می‌گوید، "علامت خود را به من نشان بده"). "آیا تو هم علامت‌های خود را از طبیعت گرفته‌ای، علامت‌هایی که هر محسوسی که قرار است اذن دخول بیابد باید داشته باشد؟"[۳۳]

این دو استعاره در متون آغازین مسیحی نیز به چشم می‌خورند. یوهانس کاسیان (Johannes Cassian) [۴۳۵-۳۶۰ میلادی]، برای نمونه، از رهبانان خود می‌خواهد که تصورات خود را همچون یک دربان و یا صرّاف وارسی کنند و بیازمایند.[۳۴] در مورد خودآزمایی مسیحی، نیّت خاص دیده‌بانی تصورات این است که مبادا شیطان خود تحت پوشش ظاهراً معصومانه‌ای پنهان شده باشد. زیرا که یک فرد مسیحی برای این‌که به دام چیزی که فقط به ظاهر معصوم است نیفتد، و برای پس زدن سکه‌های قلابی شیطان، باید بداند که اوهام و محسوسات او از کجا می‌آیند، و در واقع چه نسبتی هست میان ارزش ظاهری و واقعی تصورات. امّا برای اپیکتتوس مسئله یافتن منبع تصور (خدا یا شیطان) نیست تا پی برد که آیا تصور چیزی را پنهان می‌کند یا نه؛ بلکه مسئله‌ی او این است که تعیین کند که آیا این تصوّر بازنمای چیزی است که به او بستگی دارد یا نه، یعنی آیا در دسترس اراده‌ی او هست یا نه. هدف آن زدودن اوهام شیطان نیست، بلکه تضمین خودسروری است.

اپیکتتوس برای این‌که به بی‌اعتمادی ما نسبت به تصورات دامن بزند دو گونه تمرین پیشنهاد می‌کند. یکی از این دو مستقیماً از سوفسطائیان به وام گرفته شده است. و در این بازی

Scanned with CamScanner

کلاسیک سفسطه‌گرایانه، یکی از شاگردان سئوالی می‌پرسد، و دیگری باید به او جواب بدهد بی آن‌که در دام سفسطه‌گرایی بیفتد. یک نمونه‌ی ابتدایی این بازی سفسطه‌گرایانه این است: پرسش: "آیا ارّابه می‌تواند از دهان رد شود؟" پاسخ: "آری. تو خودت همین اکنون گفتی ارّابه، و از دهانت رد شد." اِپیکتِتوُس از این گونه تمرین‌ها انتقاد می‌کند و آن‌ها را بی‌فایده می‌خواند، و در عوض آموزش اخلاقی دیگری را مطرح می‌کند. در این بازی نیز دو حریف وجود دارند. یکی از این دو حقیقتی را، رویدادی را، بازگو می‌کند، و دیگری هرچه تندتر با گفتن این‌که آیا این داده یا رویداد خیر یا شرّ است، یعنی این‌که آیا تحت یا بیرون فرمان ما است، پاسخ می‌دهد. ما این تمرین را، برای نمونه، در متن زیر می‌بینیم:

> همان‌طور که با تمرین خود را برای رویارویی با مجادله سفسطه‌گران آماده می‌کنیم، باید روزانه برای رویارویی با محسوسات خود ورزش کنیم زیرا این‌ها نیز ما را به بازپرسی می‌گیرند. پسر فلان مرده است. جواب، «این امری است بیرون ازحیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر نیست. پدر فلان او را از میراث محروم کرده است؛ چه فکر می‌کنی؟» «این امری است بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر نیست.» قیصر او را محکوم کرد. «این امری است بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر نیست.» او بر تمامی این‌ها گریست. «این امری است درون حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر است.» او مردانه این مصائب را برخود هموار کرده است. «این امری

Scanned with CamScanner

است درون حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس نیکو است.» بدان اگر چنین خویی پیدا کنی، پیش خواهیم رفت؛ زیرا ما هرگز چیزی را قبول نخواهیم کرد مگر آن‌چه را که از آن تصوّر قانع کننده‌ای پیدا کنیم.[۱۳۹]

یک تمرین دیگر هم هست که اِپیکتِتوُس شرح می‌دهد که هدف یکسانی دارد، امّا صورت آن نزدیک‌تر است به آن چیزی که بعدها سنّت مسیحی به کار می‌گیرد. و آن این است که شما در خیابان‌های شهری قدم می‌زنید و از خود می‌پرسید آیا تصوّراتی که به ذهن شما خطور می‌کنند به اراده شما بستگی دارند یا نه. اگر تصوری داخل حیطه‌ی اراده و اختیار اخلاقی قرار نگیرد، آن وقت شما باید آن را طرد کنید:

در ابتدای برآمدن روز از خانه بیرون رو، و سوای از آن‌که چه کسی را می‌بینی یا می‌شنوی، او را بیازمای و سپس پاسخ گوی چنان‌چه به یک پرسش. چه دیدی؟ مردی زیبا یا زنی زیبا؟ قاعده خود را به کار گیر. آیا بیرون است از حیطه‌ی اختیار اخلاقی، یا درون؟ بیرون. دورش بیفکن. چه دیدی؟ مردی گریان بر سر مرگ فرزندش؟ قاعده خود را به کار گیر. مرگ بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی است. از سر راه به دورش بیفکن. آیا کنسولی به تو برخورد؟ قاعده خود را به کار گیر. کنسولگری چه نوع چیزی است؟ بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی یا درون آن؟ بیرون. آن را نیز به دور افکن، آن نیز از عهده‌ی آزمون

Telegram @ct_book
Scanned with CamScanner

> برنمی‌آید؛ دورش بینداز، ربطی به تو ندارد. اگر به این کار ادامه بدهیم و خود را از طلوع تا غروب با توجه به این اصل بیازمائیم - به خدایان سوگند که دست خالی نخواهیم ماند.[۱۴۰]

همان‌طور که می‌توانید ببینید، اِپیکتِتوُس می‌خواهد دنیایی از تصوّرات بسازد که هیچ چیز که به سروری اراده‌ی ما تسلیم نشده است نتواند به آن رخنه کند. پس، بازهم، خودسروری اصل سازماندهنده‌ی این شکل خودآزمایی است.

دوست داشتم دو متن دیگر نیز از مارکوس آورِلیوُس (Marcus Aurelius) بررسی کنم، ولی با توجه به ساعت، وقت این کار را ندارم. پس اکنون می‌روم سراغ نتیجه‌گیری‌هایم.

نتیجه

در خواندن این متن‌های راجع به خودآزمایی و آشنایی با تفاوت‌های آن‌ها، من می‌خواستم به شما نشان دهم، نخست، که تحوّل مشهودی هست در اعمال *پارِسیائی* میان مرشد و مرید. قبلاً، وقتی که *پارِسیا* بر زمینه‌ی ارشاد روحانی مطرح شد، مرشد کسی بود که حقیقت در مورد مرید را برای او واگشایی می‌کرد. در این تمرینات، مرشد هنوز کسی است که از خلوص در گفتار در رابطه با مرید استفاده می‌کند تا به او کمک کند که بتواند به معایبی که خود نمی‌تواند ببیند آگاه شود (سِنِکا از *پارِسیا* نسبت به سِرِنوُس استفاده می‌کند، اِپیکتِتوُس از *پارِسیا* برای مریدانش)؛ ولی اینک استفاده از *پارِسیا* به نحو فزاینده‌ای به عنوان وظیفه‌ی مرید نسبت به خودش برعهده‌ی

Scanned with CamScanner

مرید گذاشته می‌شود. در این مقطع، حقیقت در مورد مرید دیگر صرفاً از طریق گفتمان پارسیانی مرشد فاش نمی‌شود، و یا در گفتگوی میان مرشد و مرید یا هم‌سخن. بلکه حقیقت در مورد مرید اینک از نسبت شخصی‌ای که وی با خود برقرار می‌کند حاصل می‌شود: و این حقیقت را اکنون او می‌تواند برای خودش بازگو کند (آن‌گونه که در نمونه‌ی نخست از سِنِکا) یا برای دیگری (آن‌گونه که در مورد نمونه‌ی دوم از سِنِکا). و مرید همچنین باید خودش را امتحان کند و ببیند که آیا می‌تواند به خودسروری دست یابد یا نه (آن‌گونه که در مثال اِپیکتِتوُس).

دوّم، کافی نیست که این رابطه‌ی شخصی خودشناسی را چیزی بدانیم که صرفا از اصل عمومی "gnothi seauton" - "خود را بشناس" - مشتق شده است. البته، به یک مفهوم کلّی می‌توان آن را از این اصل استنتاج کرد، ولی نمی‌توانیم به همین بسنده کنیم. زیرا روابط گوناگونی که فرد با خودش دارد در فنون بسیار دقیقی که شکل ریاضت‌های روحانی دارند - که برخی از آن‌ها به کردار مربوط می‌شوند، برخی به مقامات روحانی، و برخی به جریان تصوّرات، و جز این‌ها - متجسد شده‌اند.

نکته سوّم. در تمامی این تمرینات، چیزی که در میان است، افشای رازی نیست که باید از اعماق روح استخراج کرد. آن‌چه در میان است **نسبت** خود است به حقیقت، و یا به اصلی عقلانی. به یادآورید که پرسشی که سِنِکا را به خودآزمائی شبانه واداشت این بود: آیا من آن اصول کرداری را که به خوبی با آن‌ها آشنا هستم مد نظر گرفتم، در حالی که، بی آن‌که بخواهم، پاره‌ای از اوقات به آن‌ها وفادار نمی‌مانم، یا آن‌ها را به کار نمی‌بندم؟ پرسش دیگر این بود: آیا من می‌توانم به اصولی

Scanned with CamScanner

که می‌دانم، که آن‌ها را قبول دارم، و بیشتر اوقات به آن‌ها عمل می‌کنم، وفادار بمانم؟ زیرا این بود پرسش سِرِنوُس. و یا سئوالی که اِپیکتِتوُس در تمرینی که همین چند لحظه پیش درباره‌ی آن صحبت می‌کردم مطرح می‌کند: آیا من می‌توانم در انطباق با اصول عقلانی‌ای که قبول دارم به درستی با هر تصویری که خود را به من نشان می‌دهد برخورد کنم؟ آن‌چه باید در این‌جا بر آن انگشت بگذاریم این است: اگر حقیقتِ نفس در این تمرین‌ها چیزی نیست جز **نسبت** خود به حقیقت، پس آنگاه این حقیقت چیزی نیست صرفاً نظری. حقیقتِ خود، از طرفی شامل است بر یک دسته اصول عقلانی که ریشه در نظریّات کلّی دارند راجع به جهان، حیات انسان، ضرورت، سعادت، آزادی، و غیره، و از طرفی بر قواعد عملی برای رفتار. و پرسشی که در این تمرینات گوناگون پیش می‌آید معطوف به سمت مسئله‌ی زیر است: آیا ما به اندازه‌ی کافی با این اصول عقلانی آشنائیم؟ آیا آن‌ها به اندازه کافی ملکه‌ی ذهن ما شده‌اند که بتوانند قواعد عملی برای رفتار روزانه‌ی ما باشند؟ و مسئله‌ی حافظه در کنه این فنون قرار دارد، امّا به شکل کوششی برای یادآوری اعمالی که انجام داده‌ایم، افکار و احساساتی که داشته‌ایم، تا بتوانیم اصول عقلانی خود را از نو فعّال کنیم، و به این ترتیب آن‌ها را تا جای ممکن در زندگانی خود مستحکم و مستمر کنیم. این تمرینات چیزی هستند که من آن‌ها را "جمال‌شناسی نفس" می‌خوانم. زیرا که لازم نیست که کسی نسبت به خود نقش یک قاضی را ایفا کند که کارش صدور حکم است. بلکه وی می‌تواند نسبت به خود در نقش یک صاحب فن، یک پیشه‌ور، یک هنرمند، ظاهر شود، کسی که گاه به گاه دست از کار برمی‌دارد، درنگ می‌کند و کار خود را برمی‌رسد، و قواعد هنر را به یاد می‌آورد، و این قواعد

Scanned with CamScanner

را با آن‌چه تا آن‌زمان به انجام رسانده است مقایسه می‌کند. می‌توان این استعاره‌ی هنرمند را که در میان کار می‌ایستد، گامی به عقب برمی‌دارد، تا پرسپکتیوی دور پیدا کند، و آن‌چه را سرگرم انجام آن است بر اساس اصول هنرش ارزیابی کند، در مقاله‌ی پلوتارخ با عنوان "اندر فروخوردن خشم" (On the Control of Anger [Περί άορλησί]) پیدا کرد.[۱۴۱]

Scanned with CamScanner

ملاحظات پایانی

و اینک چند کلمه‌ای در باب این سمینار.

نقطه‌ی عزیمت. منظور من پرداختن به مسئله حقیقت نبود، بلکه مسئله‌ی حقیقت‌گو بود، یا حقیقت‌گویی به مثابه یک کنش. منظورم این است که مسئله‌ی من تجزیه و تحلیل معیارهایی نبود که یونانی‌ها و رومی‌ها، یا هر کس دیگری، را قادر می‌سازند که تشخیص بدهند آیا بیان یا فرضیه‌ای حقیقت دارد یا نه. بلکه آن‌چه برای من مطرح بود کوششی بود برای طرح مسئله‌ی حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش خاص، یا به عنوان یک نقش. امّا حتا در این چارچوب پرسش کلّی نقش حقیقت‌گو در جامعه، چندین راه ممکن برای پیشبرد پژوهش وجود داشت. برای نمونه، من می‌توانستم نقش و جایگاه حقیقت‌گو را در جامعه‌ی یونانی، جامعه‌ی مسیحی، یا جوامع غیرمسیحی - نقش نبی به عنوان حقیقت‌گو، نقش غیب‌گو به عنوان حقیقت‌گو، نقش شاعر، نقش خبره، خطیب، و غیره - با هم مقایسه کنم. ولی در واقع قصد من این نبود که به شرحی جامعه‌شناختی مشغول شوم از نقش‌های گوناگون ممکن برای حقیقت‌گو در جوامع متفاوت. آن‌چه می‌خواستم بکاوم این بود که چگونه نقش حقیقت‌گو به صور گوناگون در فلسفه‌ی یونانی پرسمانی شده بود. و چیزی که می‌خواستم به شما نشان دهم

Scanned with CamScanner

این بود که اگر فلسفه‌ی یونانی مسئله‌ی حقیقت را از منظر معیارهای شناخت بیان حقیقی و استدلال درست مطرح کرده است، همان فلسفه مسئله‌ی حقیقت را از منظر حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش نیز مطرح کرده است. و پرسش‌هایی از این دست را فراپیش گذاشته است: چه کسی می‌تواند حقیقت را بگوید؟ چه هستند آن شرایط اخلاقی، منشی، و روحانی که کسی را مجاز می‌کنند که خود را حقیقت‌گو معرفی کند، و به عنوان حقیقت‌گو شناسایی شود؟ گفتن حقیقت درباره‌ی چه موضوعاتی اهمیّت دارد؟ (درباره‌ی جهان؟ درباره‌ی طبیعت؟ درباره‌ی شهر؟ درباره‌ی رفتار؟ درباره‌ی انسان؟) پیامدهای گفتن حقیقت چیستند؟ نتایج مفید آن برای شهر، برای شهریاران، برای فرد کدامند؟ و غیره. و سرانجام: رابطه‌ی کنش حقیقت‌گویی با اِعمال قدرت چیست؟ آیا می‌باید حقیت‌گویی را با اِعمال قدرت منطبق کرد، و یا می‌باید این دو کنش را از هم کاملاً جدا و مستقل نگاه داشت؟ آیا از هم جدائی‌پذیرند، یا لازم و ملزوم یکدیگرند؟ به نظر می‌رسد که این چهار پرسش در مورد حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش - چه کسی حق گفتن حقیقت را دارد، درباره‌ی چه چیزی، با چه نتایجی، و با چه نسبتی با قدرت - در اواخر سده‌ی پنجم پیش از میلاد در پیرامون سقراط، به خصوص در رابطه با مجادله‌های او با سوفسطائیان در مورد سیاست، سخنوری، و اخلاق‌شناسی، شکل گرفته‌اند.

و من می‌خواهم بگویم که پرسمانی شدن حقیقت که هم شاخصه‌ی پایان فلسفه‌ی پیشاسقراطی است و هم آغاز آن نوع از فلسفه که هنوز با ما است، این پرسمانی شدن حقیقت دو جنبه دارد، دو وجه عمده. همت یک جنبه‌اش معطوف به

Scanned with CamScanner

این است که اطمینان حاصل کند که فرآیند استدلال برای تعیین این‌که آیا بیانی حقیقت است، یا نه، درست است (یا به توانایی ما به دسترسی به حقیقت می‌پردازد). و جنبه‌ی دیگر به این پرسش می‌پردازد: برای فرد و جامعه چه اهمیّتی دارد که حقیقت گفته شود، که حقیقت شناخته شود، و کسانی باشند که حقیقت را می‌گویند، و نیز بدانیم که چگونه آن‌ها را بشناسیم؟ با آن جنبه که کارش تعیین آن است که اطمینان پیدا کنیم که بیانی حقیقت دارد ما ریشه‌های آن سنّت بزرگ را در فلسفه‌ی غرب داریم که من دوست دارم آن را "کاوش‌شناسی حقیقت" (analytics of truth) بخوانم. و جنبه‌ی دیگر که مراقب پرسش اهمیّت گفتن حقیقت است، این‌که بدانیم چه کسی حق گفتن حقیقت را دارد، و بدانیم که چرا باید حقیقت را گفت، ما می‌رسیم به ریشه‌های آن‌چه می‌توانیم آن را سنّت "انتقادی" در غرب بخوانیم. و در این‌جا شما می‌توانید یکی از هدف‌های من در این سمینار را ببینید، یعنی پرداخت یک تبارشناسی نگرش انتقادی در فلسفه‌ی غرب. این چیزی بود که مقصود کلّی این سمینار را تشکیل می‌داد.

از دیدگاه روش‌شناختی، دوست دارم که مضمون زیر را برجسته کنم. همان‌طور که ممکن است متوجّه شده باشید، من بارها از واژه‌ی پرسمانی شدن (problematization) در این سمینار استفاده کردم بی آن‌که تعریفی از معنای آن به دست دهم. به صورت فشرده برایتان گفتم که آن‌چه من در اغلب کارهایم قصد مطالعه‌ی آن را دارم نه رفتار مردم گذشته است (که چیزی است متعلّق به رشته‌ی تاریخ اجتماعی)، و نه عقاید آنان در ارزش‌های نمودگار ایشان. آن‌چه من از همان

Scanned with CamScanner

ابتدا سعی کرده‌ام انجام دهم تجزیه و تحلیل فرآیند پرسمانی شدن بود - که بدین معنا است: چگونه و چرا برخی چیزها (رفتار، پدیده‌ها، فرآیندها) تبدیل به **پرسش** می شوند.[۱۴۲] چرا، برای مثال، برخی از اشکال رفتار به عنوان "جنون" شناسایی و طبقه‌بندی شدند، در حالی که رفتار مشابه دیگر کاملاً در یک زمان معین تاریخی نادیده گرفته شده‌اند؛ عین همین برای جنایت و انحراف، و عین همین برای مسئله‌ی پرسمانی شدن جنسانیّت (sexuality).

بعضی‌ها این نوع تحلیل را نوعی "ایده‌آلیسم تاریخی" لقب داده‌اند، ولی من فکر می‌کنم که این نوع تحلیل کاملاً با آن متفاوت است. زیرا وقتی می‌گویم که دارم "پرسمانی شدن" جنون، جنایت، یا جنسانیّت را مطالعه می‌کنم، این شیوه‌ای نیست برای نفی واقعیّت این پدیده‌ها. برعکس، من کوشیده‌ام نشان دهم که دقیقاً موجودی واقعی در جهان آماج تنظیمات اجتماعی در آن زمان خاص واقع شده است. پرسشی که من مطرح می‌کنم این است: چگونه و چرا چیزهای بسیار متفاوتی در جهان کنار هم گذاشته شدند، و به عنوان، مثلاً، "بیماری روانی" مورد تشخیص، تحلیل و درمان قرار گرفتند؟ عناصری که برای یک "پرسمانی شدن" معیّن مناسب هستند کدامند؟ و حتا اگر نگوئیم که چیزی که به عنوان "شیزوفرنی" (schizophrenia) شناخته می‌شود منطبق است با چیزی واقعی در جهان، بازهم این هیچ ربطی به ایده‌آلیسم ندارد. برای این‌که به نظر من نسبتی میان چیزی که پرسمانی شده، با فرآیند پرسمانی شدن وجود دارد. پرسمانی شدن "پاسخی" است به یک وضعیّت مشخص که واقعی است.

Scanned with CamScanner

ونیـــز تعبیری خطا وجود دارد که مطابق آن تحلیل من از یک پرســمانی شــدن معین فاقد هرگونه زمینه‌ی تاریخی اســت، انــگار که فرایندی اســت خودبه‌خودی که از هیچ جای خاصی نمی‌آید. ولی در واقع، من کوشــیده‌ام نشان دهم، برای نمونه، که پرسمانی شدن جدید بیماری یا مرض بدنی در پایان سده‌ی هیجدهــم میلادی به صورت بســیار مســتقیمی مرتبط بود با تغییــر در معالجه‌های گوناگون، و یا شــکل‌گیری واکنش‌های نوی اجتماعی به بیماری، و یا چالشــی که از برخی از معالجات برمی‌خاســت، و از ایــن قبیــل. امّا فکر می‌کنم کــه ما باید به وضوح بفهمیم که یک پرســمانی شــدن معین معلول یا پیامد یک زمینه یا شرایط تاریخی نیست، بلکه پاسخی است که گروه مشــخصی از افراد [به این شرایط] داده‌اند (اگرچه شما ممکن است به این پاسخ در یک رشته از متون برخورد کنید، در یک مقطع پاسخ آن‌چنان عمومیّت پیدا می‌کند که به نظر بی‌مؤلف می‌رسد).

بــرای نمونــه، در مــورد این‌که چرا *پارِســیا* در یــک لحظه‌ی معیّن پرسمانی شــد، می‌توانیم بگوئیم این‌ها پاسخ‌هایی بودند سقراطی-افلاطونی به یک رشته پرسش‌ها: چگونه می‌توانیم یک *پارِسیاستِس* را شناسایی کنیم؟ اهمیّت داشتن یک *پارِسیاستِس* برای شــهر چیست؟ آموزش لازم برای یک *پارِسیاستِس* خوب چیســت؟-- پاسخ‌هایی که سقراط و افلاطون به این پرسش‌ها دادند. این‌ها پاسخ‌های جمعی نیستند که از گونه‌ای ناخودآگاه جمعی بیرون آمده باشــند. و این واقعیت که یک پاسخ نه یک تصور (representation) اســت و نه یک معلول یک شــرایط، بدان معنا نیســت که پاسخی است به هیچ، که یک رویای ناب است، و یا یک "ضد آفرینش" (anti-creation). پرسمانی شدن

همیشه نوعی آفرینش است؛ امّا آفرینش به این مفهوم که تنها با داشتن یک شرایطی نمی‌توانید استنتاج کنید که چگونه پرسمانی شدنی صورت خواهد گرفت. با توجه به یک پرسمان مشخص، شما می‌توانید بفهمید که این نوع پاسخ جوابی است به وجهی مشخص و معین از جهان. درفرآیند پرسمانی شدن رابطه‌ای وجود دارد میان اندیشه و واقعیت. و به همین دلیل است که من فکر می‌کنم می‌شود تحلیلی به دست داد از یک پرسمانی شدن مشخص به عنوان تاریخ یک پاسخ - پاسخ اصیل، مشخص، و یکتای اندیشه - به شرایطی مشخص. و این نوع مشخص از رابطه میان حقیقت و واقعیّت است که من کوشیدم در پرسمانی شدن‌های گوناگون *پارِسیا* بررسی کنم.

Scanned with CamScanner

و آن‌چه می‌اندیشد مطابق است با آن‌چه انجام می‌دهد. پس لاجرم سقراط - که به راستی آزاد و دلیر است - می‌تواند به عنوان یک چهره‌ی *پارِسیائی* عمل کند.

همان‌گونه که در مورد حوزه‌ی سیاسی دیدیم، چهره‌ی *پارِسیائی* سقراط نیز در سخن حقیقت را واگشود می‌کند، در زندگی و گفتار دلیر است، و با عقیده‌ی شنونده‌اش به صورتی انتقادی روبرو می‌شود. امّا *پارِسیای* سقراطی از *پارِسیای* سیاسی در چندین مورد تفاوت دارد. این *پارِسیا* در یک رابطه‌ی شخصی میان دو فرد بشری پدیدار می‌شود، و نه در رابطه‌ی *پارِسیاستس* با *دموس* یا پادشاه. و علاوه بر ارتباطی که میان *لوگوس*، حقیقت و دلیری در *پارِسیای* سیاسی مشاهده کردیم، با سقراط عنصر جدیدی به چشم می‌خورد، و آن هم *بیوس* است. *بیوس* کانون *پارِسیای* سقراطی است. در سمت سقراط یا فیلسوف، نسبت *بیوس-لوگوس* یک هارمونی دُری تشکیل می‌دهد که مبنای نقش *پارِسیائی* سقراط است، و نیز همزمان، سنجه‌ی آشکاری را تشکیل می‌دهد برای تشخیص کارکرد او به عنوان باسانوس یا سنگ محک. در سمت هم‌سخن، نسبت *بیوس-لوگوس* هنگامی واگشود می‌شود که هم‌سخن گزارشی از زندگانی خود ارائه می‌کند، و هماهنگی آن از طریق تماس با سقراط مورد امتحان قرار می‌گیرد. از آن‌جا که سقراط در رابطه‌ی خود با حقیقت واجد تمامی خصلت‌هایی است که لازم است درهم‌سخن او واگشود شوند، وی کسی است که می‌تواند نسبتِ وجودی هم‌سخن با حقیقت را بیازماید. بنابراین مقصود این کنش *پارِسیائیِ* سقراطی راهبری هم‌سخن است به گزینش آن گونه از زندگانی (*بیوس*) که با *لوگوس*، فضیلت، دلیری، و حقیقت تطابق هماهنگین دُری داشته باشد.

Scanned with CamScanner

در *آیون* اوریپید پرسمانی شدن *پارِسیا* را به صورت نوعی بازی میان *لوگوس*، حقیقت و تخمه (زادمان) در روابط میان خدایان و میرندگان دیدیم؛ و نقش *پارِسیائی* آیون مبتنی بود بر یک تبارشناسی اساطیری اصلیّت آتنی: *پارِسیا* حق شهروندی بومزادگان نیک زاد آتنی بود. در قلمروی نهادهای سیاسی، پرسمانی شدن *پارِسیا* شامل بازی‌ای بود میان *لوگوس*، حقیقت و *نوموس* (قانون)؛ و به *پارِسیاستس* نیاز بود تا آن حقایقی را که رستگاری و رفاه شهر در گرو آن‌ها بود واگشود کند. در این مورد، *پارِسیا* خصلت شخصی رهبر سیاسی و سخنرانی بود دلیر، و یا خصلت شخصی یکی از مشاوران پادشاه. و اینک با سقراط، پرسمانی‌شدن *پارِسیا* شکل یک بازی میان *لوگوس*، حقیقت و *بیوس* (زیست) را به خود می‌گیرد در قلمرو رابطه‌ی شخصی آموزشی میان دو نفر انسان. و حقیقتی که گفتار *پارِسیائی* واگشایی می‌کند حقیقت زندگانی یک شخص است، یعنی نوع رابطه‌ای که آن شخص با حقیقت دارد: این‌که چگونه باید خود را متحول کند به عنوان کسی که باید حقیقت را از طریق *ماتِسیس* [آموزش] بداند، و این‌که چگونه رابطه‌ی او با حقیقت به شکلی هستی‌شناختی و اخلاق‌شناختی در زندگانی خود او متبلور می‌شود. *پارِسیا*، به نوبه‌ی خود، می‌شود خصلت هستی‌شناختی *باسانوس*، که نسبت هماهنگ او با حقیقت می‌تواند به عنوان یک سنگ محک عمل کند. بنابراین، هدفی که سقراط در ایفای نقش خود به عنوان سنگ محک دنبال می‌کند، امتحان رابطه‌ی ویژه‌ی حقیقت است با وجود دیگری.

پارِسیا در *آیون* اوریپید در تقابل با سکوت آپولو قرار داده شده بود؛ در حوزه‌ی سیاسی در تقابل با اراده‌ی *دموس*، یا کسانی که

Scanned with CamScanner

مجیز خواهش‌های اکثریّت یا پادشـــاه را می‌خوانند. در این نوع سوّم، بازی سقراطی-فلسفی، *پارِسیا* در تقابل با غفلت شخصی و آموزش‌های خطای سوفسطائی‌ها قرار می‌گیرد.

نقش ســقراط به عنوان *باســانوس* به صورتی واضح در **لاخِس** دیده می‌شــود؛ امّا در متن‌هــای افلاطونی دیگر - مثلاً **دفاعیه** - این نقش به عنوان رســالتی که ایزد غیب‌گوی دلفی،[۸۱] یعنی آپولو - همان خدایی که سکوتش را در **آیون** نشکست - سقراط را بدان مکلف کرده اســت مطرح می‌شــود. و به همان گونه که سروش غیبی آپولو بر هر که پرسشی داشت گشوده بود، سقراط هم خود را به عنوان پرسشگر در اختیار هرکسی می‌گذاشت.[۸۲] و نیز پیام غیبی دلفی چنان معمّاگونه و ناروشن بود که هیچ کس نمی‌توانســت بی آن‌که بداند چه گونه پرسشی را مطرح کرده است، و پیام غیبی چه معنایی می‌تواند در زندگانی او پیدا کند، آن را بفهمد. به همین صورت، گفتار سقراطی هم لازم دارد که شــخص بر غفلت خود در باره‌ی اوضاع خود غلبه کند. امّا البته که تفاوت‌های عمده‌ای هم وجود دارند. برای نمونه، پیام غیبی به شــما می‌گفت که قرار است چه برای شــما پیش بیاید، در حالی که مقصود *پارِسیای* سقراطی واگشودن آن است که شما کی هســتید - نه رابطه‌ی شما با رویدادهای آتی، بلکه رابطه‌ی کنونی شما با حقیقت.

قصد من این نیست که به تلویح گفته باشم که نوعی پیشرفت گاهسپارانه میان انواع *پارِسیا* که در این‌جا ملاحظه کردیم وجود دارد. اوریپید در ســال ۴۰۷ پیش از میلاد درگذشت، و سقراط در ۳۹۹ پیش از میلاد محکوم به مرگ شد. در فرهنگ باستانی استمرار عقاید و مضامین خیلی عمده‌تر است. و نیز ما در مورد

Scanned with CamScanner

اسناد موجود از این زمان با محدودیت زیادی روبرو هستیم. پس هیچ گاهشماری دقیقی وجود نمی‌تواند داشت. اشکال پارسیائی که ما در اوریپید می‌بینیم سنّت درازی را به راه نیانداختند. و همین‌طور که پادشاهی‌های یونان‌مآبانه رشد کردند و توسعه یافتند، *پارسیای* سیاسی به شکل فزاینده‌ای شکل یک رابطه‌ی خصوصی میان پادشاه و مشاورانش را به خود گرفت، و در نتیجه به شکل سقراطی نزدیکتر شد. تأکید بیشتر و بیشتر روی هنر شهریاری پادشاه گذاشته شد، و آموزش اخلاقی او، و نوع سقراطی *پارسیا* دنباله‌ی درازی در میان کلبیون (Cynics) و دیگر مکاتب سقراطی پیدا کرد. بنابراین این تقسیم‌ها، وقتی که دیده می‌شوند، کمابیش همزمان هستند، ولی سرگذشت تاریخی این سه یکسان نیست.

در افلاطون، و در آن‌چه از طریق افلاطون در مورد سقراط می‌دانیم، یکی از مسئله‌های عمده مربوط می‌شود به کوششی برای این‌که راهی پیدا شود برای این‌که بتوان *پارسیای* سیاسی را که شامل *لوگوس*، حقیقت و *نوموس* می‌شود با *پارسیای* اخلاقی که شامل *لوگوس*، حقیقت و *بیوس* است توأم کرد. چگونه حقیقت فلسفی و فضیلت اخلاقی می‌توانند از طریق نوموس به شهر مربوط شوند؟ شما می‌توانید این معضل را در **دفاعیه**، **کریتو**، **جمهوریّت**، و **قوانین** ببینید. برای نمونه، متن بسیار جالبی در **قوانین** وجود دارد که افلاطون در آن می‌گوید حتی در شهری که قوانین خوب بر آن حکمروا هستند بازهم نیاز به کسی هست که با بهره‌گیری از *پارسیا* رفتار اخلاقی درستی را که شهروندان باید رعایت کنند به آن‌ها یادآور شود.[۸۲] افلاطون تمایزی قائل می‌شود میان "پاسداران قانون" و پارسیاستیس، که خود را وقف نظارت به اجرای قانون نمی‌کند،

Scanned with CamScanner

بلکه، همانند سقراط، به بیان حقیقت از سر خیرخواهی برای شهر می‌پردازد، و از جایگاهی اخلاق‌شناختی و فلسفی اندرز می‌دهد. و، تا جایی که من می‌دانم، تنها متنی است در میان کارهای افلاطون که در آن کسی که به *پارِسیا* متوسّل می‌شود نوعی چهره‌ی سیاسی در حوزه‌ی قانون به حساب می‌آید.

در سنت کلبی (Cynic)، که آن هم از سقراط سرچشمه می‌گیرد، نسبت پرسمانی میان *نوموس* (قانون) و *بیوس* (زیست) تبدیل می‌شود به تضادی مستقیم. زیرا در این سنّت، فیلسوف کلبی‌مشرب تنها کسی است که قادر است که نقش *پارِسیاستِس* را برعهده بگیرد. و همان‌گونه که در مورد دیوژن خواهیم دید، او می‌باید که نگرشی دائماً منفی و انتقادی نسبت به هر نوع نهاد سیاسی، و نسبت به هر نوع قانونی (*نوموس*) اتّخاذ کند.

در آخرین دفعه‌ای که همدیگر را دیدیم متن‌هایی از **لاخِس** افلاطون را مورد کاوش قرار دادیم و در آن‌جا، با سقراط، پیدایش *پارِسیای* "فلسفی" نوینی را دیدیم که با اَشکال قبلی که مطالعه کرده بودیم تفاوت بسیار زیادی داشت.[۸۴] در **لاخِس** بازی‌ای داشتیم شامل پنج بازیگر. دو تای آن‌ها، لیسیماخوُس و ملِسیوُس، شهروندان نیک‌زادی بودند که از خاندان‌های اشرافی آتن می‌آمدند و نمی‌توانستند نقش *پارِسیائی* را بازی کنند – برای این‌که نمی‌دانستند چگونه فرزندان خود را آموزش دهند. بنابراین، دست به دامان یک سردار و یک دولتمرد سیاسی، یعنی لاخِس و نیسیاس، شدند که آن‌ها هم توان ایفای نقش *پارِسیائی* را نداشتند. لاخِس و نیسیاس به نوبه‌ی خود مجبور شدند به سقراط متوسّل بشوند، که به عنوان چهره‌ی واقعی

Scanned with CamScanner

پارِسیائی وارد صحنه می‌شود. ما در این حرکت‌های پی در پی شاهد جابه‌جایی پلّه به پلّه‌ی نقش *پارِسیائی* هستیم از نیک‌زاده‌ی آتنی و رهبر سیاسی - که پیشتر این نقش را داشت - به فیلسوف، یعنی سقراط. با قرار دادن **لاخِس** به عنوان نقطه‌ی عزیمت، اینک می‌توانیم شاهد رشد این نوع *پارِسیا* در فرهنگ یونانی-رومی باشیم، *پارِسیائی* که، من فکر می‌کنم، می‌شود آن را به شکل زیر توصیف کرد.

نخست، این *پارِسیا* فلسفی است، و برای سده‌ها توسط فیلسوفان به عمل درآمده است. در واقع بخش بزرگی از فعالیّت فلسفی که در فرهنگ یونان-رومی صورت پذیرفت اقتضا می‌کرد که بازی‌های *پارِسیائی* معینی در آن اجرا شوند. به صورت سرخطّی، به نظر من این نقش فلسفی شامل سه نوع کنش *پارِسیائی* می‌شد، که هرسه‌ی آن‌ها به هم مربوط می‌شدند: (۱) تا آن‌جا که تکلیف فیلسوف کشف و آموزش حقایق معیّنی درباره‌ی جهان، طبیعت و غیره بود، او نقشی دانائی‌شناختی (اپیستمیک) برعهده می‌گرفت. (۲) اتّخاذ موضعی در برابر شهر، قوانین، نهادهای سیاسی، و جز این‌ها، علاوه بر این، ایجاب یک نقش سیاسی می‌کرد. (۳) و کنش *پارِسیائی* همچنان بر این کوشش بود که سرشت ارتباط میان حقیقت و شیوه‌ی زندگانی شخص، یا حقیقت و اخلاق‌شناسی و طبع‌شناسی خود، را بسط دهد. *پارِسیا* به گونه‌ای که در حوزه‌ی فعالیّت فلسفی در فرهنگ یونانی-رومی دیده می‌شود در وهله‌ی نخست یک مفهوم یا یک مضمون نیست، بلکه یک عمل‌کرد است که می‌کوشد تا رابطه‌ی خاصی را که فرد با خود دارد سرو سامان بدهد. و من فکر می‌کنم که فاعلیّت اخلاقی خود ما، حداقل تا حدی، ریشه در این عمل‌کردها دارد. دقیق‌تر، من فکر می‌کنم

Scanned with CamScanner

که معیار قاطعی که *پارِسیاستِس* را متمایز می‌کند نه در زایش او یافت می‌شود و نه در شهروندی‌اش، و نه در قابلیّت‌های ذهنی‌اش، بلکه در هماهنگی‌ای که وجود دارد میان *لوگوس* (سخن) و *بیوس* (زیست) او.

دوّم، هدف این *پارِسیا* متقاعد کردن انجمن نیست، بلکه مجاب کردن کسی است به این‌که باید از خود و دیگران مراقبت کند؛ و این بدان معنا است که وی باید **زندگانی خود رامتحوّل کند.** این مضمون متحوّل کردن زندگانی خود، این بازگِرَوی، چیزی است که از سده‌ی چهارم پیش از میلاد تا اوائل مسیحیّت اهمیّت پیدا می‌کند. و برای کاربست *پارِسیائی* فلسفی ضروری است. البته این بازگروی با آن تغییر عقیده‌ای که یک خطیب امید داشت، با بهره‌گیری از *پارِسیا*، از طریق دعوت شهروندان به بیداری، به ردّ آن‌چه پیشتر قبول کرده بودند، یا پذیرش آن‌چه پیشتر رد کرده بودند، در ذهن مخاطبان خود به وجود آورد کاملاً متفاوت نیست. امّا مفهوم تغییر ذهنیّت در کاربست فلسفی معنای عام‌تر و گسترده‌تری پیدا می‌کند زیرا که موضوع دیگر فقط عوض کردن باور یا عقیده کسی نیست، بلکه تغییر دادن شیوه‌ی زندگانی او است، تغییر مناسبات او با دیگران، و مناسبات او با خودش.

سوّم، این کاربست‌های جدید *پارِسیائی* به وجود یک مجموعه‌ی پیچیده‌ی پیوندها میان خود و حقیقت اشاره می‌کنند. برای این‌که این عمل‌کردها نه تنها قرار است که فرد را واجد خودشناسی کنند، بلکه این خودشناسی قرار است که به نوبه‌ی خود راه دستیابی به حقیقت و شناخت بیشتر را به روی فرد بازکند. این حلقه‌ی معرفت به خود برای معرفت یافتن به

Scanned with CamScanner

حقیقت، خصلت عمل‌کردهای *پارسیائی* از سده‌ی چهارم پیش از میلاد بدینسو است، و یکی از معضلات "اندیشه‌ی غربی" - مثلاً در مورد دکارت و کانت - را تشکیل می‌دهد.

و نکته‌ی آخری که مایلم در باب این *پارسیای* فلسفی بر آن تأکید کنم توسّل آن است به فن‌هایی بسیار متفاوت از فنون استدلال منطقی که قبلاً مورد بهره قرار می‌گرفت؛ و این [*پارسیای* فلسفی] دیگر مشخصاً به *لوگوز* پیوندی ندارد، یا به دربار پادشاه، بلکه اکنون می‌توان از آن در جاهای فراوان و گوناگونی استفاده کرد.

۲. زندگانی محفلی

گرچه اپیکوری‌ها، با اهمیّتی که به دوستی می‌دادند، در این دوره بیش از سایر فیلسوف‌ها بر زندگی جماعتی (محفلی) پافشاری می‌کردند، معهذا می‌توان برخی گروه‌های رواقی، یا فیلسوف‌های رواقی یا رواقی-کلبی نیز پیدا کرد که به عنوان مشاوران اخلاقی و سیاسی در محافل گوناگون و باشگاه‌های اشرافی فعّالیت می‌کردند. برای نمونه، موسونیوس رُوفوس (Musonius Rufus) اندرزگوی روحانی رُوبِلیوس پلائوتوس (Rubellius Plautus) عم‌زاده‌ی نرون (Nero) و اطرافیان او بود؛ و فیسوف رواقی-کلبی دِمِتریوس (Demetrius) مشاور یک گروه آزادمنش و ضداشرافی بود که در اطراف تراسِئا پائِتوس (Thrasea Paetus) گرد آمده بودند.[۸۵] تراسِئا پائِتوس، یک سناتور رومی، بعد از آن‌که در دوره‌ی نرون توسط سنا به مرگ محکوم شد خودکشی کرد. و دِمِتریوس، می‌توانم بگویم، کارگردان (régisseur) این خودکشی بود. پس به جز معاشرت

Scanned with CamScanner

محفلی اپیکوری‌ها، صورت‌های بینابینی دیگری هم هستند. همچنین مورد بسیار جالب اِپیکِتِتوُس (Epictetus) هم هست. اِپیکِتِتوُس یک رواقی بود که برایش عمل به سخن گفتن آزادانه و رورَاست نیز بسیار مهم بود. او مدرسه‌ای داشت که درباره‌ی آن از طریق چهار جلد باقیمانده از مجالس (Discourses) اِپیکِتِتوُس که أریان (Arrian) آن‌ها را جمع‌آوری کرده است چند نکته‌ای می‌دانیم. مثلاً می‌دانیم که مدرسه‌ی اِپیکِتِتوُس در یک ساختمان دائمی در نیکوپولیس (Nicopolis) واقع بود که به شاگردها این امکان را می‌داد که یک زندگی دستجمعی و مشترک واقعی را تجربه کنند.[۸۶] سخنرانی‌های عمومی و جلسات درسی‌ای نیز بودند که مردم به آن‌ها خوانده می‌شدند، و افراد حق پرسش داشتند - گرچه گاهی وقت‌ها مبصرها آن‌ها را مسخره می‌کردند. همین‌طور می‌دانیم که اِپیکِتِتوُس با مریدانش هم مکالمات عمومی در جلوی سایر شاگردان داشت و هم مشاوره‌ها و مصاحبه‌های خصوصی. مدرسه‌ی او نوعی مدرسه‌ی عالی (école normale) بود برای کسانی که می‌خواستند فیلسوف یا مشاور اخلاقی بشوند.

پس وقتی به شما می‌گویم که *پارِسیای* فلسفی به شکل فعّالیت در سه نوع مناسبات انسانی صورت می‌گیرد، باید برای شما روشن باشد که شکل‌هایی که من برگزیده‌ام تنها نمونه‌های رهنمودی هستند؛ و کاربست‌های واقعی، البته، بسیار پیچیده‌تر و مرتبط‌تر بودند.

پس اوّل نمونه‌ی گروه‌های اپیکوُری در مورد کاربست *پارِسیا* در زندگانی محفلی. متأسفانه دانش ما از محافل اپیکوری اندک است، و از آن کمتر دانش ما است در مورد عملکردهای

Scanned with CamScanner

پارِسیائی در این محافل - که نشان می‌دهد چرا سخنان من در این باب این‌قدر کوتاه است. ولی ما متنی داریم با عنوان "Περί παρρησίας" [اندر رُک‌گویی (*پارِسیا*)] که فیلودِموُس (Philodemus) {کسی که مجالس[۸۷] ذِنو سیدونی (Zeno of Sidon) را ثبت کرده است} آن را نوشته است.[۸۸] متن تمام و کامل نیست، بلکه دستنوشت موجود در اواخر قرن نوزدهم در میان ویرانه‌های یک کتابخانه‌ی اپیکوری در هِرکوُلانِئوُم (Herculaneum) پیدا شد. آن‌چه باقی مانده است بسیار پاره پاره است، و ناروشن؛ و باید اعتراف کنم که اگر شرح دانشمند ایتالیایی مارچلو جیگانته (Marcello Gigante) نبود من نمی‌توانستم چیز زیادی از پاره‌متن یونانی بفهمم.[۸۹]

می‌خواهم از این رساله نکته‌های زیر را برجسته کنم.

نخست، فیلودِموُس *پارِسیا* را تنها یک خصلت، فضیلت، یا نگرش شخصی، نمی‌داند، بلکه آن را صناعتی (techne) قابل مقایسه با صناعت پزشکی یا فن ناوخدایی یک کشتی نیز به شمار می‌آورد.[۹۰] همان‌طور که می‌دانید، مقایسه میان طبابت و ناوخدایی مقایسه‌ای است بسیار سنّتی در فرهنگ یونان. امّا حتی بدون این اشاره به *پارِسیا*، مقایسه میان طبابت و ناوخدایی به خاطر دو دلیل زیر جالب است.

(۱) سبب آن‌که فن ناوخدایی به فن طب شباهت دارد این است که در هر دو مورد پس از کسب دانش نظری ضروری است که فرد آموزش عملی هم ببیند تا مفید واقع شود. به علاوه، برای به کار بردن این فن‌ها، فرد نه تنها باید اصول قواعد کلّی این هنر، بلکه داده‌های مشخصی را نیز که همیشه به موقعیّت

Telegram @eat_book
Scanned with CamScanner

خاصی بستگی دارند در نظر بگیرد. فرد باید هم اوضاع خاص را در نظر بگیرد، و هم آن چیزی را که یونانی‌ها آن را *کایروس* (kairos)، یا "بزن‌گاه" می‌خواندند.[۹۱] مفهوم *کایروس* - لحظه یا فرصت حسّاس یا قاطع - به دلایل دانائی‌شناختی، اخلاقی و فنّی، همیشه نقش مهمّی در اندیشه‌ی یونانی بازی کرده است.[۹۲] آن‌چه در این جالب توجّه است این است که فیلودِموُس با ربط دادن *پارِسیا* به کشتی‌رانی و طبابت آن را فنّی قلمداد می‌کند که با موارد مشخص، شرایط خاص، و انتخاب *کایروس* یا لحظه‌ی قاطع سروکار دارد.[۹۳] اگر از واژگان مدرن خودمان استفاده کنیم، می‌توانیم بگوئیم که ناوخدائی، طبابت و عمل به *پارِسیا* همگی "فن‌های درمانگاهی" (کلینیکی) هستند.

(۲) دلیل‌دیگری که چرا یونانی‌ها اغلب ناوخدایی و طبابت را به هم ربط می‌دادند این بود که در مورد هر دو فن، یک فرد (ناخدا یا پزشک) باید گیرنده‌ی تصمیم باشد، دستور بدهد و راهنمایی کند، و اعمال قدرت و ریاست کند، در حالی که اگر قرار است نتیجه‌ی مورد نظر حاصل شود دیگران - ملوانان، بیماران، کارکنان - باید از او اطاعت کنند. پس ناوخدایی و طبابت هر دو به سیاست ربط دارند. زیرا در سیاست نیز انتخاب فرصت، بهترین لحظه، تعیین کننده است؛ و نیز لازم است که یک نفر از بقیّه باکفایت‌تر باشد - و درنتیجه حق داشته باشد که فرمان‌هایی را بدهد که دیگران موظّف به اطاعت آن هستند.[۹۴] بنابراین در سیاست نیز فن‌هایی وجود دارند که دولتمردی به عنوان هنر اداره‌ی مردم ریشه در آن‌ها دارد.

اگر من این خویشی باستانی میان طبابت، ناوخدایی و سیاست را در این‌جا پیش می‌کشم برای این است که نشان بدهم که با

Scanned with CamScanner

افزوده شدن فن‌های *پارِسیائی* "ارشاد روحانی" یک مجموعه‌ی به هم مرتبط فنون (technai) کلینیکی در دوره‌ی یونان‌گرایی ایجاد شد. البته، فن کشتی‌رانی یا ناوخدایی [در این‌جا] اساساً معنایی استعاری دارد. ولی بررسی مناسبات گوناگونی که به باور فرهنگ یونانی-رومی میان سه کنش کلینیکی طبابت، سیاست و کاربست *پارِسیا* وجود دارند حائز اهمیّت خواهد بود.

چند سده بعدتر، گِرگوری نازیانزوُسی (Gregory of Nazianzus) [حدود ۳۸۹-۳۲۹ میلادی] ارشاد روحانی را می‌تواند "فن الفنون "techne technon" "ars artium" - "[τέχνη τέχνων]"- بخواند. این مضمون‌بندی مهمّی است زیرا پیش از آن دولتمردی یا فن سیاسی فن الفنون (techne technon) یا سلطان فن‌ها خوانده می‌شد. ولی در اروپا از سده چهارم میلادی تا سده‌ی هفدهم "فن الفنون" به ارشاد روحانی به عنوان گرامی‌ترین فنون درمانگاهی اطلاق می‌شود. این توصیف *پارِسیا* به عنوان یک فن در ارتباط با طبابت، ناوخدایی و سیاست، حاکی از تحوّل *پارِسیا* است به یک عمل فلسفی. از هنر پزشکانه‌ی مدیریّت بیمار و هنر شهریاری اداره‌ی شهر و اهالی‌اش، می‌رسیم به هنر فیلسوف در حکمرانی برخود و عملکردش به عنوان یک "مرشد روحانی" برای مردم.

وجه دیگر متن فیلودِموُس مربوط می‌شود به مطالبی که در آن دیده می‌شود راجع به ساختار جماعت‌های اپیکوری؛ امّا شارحان فیلودِموُس بر سر صورت، پیچیدگی و سازمان رده‌بندی دقیق این گونه جماعات با هم اختلاف نظر دارند. دِ-ویت (DeWitt) فکر می‌کند که رده‌بندی موجود حسابی جاافتاده و پیچیده بود؛ در حالی که جیگانته فکر می‌کند که بسیار ساده‌تر بود.[۹۵]

Scanned with CamScanner

به نظر می‌رسد که دست کم دو قشر آموزگار و دو نوع آموزش در مدارس و گروه‌های اپیکوری وجود داشته است.

آموزش در "کلاس درسی" وجود داشته که آموزگار به شاگردان بـه صورت گروهی درس می‌داده اسـت؛ و نیز تعلیم به صورت مصاحبـه‌ی خصوصی هم بـوده که در آن آمـوزگار به اعضای جماعت به صورت فردی اندرز و دستورالعمل می‌داده است. در حالی که آموزگاران پائین‌رتبه‌تر فقط درس کلاسـی می‌دادند، آموزگاران بلندمرتبه‌تر هم درس کلاسی می‌دادند و هم صحبت خصوصی داشتند. بنابراین تمایزی برقرار شده بود میان تدریس عمومی و آموزش فردی یا ارشـاد. این تمایز مبتنی نیسـت بر تفاوتـی در محتوا، مثلـاً میان موضوعات نظـری و عملی - به خصوص از آن‌جا که بـرای اپیکوُری‌ها تعالیم فیزیکی، نجوم و طبیعیّـات دارای کاربرد اخلاق‌شـناختی بودند. بلکه این تمایز ناشـی از تفاوتی اسـت در رابطه‌ی میان آموزگار و شـاگرد یا مرید از منظر روش‌های آموزشـی. در وضعیّت سـقراطی، یک راه‌کار وجود داشـت که هم‌سخن را قادر می‌ساخت تا حقیقت را در مورد خودش کشـف کند، و آن رابطـه‌ی *بیوس* او بود با *لوگـوس*‌اش؛ و همین راه‌کار، در عین حال، این توانایی را به او مـی‌داد که به حقایق دیگری هم دسـت یابـد (در باب جهان، عقاید، ماهیّـت روح، و جز این‌ها). امّا در مدارس اپیکوری یک رابطه‌ی آموزشی ارشـادی نیز هست که در آن مرشد به مرید کمک می‌کند تا به حقیقت نفس خود پی ببرد؛ و اکنون افزون بر آن نوعی آموزش "اقتدارگرایانه"ای هم هست در یک ارتباط جمعی که در آن کسـی حقیقت را برای گروهی ایراد می‌کند. این دو نوع آموزش تبدیل شدند به وجوه دائمی فرهنگ غرب. و می‌دانیم که در مدارس اپیکوری این نقش "مرشـد روحانی"

Scanned with CamScanner

دیگران بودن بود که ارزش بسیار بیشتری داشت از آموزگار گروهی بودن.

دوست ندارم که بحث در مورد متن فیلودِموُس را بدون ذکر عملی که [اپیکوری‌ها] به آن می‌پرداختند - چیزی که می‌توانیم آن را "اعتراف متقابل" در گروه بخوانیم - به پایان ببرم. برخی از پاره‌متن‌ها حاکی از آن هستند جلسات یا گردهمائی‌های گروهی‌ای وجود داشتند که تک تک اعضاء گروه به ترتیب افکار، خطاها، کج‌رفتاری‌ها، و غیره خود را در جمع بازگو می‌کردند. دانش ما در باره‌ی این گونه ملاقات‌ها کم است، امّا در ارتباط با این عمل، فیلودِموُس عبارت جالبی را بیان می‌کند. او این عمل را "رستگاری توسط یکدیگر" -*"to di' allelon sozesthai"* [το δι'άλλήελων σω΄ξεσθαι] می‌نامد.[۹۶] در سنّت اپیکوری، واژه‌ی *سوزِستای* (*sozesthai*) - نجات دادن خود - یعنی نیل به زندگانی خوب، زیبا و سعادتمند. برای این‌که کسی خودش را نجات دهد، دیگر اعضای محفل اپیکوری [باغ] به مثابه عامل توان‌بخشی به فرد برای کشف حقیقت خود، و کمک به او برای نیل به زندگانی سعادتمند، نقش قاطع بازی می‌کنند. از همین رو است تأکید بسیار مهم بر دوستی در گروه‌های اپیکوری.

۳. پارِسیا و زندگی عمومی

اینک می‌خواهم به کاربست *پارِسیا* در زندگانی عمومی بپردازم از طریق نمونه‌ی فیلسوفان کلبی‌مشرب. در مورد محافل اپیکوری، اطلاعات ما در باب شیوه‌ی زیست آن‌ها ناچیز است امّا کمابیش چیزهایی در باره‌ی عقایدشان به شکلی که در متون گوناگون مطرح شده است می‌دانیم. در مورد کلبی‌ها،

Scanned with CamScanner

اوضاع درست وارونه است؛ زیرا ما چیز زیادی در باب اصول عقاید کلبی نمی‌دانیم - حتی این‌که آیا ایشان اصلاً دارای چنین اصولی بودند یا نه. امّا ما دارای شواهد متعددی هستیم در مورد شیوه‌ی زیست کلبی‌مشرب‌ها. و این اصلاً امر تعجّب‌آوری نباید باشد؛ زیرا گرچه فیلسوفان کلبی نیز مثل دیگر فیلسوفان کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند، توجّه‌شان به مراتب بیشتر معطوف بود به گزینش و عمل به نوع معیّنی از زندگانی.

یک مسئله‌ی تاریخی راجع به پیدایش کلبی‌مشربی این است. اغلب کلبی‌ها از سده‌ی اوّل پیش از میلاد و پس از آن از دیوژن (Diogenes) یا أنتیستِنس (Antisthenes) به عنوان بنیان‌گذار فلسفه‌ی کلبی نام می‌برند؛ و از طریق این سرسلسله‌گان کلبی‌مشربی نسب خود را به آموزه‌های سقراط می‌رسانند.[۹۷] ولی به گفته‌ی فَرَند سایر (Farrand Sayre)، فرقه‌ی کلبی در سده‌ی دوّم پیش از میلاد، یعنی دو قرن پس از سقراط، ظاهر شد.[۹۸] پس ما باید اندکی نسبت به توضیح سنّتی راجع به پیدایش فرقه‌ی کلبی محتاط باشیم - توضیحی که بارها برای تبیین پدیده‌های فراوان دیگری ارائه شده است و می‌گوید که کلبی‌مشربی صورت منفی نوعی فردگرایی تندرو است که بر اثر فروپاشی ساختارهای سیاسی جهان باستان شکل گرفت. توضیح بسا جالب‌تری توسط "سایر" ارائه شده است، که ظهور کلبیون بر صحنه‌ی فلسفی یونان را نتیجه‌ی گسترش پیروزی‌های امپراطوری مقدونی می‌داند. دقیق‌تر بگوئیم، او یادآور می‌شود که با فتوحات اسکندر یونانیان با فلسفه‌های گوناگون هندی - به خصوص آموزه‌های رهبانی و زاهدانه‌ی فرقه‌های هندی مانند "گیمنوسوفیست"ها (Gymnosophists) (مرتاضان) - آشناتر شدند.

Scanned with CamScanner

جدا از آن‌که بتوانیم یا نتوانیم آغازگاه کلبی‌مشربی را پیدا کنیم، واقعیّت این است که از سده‌ی اوّل پیش از میلاد تا سده‌ی چهارم میلادی شمار کلبی‌ها بسیار زیاد و تأثیر آن‌ها بسیار فراوان بود. پس در سال ۱۶۵ میلادی، لوسیان (Lucian)، که کلبی‌ها را دوست نمی‌داشت، می‌نویسد: "شهر از این حشرات پر است، به خصوص آن‌ها که خود را پیرو دیوژن، أنتیستِنِس، و کراتس (Crates) می‌دانند."[۹۹] در واقع چنین به نظر می‌رسد که شمار کسانی که خود را "کلبی" می‌دانستند آن‌قدر زیاد بود که امپراتور جوُلیان (Julian)، که قصد داشت تا فرهنگ باستانی یونان را احیا کند، استهزائیّه‌ای نوشت علیه آنان و در آن جهالت و زمختی ایشان را نکوهید وآن‌ها را خطری برای امپراطوری و فرهنگ یونانی-رومی توصیف کرد.[۱۰۰] یکی از دلیل‌های برخورد سخت جوُلیان با کلبی‌ها شباهت کلّی آن‌ها بود به مسیحیان نخستین. و برخی از این تشابه‌ها شاید شباهت‌هایی صرفاً سطحی نبودند. برای نمونه، پیروان کلبی پِرِگرینوُس (Peregrinus) (یک کلبی سرشناس در اواخر سده‌ی دوّم میلادی) او را گونه‌ای قدیس به شمار می‌آوردند، به خصوص آن‌هایی که مرگ او را تقلیدی پهلوانی از مرگ هِراکلِس [هرکول (Heracles)] می‌دانستند. پِرِگرینوُس برای این‌که بی‌تفاوتی کلبی [αἰδιάφορά] خود نسبت به مرگ را به نمایش بگذارد با سوزاندن خودش درست پس از پایان بازی‌های المپیک سال ۱۶۷ میلادی خودش را کشت. لوسیان که این رویداد را به چشم دیده گزارشی طعن‌آلود و مردودکننده از آن ارائه می‌دهد.[۱۰۱] به علاوه، جولیان از این‌که کلبی‌ها نمی‌توانستند نماینده‌ی مناسبی برای فرهنگ باستانی یونانی-رومی باشند دلشکسته بود، زیرا امیدوار بود که چیزی مثل یک جنبش پرطرفدار فلسفی به وجود بیاید که بتواند با

Scanned with CamScanner

مسیحیّت رقابت کند.

ارزش بالایی که کلبی‌ها برای شیوه‌ی زندگی فرد قائل بودند بدان معنا نیست که ایشان هیچگونه علاقه‌ای به فلسفه نظری نداشتند، بلکه نشان‌دهنده‌ی نظر آن‌ها است دال بر این‌که نحوه‌ی زندگانی شخص سنگ محک رابطه‌ی او است با حقیقت - که همان‌گونه که دیدیم در مورد سنّت سقراطی هم صادق بود. نتیجه‌ای که کلبی‌ها از این سنّت سقراطی استخراج کردند، ولی، این بود که برای این‌که حقیقت‌هایی را که ایشان قبول کرده‌اند به شکلی بیان کنند که مورد فهم همگان واقع شوند، باید آموزه‌های آن‌ها به شیوه‌ای بسیار علنی، چشمگیر، محیّرالعقول، برانگیزنده، و گاهی وقت‌ها رسوایی‌بار ارائه شوند. بنابراین کلبی‌ها با ارائه‌ی سرمشق‌های عینی، و توضیحات در باب آن، کار تعلیمی می‌کردند. آن‌ها می‌خواستند که زندگانی خودشان عَلَم حقایق اساسی باشد و به این ترتیب به عنوان رهنمود یا سرمشقی عمل کند برای پیروی و تقلید دیگران. امّا هیچ چیزی در این تأکید کلبی بر فلسفه به عنوان هنر زندگی نیست که با فلسفه‌ی یونانی بیگانه باشد. پس حتی اگر ما فرضیه‌ی "سایر" در مورد تأثیر فلسفه‌های هندی را بر اصول نظری و عملی کلبی بپذیریم، می‌باید همچنان در نظر داشته باشیم که نگرش کلبی، در صورت اساسی خود، چیزی نیست جز روایت رادیکالی از مفهوم یونانی نسبت میان شیوه‌ی زندگانی شخص و شناخت او از حقیقت. این اندیشه‌ی کلبی که انسان چیزی نیست جز رابطه‌اش با حقیقت، و این‌که این رابطه با حقیقت در زندگانی او شکل می‌گیرد یا به آن صورت داده می‌شود - این سراپا یونانی است.

Scanned with CamScanner

در سنّت‌های افلاطونی، ارسطوئی، و رواقی، فیلسوفان برای فلسفه‌شان عمدتاً به یک نظام نظری، متن، یا حداقل برخی اصول نظری ارجاع می‌دادند. در سنّت اپیکوری، پیروان اپیکور هم به یک نظام نظری، و هم به نمونه‌ی سرمشقی خود اپیکور، که هر اپیکورگرایی می‌کوشید تا از آن تقلید کند، ارجاع می‌دهند. امّا اینک در سنّت کلبی، ارجاعات اصلی برای فلسفه به متون یا نظام نظری نیستند بلکه به زندگانی کسانی هستند که باید سرمشق قرار بگیرند. البته نمونه‌های شخصی در مکاتب فلسفی دیگر هم واجد اهمیّت بودند، امّا در جنبش کلبی‌ها - جایی که هیچ متن مورد قبول، و نظام جاافتاده‌ی قابل تشخیصی وجود نداشت - ارجاعات همیشه به برخی شخصیّت‌های واقعی یا اساطیری بود که منبع کلبی‌مشربی به مثابه‌ی یک نوع زندگانی به شمار می‌رفتند. شخصیّت‌های اساطیری که به آن‌ها ارجاع داده می‌شد از جمله شامل هراکلِس [هرکول (Heracles)]، اولیس [Ulysses (اودیسئوس، Odysseus)]، و دیوژن می‌شد. دیوژن یک چهره‌ی واقعی و تاریخی بود، امّا شرح زندگانی او چنان افسانه‌ای شد که وی با اضافه‌ی حکایات و فضاحات به زندگانی تاریخی‌اش تبدیل به اسطوره شد. ما چیزهای زیادی درباره‌ی عمر واقعی‌اش نمی‌دانیم، ولی تردیدی نیست که وی به نوعی قهرمان فلسفی تبدیل شده است. برای نمونه، افلاطون، ارسطو، زِنوی سیتیومی (Zeno of Citium)، و سایرین، مولفان و شخصیت‌های فلسفی به حساب می‌آیند؛ امّا قهرمان به شمار نمی‌رفتند. اپیکور هم یک مؤلف فلسفی بود و هم پیروانش او را نوعی قهرمان می‌دانستند. امّا دیوژن در وهله‌ی نخست یک قهرمان بود. این عقیده که زندگانی یک فیلسوف باید سرمشقی و قهرمانی باشد برای فهم ارتباط میان کلبی‌مشربی و مسیحیّت، و نیز فهم پارِسیای کلبی به عنوان

Scanned with CamScanner

نوعی کنش عمومی، حائز اهمیّت است.

این ما را می‌رساند به *پارِسیای* کلبی.[۱۰۲] سه نوع *پارِسیای* عمده‌ای که کلبی‌ها به کار می‌بستند عبارت بودند از: (۱) خطبه‌های انتقادی؛ (۲) رفتار رسوایی‌بار؛ و (۳) آن‌چه من آن را "دیالوگ برانگیزنده" می‌نامم.

اوّل خطبه‌سرایی‌های انتقادی کلبی‌ها. خطبه‌سرایی نوعی است از گفتمان ممتد. و همان‌گونه که می‌دانید بیشتر فیلسوفان نخستین - به خصوص رواقیون - گاهی سخنرانی‌هایی ایراد می‌کردند که در آن نظام نظری خود را عرضه می‌کردند. ولی اغلب این سخنرانی‌ها در مقابل جمع کمابیش کوچکی از حاضران ارائه می‌شدند. کلبیون، در مقابل، این نوع حذف نخبه‌گرایانه را دوست نمی‌داشتند و ترجیح می‌دادند که در جمع‌های انبوه سخنرانی کنند. برای نمونه ترجیح می‌دادند در تماشاخانه سخنرانی کنند، یا در مکانی که مردم برای یک جشن سورچرانی، یک رویداد دینی، یا یک مسابقه‌ی ورزشی، یا مواردی از این قبیل، گرد آمده بودند. بعضی وقت‌ها وسط تماشاگرانِ یک نمایش به پا می‌خاستند و سخنرانی می‌کردند. این سخنرانی عمومی اختراع ایشان نبود، برای این‌که ما شواهدی داریم از اعمال مشابهی به زودی قرن پنجم پیش از میلاد. شماری از سوفسطائی‌هایی که در دیالوگ‌های افلاطون می‌بینیم، مثلاً، تا اندازه‌ای دست به سخنرانی می‌زنند. سخنرانی کلبی، امّا، دارای ویژگی‌های خودش بود، و این از دیدگاه تاریخی مهم است برای این‌که این کار اجازه داد که مضامین فلسفی راجع به شیوه‌ی زندگانی فرد در میان مردم رواج پیدا کنند، یعنی در معرض توجّه کسانی واقع شوند که

Scanned with CamScanner

بیرون از جرگه‌ی نخبگان فلسفی قرار داشتند. از این منظر آموزش‌های کلبی در باب آزادی، طرد تجمّل، انتقادهای کلبی از نهادهای سیاسی و هنجارهای رایج اخلاقی، و غیره، راه را برای برخی مضامین مسیحی نیز باز کرد. امّا داعیان مسیحی نه تنها در باب مضامینی که اغلب برای کلبیون آشنا بودند سخن می‌گفتند، بلکه عمل خطبه‌سرایی را نیز از آن خود ساختند.

خطبه‌سرایی هنوز هم یکی از اَشکال عمده‌ی کاربست حقیقت‌گویی در جامعه‌ی ما است، و ناشی از این باور است که حقیقت را باید نه تنها به بهترین اعضای جامعه، یا به یک گروه بسته، بلکه به همه گفت و آموزاند.

امّا اصول نظری اثباتی ناچیزی در خطبه‌های کلبی وجود دارند: هیچ حکمی در باب خیر یا شر. در عوض، کلبی‌ها از آزادگی (eleutheria) و خودکفایی (اتوارکِیا، autarkeia) به عنوان مبانی سنجش هرگونه رفتار یا هر نوع حیاتی سخن می‌گویند. برای کلبی‌ها، شرط عمده‌ی سعادت انسانی خودکفایی (اتوارکِیا) است، خودکفائی، یا وارستگی، یعنی حالتی که در آن دسترسی به چیزی که نیازمند آن هستید یا کاری که قصد انجامش را دارید به هیچ کس یا هیچ چیز جز به خودتان بستگی ندارد. در نتیجه - از آن‌جا که کلبی‌ها نگرشی بسیار رادیکال داشتند - شیوه‌ی زندگانی کاملاً طبیعی را مرجّح می‌دانستند. یک زندگی طبیعی به باور آن‌ها تمامی وابستگی‌های ناشی از فرهنگ، جامعه، تمدّن، عقاید، و غیره را از میان می‌برد. لاجرم به نظر می‌آید که بیشتر انتقاد ایشان متوجه نهادهای اجتماعی است، بی‌حساب و کتاب بودن قواعد قانونی، و هرنوع شیوه‌ی زندگانی‌ای که مبتنی بود بر این گونه نهادها و قوانین. خلاصه،

Scanned with CamScanner

خطبه‌هـای آن‌ها علیه تمامی نهادهـای اجتماعی بود زیرا این نهادها مانع از آزادی و استقلال فرد می‌شدند.

پارِسیای کلبـی به علاوه متوسـل بـه رفتار یـا نگرش‌های رسـوایی‌باری می‌شـد که عادت‌های جمعی، باورهای گروهی، معیارهـای آبرومندی، مقـررات نهادی، و غیره را به پرسـش می‌کشـیدند. کلبیون از چندین راه‌کار بهـره می‌گرفتند. یکی از آن‌هـا وارونه کـردن نقش‌ها بود، به شـکلی که در **مقاله‌ی چهارم** دیو کریسوسـتوم (Dio Chrysostom) دیده می‌شود، آن‌جا که ماجرای مشـهور ملاقات دیوژن و اسکندر شرح داده می‌شـود. این ملاقات که کلبی‌ها آن را مکرّر ذکر می‌کنند، نه در حریـم دربار اسـکندر بلکه در کوی و گـذر، و در ملاء عام، صورت می‌گیرد. پادشاه ایسـتاده است در حالی که دیوژن در خمره‌اش لم داده. دیوژن به اسکندر فرمان می‌دهد که از جلوی خورشـید کنار برود تا دیوژن بتواند از نور آن برخوردار شـود. فرمـان دیوژن به اسـکندر که از جلوی خورشـید برود کنار تا آفتاب بر او بتابد تأکیدی اسـت بر رابطه‌ی مسـتقیم فیلسوف با خورشـید، در مقابل آن تبارشناسـی اسـاطیری که مطابق آن پادشـاه، به عنوان یکی از نوادگان خورشـید، شخص‌واره‌ی خورشید است.

همچنین کلبی‌ها برای این‌که نشان بدهند که مقررات تا چه حد بی‌حساب و کتاب هستند از فن جابه‌جایی یا تراگشت قاعده‌ای از حوزه‌ای که آن قاعده در آن پسندیده بود به حوزه‌ای که در آن پسندیده نبود اسـتفاده می‌کردند. یک بار، هنگام برگزاری مسابقات ورزشی و اسب‌دوانی در جشن ایستمی (Isthmian)، دیوژن - که با سـخنان رک و راستش حال همه را می‌گرفت -

Scanned with CamScanner

تاجی از شاخه‌های کاج برداشت و بر فرق خود نهاد انگار که در یک مسابقه به پیروزی رسیده است. و داوران خیلی بابت این ادای او خوشحال بودند زیرا فکر می‌کردند که سرانجام فرصت مناسبی به دستشان آمده است برای این‌که او را مجازات کنند، بیرونش کنند، خلاص بشوند از شرّش. امّا او برایشان توضیح داد که تاج پیروزی را بر سر گذاشته است زیرا که وی در مسابقه با فقر، تبعید، خواهش، و بدی‌های خویش پیروز شده است، مسابقه‌ای بسا دشوارتر از مسابقه‌ی ورزشکاران در کشتی، دو، و پرتاب دیسک.[۱۰۳] و بعد در طی بازی‌ها، دو اسب را دید که با هم جنگ می‌کردند و به هم لگد می‌زدند تا این‌که یکی از دو اسب پا به فرار گذاشت. آن وقت دیوژن پیش رفت و تاجی بر سر اسبی گذاشت که میدان را خالی نکرده بود.[۱۰۴] این دو جابه‌جایی قرینه منجر به طرح این پرسش می‌شوند: زمانی که شما در بازی‌های ایستمی (Isthmian) به کسی تاج پیروزی می‌دهید دارید در واقع چکار می‌کنید؟ زیرا اگر این تاج را برای پیروزی اخلاقی می‌دهید که آن وقت این تاج حق دیوژن است. امّا اگر موضوع فقط زور بدنی بیشتر است، آن وقت دلیلی ندارد که تاج بر سر اسب نگذارید.

پارسیای کلبی در وجه رسوایی‌بار خود همچنین از کنارهم قرار دادن دو قاعده‌ی رفتاری که به نظر متضاد و دور از هم می‌رسند استفاده می‌کرد. برای نمونه، توجه کنید به نیازهای بدنی. آدم خوراک می‌خورد، هیچ قباحتی در خوردن نیست، پس شما می‌توانید در جمع غذا بخورید {گرچه برای یونانی‌ها این موضوع چندان معلوم نبود و بعضی وقت‌ها به دیوژن ایراد گرفته می‌شد که چرا در *اگورا* (agora) غذا می‌خورد}. از آن‌جا که دیوژن در *اگورا* غذا می‌خورد، فکر می‌کرد که هیچ دلیلی

Scanned with CamScanner

نـدارد که چرا نباید در *اگورا* اسـتمناء کند؛ برای این‌که در هر دو مـورد دارد یکی از نیازهای بدنـی‌اش را برآورده می‌کند (و می‌افزاید "ایکاش می‌شد گرسنگی را هم با مالش شکم برطرف کرد").[۱۰۵] خب من نخواهم کوشـید که بی‌شـرمی (anaideia، انایدئیا) کلبی‌ها را در توسل به این عملکردها پنهان کنم.

همان‌گونه که ممکن اسـت بدانید، واژه‌ی "سـینیک" (cynic) (کلبـی) از واژه‌ی یونانـی (kynikoi، کینیکوی) می‌آید که به معنای "سـگ-گون" است؛ و دیوژن را "سـگ" می‌خواندند. در واقع نخسـتین و تنها ارجاع همزمان به دیـوژن در **رتوریک** ارسطو دیده می‌شـود،[۱۰۶] و در آن‌جا ارسطو حتی نام دیوژن را ذکر نمی‌کند بلکه او را فقط "سـگ" می‌نامد. فیلسوفان اشرافی یونان، که اغلب گروه نخبه‌ای را تشکیل می‌دادند، هرگز کلبی‌ها را قبول نداشتند.

کلبی‌ها همچنین از یک فن *پارسـیائی* دیگر بهره می‌گرفتند، فـن "دیالوگ برانگیزنده." برای این‌کـه نمونه دقیق‌تری از این نوع دیالوگ - که از *پارسیای* سقراطی مشتق می‌شود - به شما ارائه کرده باشم بندی را انتخاب کرده‌ام از مقاله چهارم در باب پادشاهی دیو کریسوسـتوم پروُسائی (Fourth Discourse on Kingship of Dio Chrysostom of Prusa) [حدود ۱۱۰-۴۰ میلادی].

آیا همگی‌تان می‌دانید که دیو کریسوسـتوم کیسـت؟ خب، او آدم جالبی اسـت از نیمه‌ی آخر قرن اوّل و نیمه‌ی نخست قرن دوم از دوران میلادی. او در پروُسـا در آسـیای صغیر و در یک خانواده‌ی ثروتمند رومی که نقش برجسـته‌ای در حیات شهر

Scanned with CamScanner

بـازی می‌کردند به دنیـا آمد. خانواده‌ی "دیـو" نمونه‌ای بود از خانواده‌های مرفّه و اشـرافی محّلی که شـمار زیادی نویسنده، کارمند، سردار، و گاهی امپراتور برای امپراتوری بار آورده‌اند. او احتمالاً به عنوان یک سخن‌شـناس (rhetorician) حرفه‌ای به رم آمد، گرچه در این مورد اختلاف نظر هسـت. یک دانشمند آمریکایی به نام سـی. پی. جونـز (C.P. Jones)، کتاب جالبی نوشته است درباره‌ی دیو کریسوستوم که زندگی اجتماعی یک روشنفکر را در امپراتوری رم روزگار دیو توصیف می‌کند.[۱۰۷] در رم، دیو کریسوستوم با موُسونیوُس روُفوُس، فیلسوف رواقی آشنا شـد، و احتمالاً از طریق او داخل برخی محافل آزادمنش شـد که با قدرت جبّارانه‌ی فردی مخالف بودند. سـرانجام دومیتیان (Domitian) که عقاید او را دوست نمی‌داشت او را تبعید کرد، و به این سـبب او مجبور به شـروع یک زندگانی دربدر شـد و برای چندین سـال خود را به کسـوت و خوی کلبی‌ها درآورد. وقتی دسـت آخر بـه دنبال ترور دومیتیان اجـازه یافت که به رم بازگردد، پیشـه‌ی تـازه‌ای را آغاز کرد. ثروت گذشـته‌اش را بـه او بازگرداندند، و او آموزگاری ثروتمند و مشـهور شـد. ولی برای مدّتی سـبک زندگانی، نگرش، و نظرات فلسفی یک کلبی را داشـت. امّا ما باید ایـن واقعیّت را از یاد نبریم که دیو کریسوسـتوم یک کلبی "ناب" نبود؛ و شـاید به خاطر سابقه‌ی فکـری‌اش توصیفـی که او از بازی *پارِسـیای* کلبی به دسـت می‌دهد آن را به سنّت سقراطی نزدیک‌تر نشان بدهد تا بیشتر عمل‌های واقعی کلبی.

فکر می‌کنم که می‌توانید هر سه نوع *پارِسیای* کلبی را در مقاله چهارم دیو کریسوسـتوم پیدا کنید. پایـان مقاله نوعی خطبه اسـت، و طی آن حکایاتی هسـت از رفتار رسـوایی‌بار دیوژن،

Scanned with CamScanner

و نمونه‌هایی که دیالوگ برانگیزنده‌ی دیوژن را با اسکندر نشان می‌دهند. موضوع این مقاله ملاقات مشهور دیوژن است با اسکندر بزرگ که به راستی در کورینت (Corinth) اتفاق افتاد. مقاله با اندیشه‌های "دیو" در باب این ملاقات [۱-۱۴] آغاز می‌شود؛ بعد یک دیالوگ خیالی می‌آید که ماهیّت گفتگو میان دیوژن و اسکندر را توصیف می‌کند [۱۵-۸۱]؛ و مقاله با یک بحث طولانی و ممتد - که دیوژن در عالم خیال گوینده آن است - در باب سه گونه سبک معیوب و خودفریب زندگی [۸۲-۱۳۹] تمام می‌شود.

در همان آغاز دیالوگ، "دیو" از کسانی که ملاقات میان دیوژن و اسکندر را به عنوان برخوردی میان دو فرد برابر - یکی نامدار به خاطر فرماندهی و فتوحات جنگی‌اش، و دیگری بلندآوازه به سبب سبک زندگانی آزاد و خودکفا، و فضیلت‌های اخلاقی طبیعت‌گرا و کم‌توقعش - مطرح می‌کنند انتقاد می‌کند. دیو نمی‌خواهد مردم اسکندر را صرفاً به این سبب که، به مثابه‌ی یک پادشاه مقتدر، به یک فرد بی‌نوا مثل دیوژن بی‌اعتنایی نکرد ستایش کنند. او اصرار می‌کند که اسکندر در واقع نسبت به دیوژن احساس کهتری می‌کند، و نیز کمی هم به شهرت او حسد می‌ورزد؛ زیرا برخلاف اسکندر که می‌خواست جهان را فتح کند، دیوژن به چیزی برای آن‌چه می‌خواست بکند نیاز نداشت:

> [اسکندر] خود به پیاده‌نظام مقدونی (phalanx)، و سواره‌نظام تسالی (Thessalian)، تراسی‌ها (Thracians)، پائونی‌ها (Paeonians)، و بسیاری دیگر نیاز داشت تا بتواند به آن‌جا که می‌خواست

Scanned with CamScanner

برود، و آن‌چه را که می‌خواست به چنگ آورد؛ امّا دیوژن بی هیچ ملازمی در شب، و نیز در روز، در اوج امنیّت به هرکجا که دلش هوا می‌کرد می‌رفت. به علاوه، او برای به اجرا درآوردن هیچ یک از منویاتش به مقدار هنگفتی زر و سیم نیاز داشت؛ و تازه، اگر می‌خواست که مقدونیان و دیگر یونانیان را مطیع خود نگهدارد می‌باید بارها و بارها با زبان و پیشکش از حاکمان و مردمان آنان دلجویی کند؛ در حالی که دیوژن کسی را با چاپلوسی به چیزی نمی‌خواند، بلکه به همه حقیقت را می‌گفت، و گرچه حتی درهمی نداشت، به آن‌چه دلش می‌خواست می‌رسید، و در هیچ هدفی که پیش روی خود می‌گذاشت ناکام نمی‌شد، و تنها مردی بود که چنان زیست که می‌پنداشت بهترین و سعادتمندانه‌ترین گونه است، و حاضر نبود که تخت اسکندر یا تمامی دارایی مادها و پارس‌ها را با فقر خود عوض کند.[۱۰۸]

پس پیدا است که دیوژن در این‌جا به عنوان ارباب حقیقت ظاهر می‌شود؛ و از این دیدگاه، اسکندر هم کهتر است از او، و هم آگاه است به این کهتری. امّا گرچه اسکندر عاری از معایب و نواقصی نیست، پادشاه بدی نیست، و حاضر می‌شود که در بازی *پارسیائی* دیوژن شرکت کند:

پس پادشاه نزد دیوژن آمد که همان‌طور نشسته بود، و به او درود گفت، در حالی که آن دیگری

Scanned with CamScanner

با نگاهی تند مانند نگاه شیر به بالا نگریست و به او فرمان داد کمی کنار برود، زیرا که دیوژن داشت خود را در آفتاب گرم می‌کرد. اسکندر از گستاخی و بی‌باکی مرد و این‌که از حضور او کوچکترین هراسی به دل راه نداده بود، خوشش آمد. زیرا که این طبیعی است که شجاع از شجاع خوشش بیاید، در حالی که بزدلان با دلهره به آنان می‌نگرند و چونان دشمنی به آنان نفرت می‌ورزند، امّا از فرومایگان و همگنان خود استقبال می‌کنند. پس برای یک دسته حقیقت و راستگویی [*پارِسیا*] دلپذیرترین چیزها در جهان‌اند،[۱۰۹] و برای دیگری چاپلوسی و ناراستی. این دومّی‌ها مشتاقانه گوش به کسانی می‌سپارند که در گفتارشان به دنبال خوشآمدگویی هستند، و آن اوّلی‌ها به کسانی که برای حقیقت ارزش قائلند.[۱۱۰]

بازی *پارِسیائی* کلبی که در این‌جا شروع می‌شود بی‌شباهت به دیالوگ سقراطی نیست زیرا که در این‌جا هم یک رشته پرسش و پاسخ داریم. معهذا حداقل دو تفاوت مهم بین این دو وجود دارد. نخست، در بازی *پارِسیای* کلبی این اسکندر است که اغلب پرسش‌ها را مطرح می‌کند، و دیوژن فیلسوف کسی است که پاسخ می‌دهد - که وارونه‌ی دیالوگ سقرطی است. دوّم، در حالی که سقراط با جهل هم‌سخنش بازی می‌کند، دیوژن می‌خواهد که تکبّر اسکندر را خرد کند. برای نمونه، در ابتدای پرسش و پاسخ، دیوژن اسکندر را حرامزاده می‌خواند [۱۸] و به او می‌گوید کسی که ادّعای پادشاهی می‌کند

چندان تفاوتی با کودکی ندارد که پس از برنده شدن در یک بازی، تاجی بر فرق خود می‌گذارد و اعلام می‌کند که من پادشاهم [۴۷-۴۹]. البته این‌ها سخنانی نیستند که اسکندر از شنیدنشان خوشحال بشود. امّا این بازی دیوژن است: کوبیدن غرور طرف سخنش، واداشتن او به این‌که بفهمد که او کسی نیست که ادّعا می‌کند - که چیزی است بسیار متفاوت با کاری که سقراط می‌کند که می‌کوشد به کسی نشان بدهد که او در مورد چیزی که ادّعای دانستنش را دارد جاهل است. گاهی وقت‌ها در دیالوگ سقراطی می‌بینید که غرور کسی جریحه دار شده است زمانی که وادار شده است قبول کند که چیزی را که ادّعا می‌کند می‌داند نمی‌داند. مثلاً وقتی کالیکلِس (Callicles) کشانده می‌شود به آگاهی به جهالتش، او هرگونه بحثی را رد می‌کند زیرا که به غرور او لطمه خورده است. امّا این یک عارضه است، یک پیامد جنبی نسبت به آماج طعن سقراطی (Socratic irony)، که نشان دادن این است که کسی جاهل است نسبت به جهالت خود. در مورد دیوژن، ولی، تکبّر آماج اصلی است، و بازی جهالت/دانایی جلوه‌ی جنبی.

از این حملات علیه تکبّر هم‌سخن، می‌توانید ببینید که وی به لب مرز نخستین پیمان *پارِسیائی* کشانده شده است، یعنی قبول شرکت در این بازی، گزینش وارد شدن به مباحثه. اسکندر حاضر است که با دیوژن وارد بحث شود، گستاخی‌ها و بددهنی‌های او را بپذیرد، امّا این حد و اندازه‌ای دارد. و هر بار که اسکندر حس می‌کند که دیوژن به او بددهنی کرده است، خشمگین می‌شود، و چیزی نمی‌ماند به این‌که بحث را ترک کند، و حتا به فکر خشونت علیه دیوژن می‌افتد. پس می‌بینید که بازی *پارِسیای* کلبی درست در لبه‌ی پیمان *پارِسیائی* صورت

Scanned with CamScanner

می‌گیـرد. فاصله چندانی با بزهکاری نـدارد زیرا که امکان آن هست که *پارِسیاستِس* اهانت‌های بیش از اندازه‌ای بکند. این‌جا نمونه‌ای خواهیم دید از این بازی در لبه‌ی توافق *پارِسیائی* برای شرکت در مباحثه:

> ... [دیوژن] نزد شـاه رفـت تا به او بگوید که حتا صاحب نشان وفاداری نیست... اسکندر پرسید: "و کدام است آن نشـان؟" دیوژن پاسخ داد: "همان نشـان زنبوران اسـت که شـاه بر تن دارد. مگر نشـینده‌اید کـه در میان زنبوران نیز پادشـاهی است، که برگماشته‌ی طبیعت است، و پادشاهی او به سـبب آن‌چه نیست که شـما مردمان، که تبار خود را به هراکلِس می‌رسـانید، آن را میراث می‌خوانید؟" اسـکندر جویا شـد: "چیسـت این نشان؟" دیوژن در مقابل پرسید: "مگر نشینده‌اید که کشاورزان می‌گویند این تنها زنبوری است که نیش ندارد، زیرا نیازمند هیچ سلاحی علیه کسی نیسـت؟ برای این‌که هیچ زنبور دیگری سزاواری او را برای پادشاهی به چالش نمی‌کشد، و یا با او نمی‌جنگد زیرا او صاحب این نشان است. امّا من بر این باورم که تو نه تنها سراپا پوشیده در سلاح به این سو آن سو می‌روی، بلکه حتا بدین‌گونه به خواب می‌شـوی." و ادامه داد: "مگر نمی‌دانی که این علامت ترس اسـت که مردی با خود سـلاح همراه داشـته باشـد؟ و هیچ مردی که هراسان است هرگز به راسـتی فرصتی بیش از یک برده برای پادشاهی ندارد.[۱۱۱]

Scanned with CamScanner

دلایل دیوژن: اگر سلاح با خود حمل می‌کنید، ترسان هستید. کسی که می‌ترسد نمی‌تواند شاه باشد. پس از آن‌جا که اسکندر سلاح برخود دارد نمی‌تواند به راستی پادشاه باشد. البته پیدا است که اسکندر از این استدلال خوشش نمی‌آید، بنابراین دیوژن ادامه می‌دهد: "با شنیدن این سخنان، اسکندر نزدیک‌تر آمد و زوبین خود را به جولان درآورد." این حرکت، البته، می‌تواند اعلام گسست، گذر از حد، بازی *پارسیائی* باشد. هنگامی که دیالوگ به این‌جا می‌رسد، دو امکان برای بازگرداندن اسکندر به بازی *پارسیائی* فراروی دیوژن قرار دارند. یکی از این دو راه این است. دیوژن، در عمل، می‌گوید، "بسیار خوب. من می‌دانم که تو خشمگین شده‌ای و آزاد نیز هستی. تو هم توانایی و هم سزاواری کشتن مرا داری. ولی آیا شجاعت این را داری که به حقیقتی که من به تو می‌گویم گوش کنی، یا آیا ترس تو را چنان برداشته است که می‌خواهی مرا بکشی؟" و، برای مثال، پس از این‌که دیوژن در جایی در یکی از دیالوگ‌ها، به اسکندر اهانت می‌کند، به او می‌گوید:

> ... با توجّه به آن‌چه می‌گویم، خشمگین شو، و این سوی و آن‌سوی بجه... و مرا بزرگترین فرومایگان بشمار و آبروی مرا پیش همگان بریز، و اگر دلت خواست، نیزه‌ات را در من بگذران؛ زیرا که من تنها کسی هستم که تو حقیقت را از او خواهی شنید، و تو آن را از هیچ کس دیگری نخواهی آموخت. زیرا همگان کمتر از من صادق، و بیشتر از من چاکرمنش‌اند.[۱۱۲]

پس دیوژن عمداً اسکندر را خشمگین می‌کند، و بعد به او

Telegram @eal_book
Scanned with CamScanner

می‌گوید، "خب، تو می‌توانی مرا بکشی؛ امّا اگر این کار را بکنی، هیچ‌کس دیگری حقیقت را به تو نخواهد گفت." و در این تبادل، یک پیمان *پارسیائی* جدیدی بسته می‌شود با مرز نویی که دیوژن بر آن می‌گذارد: یا مرا می‌کشی، یا که حقیقت را خواهی دانست. این گونه "باج سبیل گرفتن" از مخاطب تحت لوای حقیقت، اثر مثبتی بر اسکندر می‌گذارد: "سپس اسکندر از دلیری و بی‌باکی این مرد به شگفتی افتاد" [۶]. پس اسکندر تصمیم می‌گیرد که در بازی بماند، و بدین‌گونه توافق جدیدی حاصل می‌شود.

راه دیگری که دیوژن برای بازگرداندن اسکندر به بازی به کار می‌بندد از چالش قبلی ظریف‌تر است: دیوژن از حیله هم استفاده می‌کند. این حیله‌گری فرق دارد با طعن سقراطی؛ زیرا همین‌گونه که همگی می‌دانید در طعن سقراطی، سقراط وانمود می‌کند که به اندازه‌ی هم‌سخنش جاهل است تا مبادا هم‌سخنش از بروز دادن جهل خویش خجالت بکشد، و در نتیجه به پرسش‌های سقراط جواب ندهد. این، حداقل، اصل و اساس طعن سقراطی بود. حیله‌ی دیوژن تا حدی متفاوت است؛ زیرا درست در لحظه‌ای که هم‌سخنش قصد دارد که به مکالمه پایان بدهد، دیوژن چیزی می‌گوید که به باور هم‌سخنش تبجیل او است. مثلاً، پس از آن‌که دیوژن اسکندر را حرامزاده می‌خواند - که چندان مورد پسند اسکندر واقع نمی‌شود - دیوژن به او می‌گوید:

> ... آیا این اُلمپیاس (*Olympias*) نبود که گفت فیلیپ پدر تو نیست، بلکه، آن‌گونه که گفته می‌شود، پدر تو اژدهایی بود، یا اَمّون (*Ammon*)

Scanned with CamScanner

> بود یا یکی از نیمه‌خدایان یا یک جانور وحشی؟
> و در هر صورت تو بی‌تردید یک حرامزاده‌ای.
> با شنیدن این سخنان، اسکندر بیش از هر
> زمانی شادمان شد، زیرا اندیشید که دیوژن، نه
> تنها بی‌ادب نیست، بلکه یکی از نکته‌سنج‌ترین
> مردمان است، و کسی است که نیک می‌داند
> چه‌سان از دیگران تمجید کند.[۱۱۳]

در حالی که دیالوگ سقراطی یک مسیر باریک و پیچانی را از یک درک جاهلانه به یک وقوف به جهالت دنبال می‌کند، دیالوگ کلبی بیشتر شبیه یک پرواز است، یا یک نبرد، یا یک جنگ، با فرازهای بزرگ تهاجم و لحظات صلح‌آمیز آرامش - گفتگوهای صلح‌آمیزی که، در واقع، دامی دیگر هستند برای مخاطب. دیو کریسوستوم در مقاله چهارم دلیل این آمیختن تهاجم با شیرین‌زبانی را توضیح می‌دهد: دیوژن از اسکندر می‌پرسد:

> مگر اسطوره‌ی لیبیایی (Libyan) را نشنیده‌ای؟[۱۱۴]
> و شاه جواب داد که نه. پس دیوژن با شور و
> فریبایی آن را به او گفت، زیرا که می‌خواست
> او را در حالتی خوش قرار دهد، همان‌گونه که
> دایگان، پس از آن‌که کودکی را تنبیه می‌کنند،
> برای او داستانی خوش می‌گویند تا به او دلداری
> دهند.[۱۱۵]

و کمی پائین‌تر، "دیو" می‌افزاید:

Scanned with CamScanner

هنگامی که دیوژن متوجّه شد که [اسکندر] به شدّت به هیجان درآمده و ذهن او به نیوشایی برانگیخته شده است، او را به بازی گرفت و به این سو و آن سو کشاند تا شاید وی به نوعی دست از غرور و تشنگی قدرت برکشد و کمی به هوش آید. زیرا دید که وی لحظه‌ای شادکام است و لحظه‌ای آزرده، و روان او چنان پریشان است که هوا در دو اعتدال بهار و پائیز، آن زمان که از آسمان هم باران می‌بارد و هم آفتاب.[۱۱۶]

افسونگری دیوژن، امّا، تنها وسیله‌ای است برای به پیش بردن بازی، و تدارک دیدن دور تازه‌ای از مباحثات تهاجمی. بنابراین، پس از آن‌که دیوژن با سخنانش در باب "حرامزادگی" اسکندر، این امکان را مطرح می‌کند که اسکندر می‌تواند پسر زئوُس باشد، از این هم فراتر می‌رود: به اسکندر می‌گوید که هر وقت پسری نصیب زئوُس شود زئوُس نشانی از خدازادگی او بر تن او می‌گذارد. البته که اسکندر بر این باور است که چنین نشانی بر خود دارد. اسکندر سپس از دیوژن می‌پرسد چگونه می‌توان پادشاهی نیک بود، و پاسخ دیوژن توصیفی است سراپا اخلاقی از پادشاهی:

به همان‌سان که کسی نمی‌تواند مرد نیک بدی باشد، هیچ‌کس نیز نمی‌تواند پادشاه بدی باشد: زیرا پادشاه بهترین کس است در میان مردم، زیرا که وی دلیرترین و راستکارترین و مردم‌دوست‌ترین کسان است، و خستگی و شهوت را بر او دست چیرگی نیست. یا فکر می‌کنی که مردی که

Scanned with CamScanner

> رانندگی نمی‌داند ارّابه‌ران است، یا ناخدایی که کشتیرانی نمی‌داند کشتیران، و پزشکی که درمان نمی‌داند پزشک؟ نه، غیرممکن است، گیرم که تمامی یونانیان و غیریونانیان [بربرها] او را چنین بخوانند، و به همان گونه که بر گردن کودکان زنگوله می‌بندند تا مبادا گم شوند، بر او دیهیم پادشاهی نهند و عصای همایونی به دستش دهند و تاج بر سرش بگذارند. بنابراین، به همان سان که کسی نمی‌تواند ناخدایی کند مگر به صورت ناخدایان، هیچ کس نیز نمی‌تواند پادشاهی کند مگر به شیوه‌ی پادشاهی.[۱۱۷]

ما در این جا تشبیه زمامداری با ناوخدایی و طبابت را که پیشتر متذکر آن شدیم دوباره می‌بینیم. اسکندر به عنوان "پسر زئوس" بر این باور است که وی دارای نشانه‌هایی است که پادشاهی و خدای‌زادگی او را ثابت می‌کنند. ولی دیوژن به اسکندر نشان می‌دهد که منش شاهانه‌ی واقعی ربطی به جایگاه اجتماعی ویژه، تولّد، قدرت، و جز این‌ها، ندارد. بلکه تنها راه پادشاه راستین بودن عمل به پادشاهی راستین است. و وقتی اسکندر می‌پرسد که چگونه می‌تواند این هنر پادشاهی را فراگیرد، دیوژن به او می‌گوید که این چیزی نیست که آموختنی باشد، زیرا شرافت امری است طبیعی [۳۱-۲۶].

در این‌جا بازی به جایی می‌رسد که در آن اسکندر، بر خلاف دیالوگ سقراطی، به فقدان دانش خود وقوف پیدا نمی‌کند. در عوض پی می‌برد که وی به هیچ صورت کسی نیست که خیال می‌کند هست - یعنی پادشاهی به خاطر تبارشاهی، با نشانه‌ی

Scanned with CamScanner

فرزندی زئوس، یا پادشاه به سبب قدرت برتری، و غیره او به جایی کشانده می‌شود که در آن دیوژن به او می‌گوید که تنها راه پادشاه راستین بودن آن است که وی از منش (ethos) فیلسوف کلبی پیروی کند. و در این نقطه از مکالمه دیگر اسکندر حرفی برای زدن ندارد.

در دیالوگ سقراطی نیز برخی اوقات پیش می‌آید که کسی که سقراط به پرسش گرفته است دیگر سخنی برای گفتن ندارد، و در آن سقراط با ارائه‌ی یک گفتار اثباتی بحث را ادامه می‌دهد. و دیالوگ به آخر می‌رسد. دیوژن در این متن نوشته شده توسط دیو کریسوستوم با یک گفتار معتبر شروع می‌کند، اما این مبحث ارائه دهنده‌ی یک برهان اثباتی نیست بلکه به این اشاره می‌کند که توصیف دقیقی به دست دهد از سه شیوه‌ی معیوب زندگانی در رابطه با منش شاهی. نخستین آن‌ها اختصاص داده شده است به ثروت، دومی به لذت‌های تن، و سومی به جلال و قدرت سیاسی. و این سه شیوه‌ی زندگانی به شکل سه دیو اودایمون (daimon) مشخص می‌شوند.[۱۱۸]

مفهوم دیو (دایمون daimon) در فرهنگ یونان رواج داشته و نیز، برای نمونه در پلوتارخ، به یک مفهوم فلسفی نیز تبدیل شد. مبارزه با دیوهای بلید در زهدگرایی مسیحی پیشینه‌هایی در سنت کلبی دارد. از قضا در مقاله‌ای بسیار عالی در کتاب نامه روحانیات (Dictionnaire de Spiritualit) به مفهوم دیو (دمون demon) پرداخته شده است.[۱۱۹]

دیوژن اشاراتی می‌کند به سه دیوی که اسکندر می‌باید در تمام عمر با آن‌ها بجنگد، و اما ج "جنگ روحانی" - Combat

spiritual - فلسفی را تشکیل می‌دهند. البته این عبارت کمی مبهم است زیرا که در این جا آنچه مهم است دقیقاً محتوا نیست بلکه اندیشه‌ی یک عمل پارسیایی است که به شخص اجازه می‌دهد تا وی در درون خود دست به یک جنگ روحانی بزند.

و من فکر می‌کنم که در برخورد با فلسفی مدار، استعاره و تمثیل را شاهد می‌باشیم. هم‌سطح بیان دو نوع قدرت: قدرت سیاسی و قدرت حقیقت. در این عبارات پارسیایی یک عمل فلسفی را می‌پذیرد و با آن رفتار می‌کند. درون انسان از ابتدا تا انتهای مقاله خود را در معرض قدرت استعاره قرار می‌دهد و از اعمال این عبارت پارسیایی، با قدرت هدایت مطلقه نیست به حقیقی بلکه هدایت او است به سطحی از خودآگاهی به این که این عبارت پارسیایی در کار هم‌سخن بشود در درون خود با مخاطب خود بجنگد و با خود چنان باشد که درون با خود بود.

پارسیا و روابط شخصی[11]
امروز دوست دارم پارهٔ پارسیایی را در چارچوب روابط شخصی بررسی کنم و متن‌هایی را برگزینم از پلوتارخ و جالینوس که فکر می‌کنم بعضی از مشکلات فنی که ممکن است پیش بیایند را نشان می‌دهند.

پلوتارخ متنی دارد که صریحاً به مسئله‌ی پارسیا اختصاص داده شده است. پلوتارخ در ارتباط با جنبه‌هایی از مسئله‌ی پارسیا می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد: چگونه می‌توان یک

پارِسیاستِس راستین، یک حقیقت‌گو، را تشخیص داد؟ و به همین سان: چگونه می‌شود یک *پارِسیاستِس* را از یک چاپلوس تمیز داد؟ عنوان این متن که از ***اخلاقیات*** (Moralia) پلوُتارخ می‌آید این است: "چگونگی تمییز دوستان از چاپلوسان."[۱۲۱]

به نظر من باید بر روی چند نکته از این متن انگشت گذاشت. اوّل، چرا ما در زندگانی شخصی به دوستانی نیاز داریم که نقش *پارِسیاستِس*، حقیقت‌گو، را ایفا کنند؟ دلیلی که پلوُتارخ می‌آورد برمی‌گردد به رابطه‌ی غالبی که ما با خود داریم، یعنی رابطه‌ی فیلائوُتیا (philautia)[۱۲۲] یا "خودپرستی." این نسبت خودپرستانه، برای ما، خاستگاه توّهم مستمر است در باب این‌که ما به راستی چه کسی هستیم:

> به سبب این خودپرستی است که هرکس برای خودش سرآمدترین و بزرگترین چاپلوسان خود است، و در نتیجه هیچ باکی در این‌که بگذارد تا بیگانگان به همراه خودش شاهد و مؤیّد خودبینی‌ها و هوا و هوس‌های او باشند ندارد. زیرا کسی که از او با عنوان فضاحت‌بار دوستدار چاپلوسان نام برند به میزان زیادی دوستدار خود است، و به سبب این گونه احساس نسبت به خود است که او دوست دارد خود را صاحب انواع خصلت‌های نیکو بپندارد؛ و گرچه داشتن چنین خواهش‌هایی، غیرطبیعی نیست، این خودبینی که فرد صاحب آن‌ها است خطرناک است و باید با هشیاری از آن پرهیز کرد. اگر "حقیقت" امری است الهی، و چنان‌که افلاطون می‌گوید،

Scanned with CamScanner

> سرچشمه‌ی "تمامی نیکی‌ها است برای خدایان، وتمامی نیکی‌ها است برای انسان" [**قوانین**، ۷۳۰ c]، آن‌وقت به اقرب احتمال چاپلوس دشمن خدایان است، و به خصوص خدای پیتیان (Pythian [= خدای دلفی=آپولو]). زیرا که چاپلوس، با ایجاد شبهه در هر کسی نسبت به خود، و جهالت نسبت به خود و نیکی و بدی که مربوط به او است، همواره در نقطه مقابل حکم "خود را بشناس" ایستاده است، و با این کار نیکی را به نقصان می‌کشاند، و جبران پلیدی را بالکل ناممکن می‌سازد.[۱۲۳]

ما چاپلوسان خودیم، و برای گسست این نسبت فطری ما به خود است، برای خلاص خود از خودپرستی است، که ما به *پارِسیاستِس* نیاز داریم.

امّا دشوار است که یک *پارِسیاستِس* را تشخیص داد و پذیرفت. زیرا نه تنها دشوار است که *پارِسیاستِس* حقیقی را از چاپلوس تشخیص داد، بلکه ما به سبب خودپرستی‌مان علاقه‌ای به تشخیص *پارِسیاستِس* نداریم. بنابراین آن‌چه مطمح نظر این متن است مسئله‌ی تعیین شاخص‌های تردیدناپذیری است که به ما این امکان را می‌دهند که *پارِسیاستِس* راستین را، که این همه به او نیاز داریم تا خود را از شر خودپرستی خلاص کنیم، از چاپلوسی که "نقش دوستی را بازی می‌کند با سهمگینی یک بازیگر تراژدی" [۵۰ e] متمایز کنیم.[۱۲۴] و این اشاره بدان می‌کند که ما دارای نوعی "نشانه‌شناسی" (semiology) برای تشخیص *پارِسیاستِس* واقعی هستیم.

Scanned with CamScanner

پلوُتارخ دو شاخص عمده برای پاسخ به پرسش "چگونه می‌توانیم یک *پارِسیاستِس* راستین را تشخیص بدهیم؟" پیشنهاد می‌کند. نخست یک همگونی وجود دارد میان آن‌چه که حقیقت‌گو می‌گوید و چگونگی رفتارش - و می‌توانیم در این‌جا هماهنگی سقراطی **لاخِس** را ببینیم، که در آن‌جا لاخِس توضیح می‌دهد که می‌تواند به سقراط به عنوان حقیقت‌گوی شجاعت اعتماد کند زیرا که به چشم خود شجاعت سقراط را در دِلیوُم دیده است، و بنابراین وی از خود تطابقی هماهنگ میان آن‌چه می‌گوید و آن‌چه می‌کند به نمایش گذاشته است.

یک شاخص دوّمی هم وجود دارد، که دائم‌بودن، تداوم، پایداری و ثبات *پارِسیاستِس* راستین است، یا دوست راستین، در مورد گزینش‌هایش، عقایدش، و افکارش:

> ... لازم است که ثبوت و یکدستی طبع او را زیر نظر گرفت، این‌که آیا وی، بدان‌گونه که بایسته‌ی یک مرد آزاده و دوستدار الفت و دوستی است، همواره از چیزهای یکسانی خوشنود می‌شود، و همیشه چیزهای یکسانی را می‌طلبد، و این‌که آیا زندگانی خود را مطابق دستوری ویژه می‌گرداند؛ زیرا چنین است رفتار یک دوست. امّا چاپلوس، از آن‌جا که مکانی ثابت برای استقرار منش ندارد، و بدان سبب که عمر خود را نه به دلخواه خود بلکه دیگری می‌گذراند، و خود را برای خوشایند دیگری جور-و-واجور می‌کند، یکتا، و یکسان، نیست، بلکه متلوّن و هزارچهره است، و چون

Scanned with CamScanner

> آبی که از ظرفی به ظرفی بریزند، دائم از جایی به جایی در حرکت است، و شکل ظرفی را به خود می‌گیرد که در آن ریخته شده است.[۱۲۵]

البته چیزهای فراوان جالب دیگری در این مقاله وجود دارند. امّا من می‌خواهم بر دو بن‌مایه عمده انگشت بگذارم. نخست، بن‌مایه‌ی خودفریبی است، و رابطه‌ی آن با خودپرستی(philautia) - که موضوعی نیست کاملاً جدید. ولی در متن پلوتارخ می‌توانید ببینید که که این موضوعِ خودفریبی بر اثر خودپرستی آشکارا متفاوت است با جهل نسبت به جهالتِ فرد در باب فقدان خودشناسی - وضعیّتی که سقراط می‌کوشید تا بر آن غلبه کند. تأکیدِ درکِ پلوتارخ بر این است که ما نه تنها نمی‌توانیم بفهمیم که هیچ نمی‌فهمیم، بلکه نمی‌توانیم اصلاً بفهمیم که چه چیزی هستیم. و من فکر می‌کنم که این بن‌مایه‌ی خودفریبی بیش از پیش در فرهنگ یونان‌مآبی (Hellenistic) اهمیّت پیدا می‌کند. و در زمانه‌ی پلوتارخ امری است بسیار مهم.

دومین بن‌مایه‌ای که مایلم بر آن انگشت بگذارم ثبات قدم است. این هم چیزی نیست تازه، ولی ثبات قدم برای رواقیون متأخّر اهمیّت فراوانی پیدا می‌کند. و رابطه‌ی آشکاری میان این دو بن‌مایه - بن‌مایه‌ی خودفریبی و بن‌مایه‌ی تداوم ثبات قدم [νδελέχειαé] وجود دارد. برای این‌که نابود کردن خودفریبی و کسب و حفظ ثبات قدم دو کنش اخلاقی-منشی هستند که به هم مرتبط اند. خودفریبی، که باعث می‌شود شما نتوانید بفهمید که کی یا چی هستند، و همگی تلوّن در افکارتان، احساستان، و عقایدتان، شما را وامی‌دارند که از اندیشه‌ای به

Scanned with CamScanner

اندیشه‌ی دیگر، از احساسی به احساسی دیگر، از عقیده‌ای به عقیده‌ی دیگر بپّرید، نشان‌دهنده‌ی این ارتباط هستند. زیرا اگر شما بتوانید پی‌ببرید که دقیقاً کیستید، آن‌وقت محکم سرجایتان می‌ایستید، و هیچ چیز نمی‌تواند شما را از جایتان تکان دهد. اگر هر تحریکی، احساسی، عاطفه‌ئی، و جز این‌ها، شما را تکان می‌دهد، آن‌وقت شما نمی‌توانید در جوار خودتان مستقر بمانید، به چیزی دیگر وابسته‌اید، نگرانی‌های دیگر شما را به این سو و آن سو می‌رانند، و درنتیجه شما نمی‌توانید خودصاحبی کاملی را حفظ کنید.

این دو عنصر - توّهم داشتن نسبت به خود، و اسیر تلاطم دگرگونی‌های جهان و افکار خود بودن - هر دو در سنّت مسیحی بالیدند و اهمیّت یافتند. در اوائل روحانیّت مسیحیّت، اغلب شیطان هم به عنوان عامل خودفریبی (در مقابل نفی خود) و هم بی‌ثباتی ذهن - بی ثباتی و تلوّن روح در مقابل ثبات (firmitas) در تمرکز بر خدا - معرفی می‌شود. اتکال به خدا، راهی بود، در وهله‌ی نخست، برای طرد نفس جهت نفی هرگونه خودفریبی.[۱۲۶] و نیز راهی بود برای دستیابی به ثبات اخلاقی و هستی‌شناختی. بنابراین، فکر می‌کنم که ما می‌توانیم در متن پلوتارخ - در کاوش در نسبت میان *پارِسیا* و چاپلوسی - برخی از عناصری را ببینیم که برای سنّت مسیحی نیز اهمیّت پیدا می‌کنند.

اینک می‌خواهم، بسیار فشرده، بپردازم به متنی از جالینوس [۲۰۰-۱۳۰ میلادی] - پزشک معروف اواخر سده‌ی دوّم - که در آن می‌توانید همین مسئله را ببینید: این‌که چگونه می‌توان یک *پارِسیاستِس* واقعی را تشخیص داد؟ جالینوس این

پرسش را در مقاله‌ی "تشخیص و علاج هواهای نفسانی" مطرح می‌کند و در آن توضیح می‌دهد که برای این‌که کسی بتواند از دست هواهای خود خلاص شود به *پارِسیاستس* نیاز دارد، زیرا همان‌گونه که یک سده پیش از آن در مورد پلوتارخ نیز دیدیم، *فیلائوتیا* (*philautia*)، خودپرستی، منشاء خودفریبی است:

> ... ما معایب دیگران را می‌بینیم امّا نسبت به معایب خود نابیناییم. همگان بر این اذعان دارند، و به علاوه، افلاطون علّت آن را [در **قوانین**، ۷۳۱ e] به دست می‌دهد. وی می‌گوید که عاشق نسبت به معایب موضوع مورد عشقش کور است. پس اگر هر یک از ما بیش از هرکس خود را دوست می‌دارد، آن وقت او می‌باید نسبت به معایب خود کور باشد...

> همگان اغلبِ هواهای نفسانی را می‌شناسند: خشم، غضب، خوف، اندوه، حسد، و شهوت تند. به نظر من، شوریدگی زیاد در عشق یا نفرت نیز از هواها به شمار می‌روند؛ من فکر می‌کنم که مثلِ "اعتدال بهترین است" صحیح است، زیرا هیچ افراطی نیست که خوب باشد. پس چگونه کسی می‌تواند این هواها را از خود بزداید اگر نخست نداند که به آن‌ها مبتلاست؟ ولی همان‌گونه که گفتیم غیرممکن است به آن‌ها پی‌برد، برای این‌که ما خود را به حد وفور دوست می‌داریم.

> حتی اگر این مثل شما را به داوری خود توانا

Scanned with CamScanner

نکند، به شما این امکان را می‌دهد که دیگرانی را که نه دوست و نه دشمن می‌دارید داوری کنید. هر زمان که شنیدید که کسی را در شهر به سبب آن می‌ستایند که چاپلوسی کسی را نمی‌کند، با او معاشرت کنید و خود به تجربه ببینید که آیا همانی است که می‌گویند...

هر مردی که زورمندان و ثروتمندان را به نام نمی‌خواند، به دیدار آنان نمی‌رود، با آنان هم‌لقمه نمی‌شود، و زندگانی منضبطی دارد؛ آن وقت انتظار داشته باشید که آن مرد گوینده‌ی حقیقت باشد؛ و نیز بکوشید تا به شناختی ژرف‌تر از آن مرد دست یابید (و این چیزی است که بر اثر معاشرت طولانی حاصل می‌شود). اگر به چنین مردی برخوردید، او را بطلبید و روزی را در خلوت با او بگذرانید؛ و از او بخواهید که روراست هر کدام از هواهای بالا را که در شما می‌یابد بر شما آشکار کند. به او بگوئید که از این عنایت بی‌اندازه سپاسگزارید و به او چنان می‌نگرید که انگار او بسا بیشتر از کسی که شما را از بیماری جسمی شفا داده ناجی شما است. از او بخواهید به شما قول دهد که هر زمان یکی از هواهایی را که در بالا نام بردم در شما ببیند شما را از آن خبردار کند.[۱۲۷]

جالب این است که در این متن، لازم نیست که *پارِسیاستِس* - که هرکسی برای خلاصی از خودفریبی به او نیازمند است -

Scanned with CamScanner

دوســـت فرد باشد، یا کسی که او را می‌شناسید، یا با او حشر و نشـــر دارید. و به نظر من، این حکایت از تفاوتی می‌کند بسیار مهم میان جالینوس و پلوتارخ. در پلوتارخ، سِنِکا، و سنّتی که از ســـقراط منبعث می‌شود، *پارِسیاستِس* همیشه باید یک دوست باشد. و این رابطه‌ی دوســـتی همیشه در بنیان بازی *پارِسیائی* قرار داشـــت. تـــا جایی که من می‌دانم این در جالینوس اَســـت که *پارِسیاســـتِس* برای نخستین بار لازم نیست که یک دوست باشـــد. در حقیقت، جالینوس می‌گوید، که به مراتب بهتر است که *پارِسیاســـتِس* کسی باشد که شما را نمی‌شناسد زیرا در این صورت او نسبت به شـــما بی‌نظر است. یک حقیقت‌گوی خوب که به شـــما در باب شـــما اندرز صادقانه می‌دهد از شـــما بیزار نیست، ولی شما را هم دوست نمی‌دارد. یک *پارِسیاستِس* خوب کسی است که شما پیشتر با او هیچ نسبت خاصّی نداشته‌اید.

ولی البته شـــما نمی‌توانید او را همین‌طـــور تصادفی برگزینید. باید به معیارهایی مراجعه کنید تا ببینید که آیا او واقعاً کفایت آن را دارد که معایب شـــما را ببینـــد و بگوید یا نه. و برای این کار باید از وجود او مطلع شـــده باشـــید. آیا از شـــهرتی خوب برخوردار اســـت؟ آیا به اندازه کافی عمر از او گذشته است؟ آیا به اندازه کافی متموّل است؟ این خیلی مهم است که کسی که نقش *پارِسیاســـتِس* را بازی می‌کند حداقل از شـــما ثروتمندتر باشـــد. زیرا اگر شـــما از او متموّل‌تر باشید امکان این هست که او تملّق شـــما را بگوید، برای این‌کـــه در این صورت این کار به نفع او است.[۱۲۸]

کلبیّون، البته، در عوض می‌گفتند کسی که متموّل است، کسی که نســـبت مثبتی با ثروت دارد، نمی‌تواند به راســـتی خردمند

Scanned with CamScanner

باشد؛ بنابراین گزینش او به عنوان *پارسیاستس* بی‌فایده است. توصیه‌ی جالینوس دال بر انتخاب کسی که از شما ثروتمندتر است تا نقش حقیقت‌گوی شما را بازی کند، می‌تواند به نظر کلبیّون مسخره برسد.

امّا همین‌طور جالب است که در این مقاله، حقیقت‌گو لازم نیست که پزشک یا طبیب باشد. زیرا علیرغم این‌که جالینوس خود یک پزشک بود، و اغلب مجبور بود که هواهای افراطی دیگران را "درمان" کند، و اغلب هم در این مورد موفّق بود، لازم نمی‌بیند که *پارسیاستس* یک طبیب باشد، و یا توانایی آن را داشته باشد که شما را برای خلاص از هواهاتان درمان بکند. تنها چیزی که لازم است این است که او بتواند حقیقت را در مورد شما به شما بگوید.

ولی بازهم این تنها کافی نیست که حقیقت‌گو به اندازه کافی مسن و ثروتمند باشد و شهرت نیکی داشته باشد. بلکه باید مورد امتحان هم واقع بشود. و جالینوس برنامه‌ای دارد برای به محک تجربه زدن یک *پارسیاستس* بالقوّه. برای نمونه، شما باید او را راجع به خودش به پرسش بکشید و ببینید چه جواب‌هایی می‌دهد تا ببینید که آیا او به اندازه کافی برای ایفای این نقش جدّی هست یا نه. شما باید به کسی که قرار است *پارسیاستس* باشد تردید کنید اگر او سپاس شما را بگوید، یا به اندازه کافی سخت‌گیر نباشد، و از این قبیل.

جالینوس در "تشخیص و علاج هواهای نفسانی" توضیح مفصّلی در مورد نقش دقیق *پارسیاستس* ارائه نمی‌کند؛ فقط چند نمونه می‌آورد از اندرزهایی که خودش حین ایفای این نقش به

Scanned with CamScanner

دیگران داده است. ولی، اگر آن‌چه را گفتیم جمع‌بندی کنیم، در این متن رابطه‌ی میان *پارِسیا* و دوستی دیگر برقرار نیست، و نوعی آزمون یا امتحان از *پارِسیاستِس* بالقوّه توسط "مشتری" یا "مخدوم" او را داریم.

من از این‌که در مورد این متن‌های جالینوس و پلوتارخ این‌قدر فشرده حرف می‌زنم پوزش می‌خواهم؛ امّا خواندن آن‌ها بسیار دشوار نیست، فقط پیدا کردن آن‌ها سخت است.

آداب بازی‌های پارِسیائی
ملاحظات اولیّه

می‌خواهم اینک به فنون گوناگون بازی‌های *پارِسیائی* که در ادبیّات فلسفی و اخلاقی دو سده‌ی نخستین میلادی یافت می‌شوند بپردازم. البتّه، قصد من این نیست که تمامی اعمال و آداب مهمّی را که در نوشته‌های این عصر می‌توان یافت احصاء کنم و در باره‌شان بحث کنم. در ابتداً، می‌خواهم سه نکته‌ی مقدّماتی را مطرح کنم.

اوّل، فکر می‌کنم که این فنون حکایت از یک جابجایی بسیار جالب و مهم می‌کنند از بازی حقیقتی - در مفهوم کلاسیک یونانی *پارِسیا* - که مبتنی بود بر این‌که کسی شجاعت کافی داشته باشد برای گفتن حقیقت به دیگران. زیرا که تحوّلی هست از آن نوع بازی *پارِسیائی* به نوع دیگری از بازی حقیقت که اکنون مبتنی است بر این‌که کسی شجاعت کافی برای پی‌بردن به حقیقت درباره‌ی خودش را داشته باشد.

Scanned with CamScanner

دوّم، این نوع جدید بازی پارسیائی - که در آن مسئله روبرویی با حقیقت درباره‌ی خود شخص است - نیاز به چیزی دارد که یونانی‌ها آن را ریاضت (askesis)[۱۲۹] می‌نامند. گرچه واژه‌ی کنونی ما در زبان‌های اروپائی [اَسیتیسیزم (asceticism) [زهدگرائی] مشتق است از واژه‌ی یونانی اَسکسیس (askesis) [ریاضت]، برای یونانی‌ها این واژه معنای "زهد" را نمی‌دهد (از آن‌جا که معنای این واژه با مرتبط شدن آن به آداب گوناگون مسیحی تغییر معنا داده است)، بلکه معنای موسّعی دارد که شامل هرگونه **تعلیم** و تمرین عملی می‌شود. برای نمونه، بسیار رایج بود که گفته شود که هر نوع هنر یا فنّی باید از طریق ماتیسیس (*mathesis*) و اَسکسیس (*askesis*) کسب شود - یعنی دانش نظری و ممارست عملی. و، مثلاً، وقتی موّسونیوّس روّفوّس (Musonius Rufus) می‌گوید که هنر زندگی، تخنه توبیوّ (*techne tou biou*)، همانند دیگر هنرها است، یعنی هنری که نمی‌توان آن را تنها از طریق دانش نظری کسب کرد، دارد یک نظر سنّتی را تکرار می‌کند. این تخنه تو بیوّ، هنر زندگی، نیاز به آموزش و تمرین دارد: اَسکسیس [(*askesis*) ریاضت].[۱۳۰]

امّا مفهوم یونانی ریاضت با آداب زاهدانه‌ی مسیحی حداقل در دو مورد فرق دارد: (۱) هدف یا مقصود غایی زهدگرایی مسیحی نفی خود است، در حالی که هدف ریاضت اخلاقی فلسفه‌های یونانی-رومی برقراری نسبت خاصی است با خود - نسبت خودصاحبی و خودسروری؛ (۲) موضوع اصلی زهدگرایی مسیحی ترک جهان است، در حالی که همّت فلسفه‌های یونانی-رومی عموماً بر این است که فرد را واجد آمادگی و ابزار اخلاقی لازم برای رویارویی تمام با جهان به شیوه‌ای اخلاقی

و عقلانی بکند.

سوّم، این ریاضت‌ها متضمن انواع بی‌شماری از تمرین‌های خاص می‌شد؛ ولی این‌ها هرگز به طور مشخّصی طبقه‌بندی، تحلیل، یا توصیف نمی‌شدند. برخی از آن‌ها مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفتند، امّا اغلب آن‌ها به خوبی شناخته شده بودند. از آن‌جا که بیشتر مردم آن‌ها را می‌شناختند، معمولاً بدون نظریّه‌ی خاصی در مورد آن تمرین‌ها به کار گرفته می‌شدند. و در حقیقت، اینک هنگامی که کسی این نویسندگان یونانی یا لاتین را حین بحث درباره‌ی این تمرینات در چارچوب مباحث نظری (مانند زمان، مرگ، جهان، عمر، ضرورت، و غیره) می‌خواند، مفهوم نادرستی از آن‌ها پیدا می‌کند. زیرا که این موضوعات اغلب به عنوان طرح یا دستوری عمل می‌کنند برای تمرین روحانی. در واقع، بیشتر این کتاب‌ها که در اواخر عهد باستان نوشته شده‌اند اصلاً کاری به ارائه‌ی نظریه‌ای در باب مبانی اخلاق ندارند، بلکه کتاب‌های عملی‌ای هستند حاوی دستورها و تمرینات مشخصی که فرد باید می‌خواند، بازمی‌خواند، بر آن تأمّل می‌کرد، می‌آموخت، تا بتواند برای کردار خودش چارچوبی ماندگار درست کند.

اینک می‌پردازم به آن گونه ریاضت‌هایی که در آن‌ها کسی حقیقت خود را به آزمون می‌گیرد و این حقیقت را به کسی دیگر می‌گوید.

بیشتر وقت‌ها، هنگامی که ما به این ریاضت‌ها اشاره می‌کنیم، از آدابی صحبت می‌کنیم که کارشان "امتحان وجدان" است. امّا من فکر می‌کنم استفاده از عبارت "امتحان وجدان" به عنوان

Scanned with CamScanner

یک عبارتی برای نام‌گذاری تمامی این تمرینات گوناگون گمراه‌کننده و بیش از حد ساده‌انگارانه است. زیرا که ما باید انواع بازی‌های حقیقت را که در سنّت یونانی-رومی به کار گرفته شده بودند و در این تمرینات به اجرا گذاشته می‌شدند با دقّت تعریف کنیم. من می‌خواهم پنج تا از این بازی‌های حقیقت را، که معمولاً آن‌ها را "امتحانات وجدان" می‌خوانند، بررسی کنم تا نشان بدهم که (۱) چگونه برخی از این تمرینات با یکدیگر تفاوت دارند؛ (۲) کدام جنبه‌هایی از عقل، احساس، رفتار، و غیره، در این تمرینات مورد نظر قرار می‌گرفتند؛ و (۳) این‌که این تمرینات، علیرغم تفاوت‌هایشان، متضمن نسبتی بودند میان حقیقت و خود که با آن‌چه در سنّت مسیحی می‌یابیم تفاوت زیادی دارد.

۱. امتحانِ خودِ انفرادی

اوّلین متنی که می‌خواهم بررسی کنم از "اندر خشم" (*De ira*) سِنِکا (Seneca) می‌آید:

> باید تمامی حواس ما برای شکیبایی پرورش یابند. آن‌ها فطرتاً پرتحمّل‌اند. اگر عقل از تضعیف‌شان دست بردارد. این‌ها باید هرروزه وادار شوند تا از خود گزارشی دهند. سِکستیوُس (Sextius) چنین عادتی داشت، و هنگامی که روز به سر می‌آمد، و او به خوابگاه خود اندر می‌شد، نفس خود را به پرسش می‌گرفت: "امروز کدام یک از عادات بد خود را درمان کردی؟ در برابر کدام یک از خطاها ایستادی؟ در چه مواردی

بهتر شـــدی؟" خشم درمی‌مانَد و رام می‌شود اگر دریابد که بایـــد روزانه در برابـــر قاضی‌ای حاضر شود. آیا چیزی عالی‌تر از این آداب غربال تمامی روز هســـت؟ و چه آسودگی‌بار اســـت خوابی که بـــه دنبال ایـــن امتحان خود می‌آیـــد - چه آرام، چه عمیـــق و بی‌آزار، هنگامی کـــه نفس یا خود را ســـتوده و یا نکوهیده است، و هنگامی که این ممتحـــن و منتقد پنهانِ خود گزارشـــی از منش خود ارائه کرده اســـت! من خـــود را از این امتیاز بهره‌ور می‌کنم و روزانه در برابر دیوان خود دست به دفاع می‌زنم. هنگامی که چراغ دیرگاهی است که از برابرم رفته‌است، و همسرم، که زمانی است که این عادت مرا می‌داند، در ســـکوت فروشـــده است، من تمامی روز خود را مرور می‌کنم، و یک یک کردارها و گفتارهای خود را تسویه می‌کنم.

من نه چیزی را از خود پنهان می‌کنم، و نه چیزی را حذف. زیرا چرا باید از هیچ یک از خطاهای خود طفره بروم هنگامی که با خود خلوت می‌کنم؟ "به این امید که دیگر این را تکرار نکنی؛ این بار تو را می‌بخشـــم. در آن مجادله تو پرخاشگری کردی؛ دیگر با مردمان جاهل هم‌دهان مشو؛ کسانی که هرگز نیاموخته‌اند نمی‌خواهنـــد که بیاموزند. تو بیـــش از آن‌کـــه لازم بود به آن مـــرد توپیدی، و درنتیجـــه بیش از آن‌که او را اصلاح کرده باشـــی به او اهانت کرده‌ای. در آینده، نه تنها به حقیقت آن‌چه می‌گویی توجه داشـــته باش، بلکه مواظب

Telegram @eat_book

Scanned with CamScanner

باش که آیا کسی که با او سخن می‌گویی توان شنیدن حقیقت را دارد یا نه. مرد نیک به خوشرویی انتقاد را می‌پذیرد؛ و هرچه مردی بدتر باشد تلخ‌تر در مقابل آن می‌ایستد."[۱۳۱]

بر اساس چندین متن می‌دانیم که در سنّت فیثاغورثی این نوع تمرینات فرض، یا حداقل عادت، روزانه به شمار می‌رفتند.[۱۳۲] فیثاغورثیان هرشب پیش از رفتن به خواب با انجام چنین آزمونی به یادآوری خطاهایی که در طی روز مرتکب شده بودند مشغول می‌شدند. این خطاها مربوط می‌شدند به آن گونه رفتارها که مقررات سخت مدارس فیثاغورثی را زیرپا می‌گذاشتند. و مقصود از این آزمون، حداقل در سنّت فیثاغورثی، تزکیه‌ی نفس بود. اعتقاد به ضرورت چنین تزکیه‌ای ناشی از این بود که فیثاغورثیان خواب را حالتی می‌دانستند که روح در آن می‌توانست از طریق رویا با عالم الوهی تماس برقرار کند. و البته هر کس موظف بود که روح خود را تا جای ممکن پاک نگاه دارد تا بتواند رویاهای زیبا ببیند، و نیز با ایزدان نیکخواه ارتباط برقرار کند. در این متن از سِنِکا به وضوح می‌بینیم که این سنّت فیثاغورثی در تمرینی که او وصف می‌کند ادامه یافته است (همان‌طورکه بعدها نیزدر اعمال مشابهی در مسیحیت ادامه می‌یابد). عقیده‌ی بهره‌گیری از عالم خواب و رویا به عنوان وسیله‌ای جهت استدراک الوهی را می‌توان در **جمهوریّت** افلاطون [کتاب نهم، ۵۷۱ e-۵۷۲ b] نیز دید. سِنکا می‌گوید که ما می‌توانیم با این ریاضت خواب خوش و خوبی نصیب خود کنیم: " چه آسودگی‌بار است خوابی که به دنبال این امتحان خود می‌آید - چه آرام، چه عمیق و بی‌آزار." و از زبان خود سِنِکا می‌دانیم تحت تربیت آموزگارش سوتیو (Sotio)، نخستین

Scanned with CamScanner

تعلیمات عملی او تا اندازه‌ای فیثاغورثی بود. ولی سِنکا این عمل را نه به رسوم فیثاغورثی، بلکه به کوئینتوُس سِکستیوُس (Quintus Sextius)، که یکی از داعیان رواقیگری در رم در پایان سده‌ی اوّل پیش از میلاد بود، نسبت می‌دهد. و به نظر می‌رسد که این ریاضت، علیرغم خاستگاه کاملاً فیثاغورثی آن، چیزی بود که چندین فرقه و مکتب فلسفی، از جمله اپیکوری‌ها، رواقیون، کلبیون و دیگران، بدان عمل می‌کردند. برای نمونه در اپیکور ارجاعاتی به این ریاضت می‌بینیم. و بی‌فایده است انکار کنیم که خودآزمونی سِنِکا شبیه به اعمال زاهدانه‌ای است که قرن‌ها در سنّت مسیحی رایج بود. امّا فکر می‌کنم اگر با دقّت بیشتری به متن نگاه کنیم، آن‌وقت متوجّه برخی تفاوت‌های جالب خواهیم شد.[۱۳۳]

نخست موضوع نگرش سِنِکا است نسبت به خودش. در واقع سِنِکا دارد چه عملی را در این ریاضت انجام می‌دهد؟ چارچوب عملی‌ای که وی مورد استفاده قرار می‌دهد و بر خود اِعمال می‌کند چیست؟ در نگاه اوّل به نظر می‌رسد که یک عمل قضایی باشد که به اعتراف مسیحی نزدیک است: هواجسی هستند، به این هواجس اعتراف می‌شود، متهمی هست (که سِنِکا باشد)، شاکی یا دادرسی هست (که او هم سِنِکا است)، داوری هم هست (بازهم سِنِکا)، و به نظر می‌رسد که حکمی هم داده می‌شود. کل صحنه به نظر محکمه‌مانند است؛ و سِنِکا از واژگان مصطلح قضایی استفاده می‌کند (″در برابر قاضی حاضر شود،″ ″در برابر دیوان خود،″ و غیره). بررسی نزدیکتر، امّا، نشان می‌دهد که موضوع چیزی است متفاوت با محکمه، یا چرخه‌ی قضائی. برای این‌که سِنِکا می‌گوید که وی ″ممتحن″ خود [(speculator sui)] است. واژه‌ی اسپِکولاتور (speculator)

Scanned with CamScanner

"ممتحن" یا "بازرس" معنی می‌دهد - کسی که نوعاً کارش بازرسی بار کشتی، یا عملیّات اجرایی خانه سازی، و غیره است. سنکا، به علاوه، می‌گوید ("totum diem meum scrutor")- "من تمامی روز خود را مرور می‌کنم." در این‌جا کارواژه‌ی "scrutor" (بازرس)، نه به واژگان قضائی، که به واژگان اداری تعلّق دارد. سِنکا همچنین می‌گوید: " factaque ac dicta mea remetior" - "و یک یک کردارها و گفتارهای خود را بازمی‌گویم و تسویه می‌کنم." کارواژه‌ی " remetiri" (تسویه) واژه‌ای است فنی که در حسابداری به کار برده می‌شود و به مفهوم تسویه حساب‌ها است برای یافتن هرگونه اشتباهی در ثبت و محاسبه‌ی ارقام. پس سِنکا دقیقاً یک قاضی نیست که برای خودش تعیین حکم می‌کند. بلکه بیشتر یک مدیر اجرایی است که پس از ختم کار، یا وقتی که سال اداری به سر می‌آید، به حساب‌ها رسیدگی می‌کند، موجودی را مشخص می‌کند، و نگاه می‌کند ببیند که آیا همه چیز به درستی انجام شده است یا نه. بیشتر یک صحنه‌ی اداری داریم تا یک صحنه‌ی قضائی.

و اگر نگاهی بیندازیم به خطاهایی که سِنکا ردگیری می‌کند، و به عنوان نمونه در امتحان خود از آن‌ها نام می‌برد، می‌توانیم ببینیم که این‌ها آن‌گونه خطاهایی نیستند که می‌توانیم آن‌ها را "گناه" بخوانیم. مثلاً او اعتراف نمی‌کند که زیادی می می‌نوشد، یا کلاهبرداری مالی کرده است، یا خیالات شهوانی در باره‌ی کسی داشته است - خطاهایی که سِنکا، به عنوان یکی از اطرافیان نِرون (Nero) با آن‌ها به خوبی آشنا بود. او خود را به خاطر چیزهای بسیار متفاوتی استنطاق می‌کند. او از کسی انتقاد کرده است، امّا به جای آن‌که انتقاد او به آن شخص کمک کرده باشد، او را رنجانده است. یا این‌که از خودش انتقاد

Scanned with CamScanner

می‌کنـد به سـبب انزجار از مردمـی که، به هر صـورت، قادر نبودند او را بفهمند. با عمل به این شـیوه‌ها، او مرتکب "اشتباه" [errores] می‌شـود؛ امّا این اشتباهات فقط کردارهایی هستند ناکارآمد که نیاز به هماهنگ کردن بهتر وسـیله و هدف دارند. او از خـود انتقاد می‌کند که چرا نتوانسـته اسـت هدف اعمال خود را در نظر بگیرد، این‌که مقصر شناختن کسی اگر انتقاد به عمل آمده باعث بهبود اوضاع نشود بی‌فایده است، و اموراتی از این قبیل. نکته‌ی کانونی این خطاها یک اشتباه عملی است در رفتارش زیرا او نتوانسته اسـت که رابطه‌ی مؤثّر معقولی میان کـردار اصولی که بدان آگاه اسـت و رفتـاری که در واقع بدان عمل می‌کند برقرار کند. خطاهای سِنِکا زیرپاگذاشتن مقررات یا قوانین نیسـتند. بلکه بیانگر آن مواقعی هسـتند که کوشش او بـرای هماهنگ کردن قواعد رفتاری (قواعدی که او می‌داند، می‌شناسـد و می‌پذیـرد) با رفتار واقعی خـودش در موقعیّتی مشخص ناموفق یا نامؤثّر از کار درآمده است.

سِـنِکا، همچنین، به خطاهای خود به گونه‌ای برخورد نمی‌کند که انگار گناه هسـتند. او خود را کیفـر نمی‌کند؛ چیزی مانند تـاوان توبـه در این‌جا نداریم. هـدف از مرور خطاهـا بازفعّال گردانی قواعد رفتاری اسـت که شاید اینک پس از این تقویت در مواقعی که در آینده پیش می‌آیند کاراتر باشند. بنابراین به خـودش می‌گوید: " به این امید که دیگـر این را تکرار نکنی، " دیگر با مردمان جاهل هم‌دهان مشـو، " در آینده، نه تنها به حقیقت آن‌چه می‌گویی توجه داشـته باش، بلکه مواظب باش که آیا کسـی که با او سـخن می‌گویی توان شنیدن حقیقت را دارد یا نه، " و جز این‌ها. سِـنِکا به تحلیل مسئوولیّت یا احساس گناه خود نمی‌پردازد؛ این کار برای او مسـئله‌ی تزکیه‌ی نفس

Scanned with CamScanner

از این خطاها نیست. بلکه، او به نوعی تسویه‌ی اداری مشغول می‌شود که به او این توانایی را می‌دهد که احکام و قواعد گوناگون رفتاری را طوری بازفعّال کند که برای رفتارهای آینده واضح‌تر، پایدارتر و مؤثّرتر باشند.

۲. سِرنوُس و خودکاوی عمومی

متن دوّمی که می‌خواهم درباره‌ی آن صحبت بکنم از "اندر آرامش جان" [De tranquillitate animi] سِنِکا می‌آید. "اندر آرامش جان" یکی از شماری از متونی است که در باب موضوعی نوشته شده است که ما پیشتر به آن برخوردیم، یعنی، ثبات یا سکون نفس. به طور خلاصه، واژه‌ی لاتینی (*ترانکوئیلیتاس*) (آرامش) که برگردان واژه‌ی یونانی [εὐθυμία] است، معنای ثبات روح و روان را می‌دهد. این حالتی است که در آن نفس از هرگونه رویداد بیرونی، و نیز از هرگونه هیجان یا اضطراب درونی نیز که بتواند سبب تحریک غیرعمدی آن بشود، رها است. پس حاکی است از ثبات، خودسروری، و وارستگی. امّا *ترانکوئیلیتاس* به نوعی احساس خوش آرامش نیز اشاره می‌کند که منبع آن، اصل آن، در خودسروری یا خودصاحبی نفس است.

در آغاز "اندر آرامش جان" اَنّائِئوُس سِرِنوُس (Annaeus Serenus) خواستار راهنمایی سِنِکا می‌شود. سِرِنوُس یکی از دوستان جوان سِنِکا است که با او خویشاوندی نیز دارد، و پیشینه‌ی سیاسی خود را زیر فرمان نِرون و با شغل پاسدار شبانه‌ی نِرون شروع کرده است. هم برای سِنِکا و هم سِرِنوُس هیچ تباینی میان فیلسوف بودن و شغل سیاسی داشتن وجود

Scanned with CamScanner

ندارد زیرا که زندگی فلسفی بدیل زندگی سیاسی نیست. برعکس، فلسفه می‌باید زندگی سیاسی را همراهی کند تا چارچوبی اخلاقی به کار و کوشش سیاسی ببخشد. سِرنوُس، که در ابتدا اپیکوری بود، بعدها به رواقی‌گری گروید. امّا بعد از این‌که رواقی شد نیز همچنان احساس ناآسودگی می‌کرد زیرا حس می‌کرد قادر به بهبود خود نیست، که کارش به بن‌بست کشیده است، و نمی‌تواند هیچ پیشرفتی بکند. باید یادآور شوم که برای "رواقیون کهن" (Old Stoa) - برای زِنو از اهالی سیتیوُم (Zeno of Citium)، مثلاً - هنگامی که فردی اصول نظری فلسفه‌ی رواقی را می‌دانست دیگر در واقع لازم نبود که پیشرفت دیگری داشته باشد، زیرا با این کار به رواقی بودن نائل شده بود. نکته‌ی جالب در این‌جا بروز فکر پیشرفت است به عنوان تحوّلی تازه در رواقی‌گری. سِرنوُس اصول نظری رواقی‌گری و قواعد عملی آن را می‌داند، امّا همچنان به آرامش نرسیده است. و در این حالت ناآرامی است که به سراغ سِنِکا می‌رود و برای یاری دست به دامان او می‌شود. البته، ما نمی‌توانیم به ضرس قاطع بگوئیم که این حالت ناآرامی در واقع وضعیّت تاریخی سِرنوُس را نشان می‌دهد؛ تنها چیزی که به احتمال قریب به یقین می‌دانیم این است که سِنِکا این مطلب را نوشته است. متن قرار است که نامه‌ای باشد که سِنِکا به سِرنوُس نوشته است و در آن به تقاضای او برای اندرز اخلاقی پاسخ داده است. و این نامه حاوی یک الگو یا طرحی است برای خودآزمایی.

سِرنوُس در هنگام طرح این تقاضا گزارشی می‌دهد از این‌که کیست، و چه دستاوردهایی داشته است:

Scanned with CamScanner

سِرِنوُس: وقتی خود را آزمودم، بر من روشن شد، سِنِکا، که برخی از معایب من چنان فاحش و علنی شده‌اند که می‌توانم بر آن‌ها دست بگذارم، برخی دیگر پنهان‌ترند و در گوشه‌ها می‌پلکند، برخی همیشه حاضر نیستند امّا به تناوب پیدایشان می‌شود؛ و باید بگویم که این آخری‌ها، از آن‌جا که مثل دشمن شبگردی که در کمین نشسته است در اوّلین فرصت بر سر انسان می‌پرند، و نمی‌گذارند که انسان یا مثل زمان جنگ مترصد باشد یا چون زمان آشتی آسوده، به مراتب بیش از دیگران آزاردهنده هستند.

مع‌الذلک حالتی که بیشتر خود را در آن می‌یابم - زیرا چرا نباید حقیقت را به تو اعتراف کنم همان‌گونه که به طبیب می‌گویند؟ - این است که من صادقانه نه از چیزهایی که از آن‌ها می‌هراسم یا نفرت می‌ورزم رهایی یافته‌ام، و نه از سوی دیگر، دربند آن‌ها هستم؛ در حالی که وضعیّتی که خود را در آن می‌یابم بدترین وضعیّت‌ها نیست، من مشوّش و مضطربم - نه بیمارم و نه تندرست.[۱۳۴]

همان‌طور که می‌بینید تقاضای سِرِنوُس به شکل مراجعه به "پزشک" در باب حالت روحانی خود مطرح شده است. زیرا می‌گوید، "چرا نباید حقیقت را به تو اعتراف کنم همان‌گونه که به طبیب می‌کنند؟"؛ "نه بیمارم و نه تندرست"؛ و از این قبیل. این عبارت‌ها آشکارا به استعاره‌ی بسیارآشنای این‌همانی

Scanned with CamScanner

تشـویش اخلاقی و بیماری جسـمی مربوط می‌شـوند. و چیز دیگری نیز که مهم است در این‌جا بر آن تأکید کنیم آن است که برای این‌که سِـرنوُس بتواند درمان بشود، اوّل باید به سِنکا "حقیقـت را اعتـراف کند" [verum fatear]. امّا چیسـتند آن حقیقت‌هایی که سِرنوُس باید به آن‌ها "اعتراف کند"؟

خواهیـم دید کـه او هیچ عیب پنهان، یا خواهش شـرم‌آور، یا چیزهایی از این دسـت را فاش نمی‌کند. این چیزی است کاملاً متفـاوت با اعتراف مسـیحی. و این اعتـراف را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. نخست، گزارش بسیار کلّی سِرنوُس را داریم راجـع به خودش؛ و دوّم گزارشـی داریـم از برخوردهای او در میدان‌گاه‌های متفاوت فعّالیّت در زندگی‌اش.

گزارش کلّی در باب وضعیتش به این شرح است:

> لازم نیسـت که بگویی که همـه‌ی فضیلت‌ها در آغاز ضعیف‌اند، و اسـتحکام و قـدرت طی زمان بـر آن‌ها افزوده می‌شـود. همچنیـن آگاهم که فضیلت‌هایـی کـه بـرای نمایـش بیرونی جهد می‌کنند، و منظورم آن‌ها اسـت که برای جایگاه و نامـداری در سـخنوری و تمامی آن‌چه به رای دیگران بسـتگی دارد می‌کوشـند، بر اثر گذشت زمان قوی‌تر می‌شـوند - هم آن‌ها که به راستی قـدرت ما را مضاعف می‌کننـد و هم آن‌ها که ما را به رنگی خوشـایند می‌فریبند، باید سـال‌های آزگار صبـر کننـد تا به تدریج زمـان رنگ آن‌ها را سـیرتر کند - ولی من به شدت نگران آنم که

Scanned with CamScanner

عادت، کــه ثبات به اغلب چیزها می‌دهد، ممکن است این خطای مرا ریشه‌مندتر کند. همزیستی طولانــی با چیزها، چه نیــک و چه پلید، آن‌ها را دوست‌داشتنی‌تر می‌کند.

من نمی‌توانم سرشت این ضعف نفس را که میان دو چیز گرفتار می‌شــود و به قدرت نه به ســمت درستی و نه به ســمت نادرستی میل می‌کند به یکباره دانه به دانه به تو نشان دهم؛ فقط می‌توانم به تو بگویم که چه برسرمن آمده است - تو برای ابتلای من نامی بیاب.[۱۳۵]

سِرنوُس به ما می‌گوید که حقیقتی که وی اینک در مورد خودش بــا ما در میان می‌گذارد بیانگر ابتلایی اســت که گریبان‌گیر او اســت. و از این ملاحظات کلّی و دیگر شــواهدی که بعداً بیان می‌کند، می‌توانیم ببینیم که ابتلای او چیزی است شبیه به آن چیزی که کســی دچار آن می‌شود که بر سفینه‌ای سوار است که دیگر به جایی نمی‌رود، بلکه سرجا بر امواج در تلاطم و پیچ و تاب است. سِرنوس از این‌که در چنین شرایطی در دریا باشد، در حالی که به چشــمان خشــکی را می‌بیند ولی این خشکی فراچنــگ او نمی‌آیــد، هولناک اســت. ســازمان مضامینی که سِرنوُس وصف می‌کند، با اشارات استعاری پنهان، و همان‌گونه که خواهیم دید صریح او به بر دریا بودن، شــامل تداعی سنّتی است میان فلسفه‌ی اخلاقی-سیاسی، طبابت و ناخدایی کشتی یــا دریانوردی - چیزی که پیشــتر دیدیم. در این‌جا، همچنان همان ســه عنصر را می‌بینیم: یک مســئله‌ی اخلاقی-فلسفی، ارجاع به طبابت، و ارجاع به ناوخدائی. سِــرنوُس در راه رسیدن

Scanned with CamScanner

به حقیقت است بدان‌گونه که یک کشتی در دریا در چشم‌انداز خشکی. امّا از آن‌جا که فاقد خودصاحبی یا خود سروری تمام است، حس می‌کند که نمی‌تواند جلو برود. شاید برای این‌که بیش از حد ضعیف است، شاید به این خاطر که مسیر او مسیر درستی نیست. او نمی‌داند که علّت دقیق سرگردانی او چیست، ولی او ابتلای خود را به حرکتی نوسانی که هیچ جنبشی جز "تلاطم" ندارد تشبیه می‌کند. سفینه نمی‌تواند به جلو برود، برای این‌که در تلاطم است. پس مشکل سِرِنوُس این است: چگونه وی می‌تواند حرکت سرگردان و متلاطم خود را - که ناشی است از بی‌ثباتی، نااستواری نفس - به حرکتی مستقیم که وی را به ساحل و به خشکی استوار می‌رساند تبدیل کند؟ این یکی از آن مسائل پویایی (dynamics) است، امّا تفاوت زیادی با پویایی فرویدی دارد راجع به تضادی ناخودآگاه بین دو نیروی روانی. در این‌جا ما یک حرکت تلاطم نوسانی داریم که مانع از پیشروی ذهن به سمت حقیقت، به سمت خشکی، می‌شود. حالا باید ببینیم که این مسئله چگونه این شبکه‌ی پویای استعاری توصیفِ از خودِ سِرِنوُس را در سطور زیر سازماندهی می‌کند:

> (۱) باید اذعان کنم که من سخت شیفته و در بند قناعت هستم؛ اصلاً از مُبلی که برای تظاهر ساخته شده است خوشم نمی‌آید، و نیز از پوشاکی که تازه از جامه‌دانی درآورده باشند یا آن را با وزنه و هزار داغ صیقلی کرده باشند، بلکه از چیزهای خودمانی و ارزان خوشم می‌آید، چیزهایی که نباید حفظ کرد یا با احتیاط فراوان به تن کرد؛ خوراکی که دوست دارم چیزی است

Scanned with CamScanner

که غلامان نه آن را آماده کرده‌اند و نه مراقب آن بوده‌اند، چیزی نیست که لازم باشد از چندین روز پیشتر سفارش آن را داد و یا چندین نفر را مأمور تهیه‌ی آن کرد، بلکه چیزی است که به سادگی فراهم می‌شود و فراوان است: اصلاً چیز کمیاب یا پرهزینه‌ای نیست، هیچ جا نیست که پیدا نشود، نه تحمیلی است برای کیسه و نه برای تن، و نه چیزی که از همان راهی که آمده است باز می‌گردد؛ خدمتکاری که دوست دارم پرده‌ی جوانی است خانه‌زاد بی‌آموزش یا مهارتی خاص؛ ظروف همان بشقاب‌های روستایی و زمخت پدری هستند که مُهر سازنده‌ی آن‌ها بر آن‌ها نیست، و میزم نیز چیزی نیست که به خاطر دیزه کاری کنده‌کاری‌هایش و یا به خاطر آوازه‌ی مالکان نامداری که میانشان دست به دست شده، چشمگیر باشد، بلکه چیزی است که برای استفاده جریا ایستاده است، و نه نگاه هیچ میهمانی را به لذت بر خود به درنگ وامی‌دارد و نه آتش حسد را در آنان شعله‌ور می‌سازد. ولی پس از آن که تماشای این چیزها از پسند کامل من برخوردار شده‌اند، جان [animus] با دیدن شکوه برخی آموزشگاه‌های تربیت فرزانان به حیرت در می‌آید و یا با دیدن بردگانی که به زر آراسته شده‌اند و جامه‌هایی باشکوه‌تر از طلایه‌داران آتین‌های رژه و یا یک جنگ تمام سپاهیان نشریفاتی بر تنشان و یا دیدن سراهایی که در راه رفتن بایند بر روی سنگ‌های گرانبها با گذاشت و ناظر

اشـــیاء قیمتی بود که گوشه و کنار را پوشانده‌اند، جایی کـــه حتا بام‌ها نیز می‌درخشـــند، و تمامی شـــهر باریاب و بدرقه کننده‌ی میراثی است رو به نابـــودی. و چه بگویم از آب‌ها، کـــه زلال تا ژرفا، گرداگرد میهمانانی که ســـرگرم بزم هســـتند در جریان اســـت، و چه بگویم از سفره‌ای که درخور این میهمانی اســـت؟ تجمّل با دارایی شکوهمند خود مرا که از تسلیمی طولانی به قناعت آمده‌ام محاصره می‌کند، و در هر ســـوی من طنین افکن می‌شـــود. نگاه من اندکی سست می‌شود، زیرا که دلم آسان تر به سمت آن می‌چرخد که چشمانم. و به این ســـان مـــن بازمی‌گردم، نـــه بدتر، بلکه غمین‌تـــر، و دیگر چونان قبل با ســـری افراشـــته در میان اموال بی‌مقـــدار خود قدم نمی‌زنم، و به این ترتیب نیشـــی پنهـــان و این تردید که آیا آن زندگانی دیگر بهتر نیســـت وارد ماجرا می‌شـــود. هیچ یک از این چیزها مرا عوض نمی‌کند، با این وجود هیچ یک از آنان نیست که مرا نیازارد.

(۲) مصمم هســـتم که به دستورهای آموزگارانم گوش دهم و خود را به قلب میدان خدمات عمومی بیندازم؛ مصمم هستم بکوشم تا به مقام و منصب و به کنســـولی برسم، البته نه به خاطر کشش به رنـــگ ارغوانی یا تعلیمی ریاســـت، بلکه به خاطر عشق به خدمتگزاری بیشتر به دوستان و خویشان و تمامی هموطنانم و پس از آن تمامی بشـــریّت. آمـــاده و مصمم، مـــن از زنـــو (Zeno)، کلئانتس

Scanned with CamScanner

(Cleanthes)، و کریسیپوُس (Chrysippus)، پیروی می‌کنم که باید گفت هیچ‌کدامشان هرگز در توصیه‌ی این کار به دیگران کوتاهی نکردند. و سپس، هرگاه چیزی دل مرا بیازارد، که به وقوع ضربه خو نگرفته است، هرگاه چیزی روی بدهد که یا ارزش مرا ندارد، و بسیار از این رویدادها در عمر همه‌ی انسان‌ها پیش می‌آیند، یا آسان به جلو نمی‌رود، یا هنگامی که چیزهایی که نباید برای آن‌ها ارزش فراوانی قائل شد وقت مرا به خود می‌گیرند، من به فراغت خویش بازمی‌گردم، و چونان رمه‌های خسته بر شتاب گام‌هایم به سوی منزل می‌افزایم. عزم می‌کنم که عمر خود را در میان چاردیواری آن سپری کنم: می‌گویم "مگذار هیچ‌کس که مرا چیزی ارزشمند در عوض این زیان نمی‌دهد حتی از یک روز محروم کند؛ بگذار ذهن من بر خود مستقر باشد، بگذار خود را بپرورد، بگذار خود را به هیچ چیزی در بیرون مشغول نکند، هیچ چیز که نظر به داوری دارد؛ بگذار آن آرامشی را دوست بدارد که از نگرانی‌های عمومی و خصوصی بسا دور است." ولی هنگامی که جانم [animus] با خواندن شرح دلیری‌های بزرگ به جنبش در می‌آید، و سرمشق‌های اصیل بر من مهمیز می‌زنند، دلم می‌خواهد که به سوی دیوان‌خانه پر بکشم تا به یاری کسی صدا برآرم، کمکی که حتی اگر بیهوده باشد، باز نشان کوششی است برای یاری؛ یا بر غرور کسی که متأسفانه به خاطر پیروزی‌هایش در دیوان‌خانه

Scanned with CamScanner

باد نخوت به دماغ انداخته است لگامی بزنم.

(۳) و در مطالعات ادبی‌ام فکر می‌کنم که یقیناً این بهتر است که نگاه خود را به مضمون بدوزم، و، با تمرکز بر این اصل به هنگام سخن‌گفتن، به مضمون اعتماد کنم که واژه‌هایی را که بدان نیاز دارد خود فرابخواند و بیانی از پیش تعیین‌نشده آن را هرجا که می‌رود دنبال کند. می‌گویم: "چه نیازی است به تصنیف چیزی که سده‌ها ماندگار خواهد بود؟ چرا دست از کوشش برای این‌که آیندگان در موردت ساکت نباشند بر نمی‌داری؟ تو برای مرگ زاده شده‌ای؛ یک خاک‌سپاری ساکت کم دردسرتر است! پس برای گذران زمان چیزی به سبکی ساده بنویس، برای دل خودت، و نه برای پخش؛ آنان که به روز می‌اندیشند نیاز کمتری به کوشش دارند." ولی باز، هنگامی که جان [animus] من بر اثر علوّ اندیشگانش اوج می‌گیرد، جاه طلب واژگان می‌شود، و با آرمان‌های برین‌تر خواهان عبارت‌های متعالی‌تر می‌شود، و سخنی برمی‌جوشد که در خور شأن مضمون باشد؛ پس قاعده و حکم خویشتن‌داری خود از یادم می‌رود و کلامی که دیگر از من نیست مرا به اوج‌های بلندتر می‌کشد.

برای پرهیز از اطناب بیشتر باید بگویم که من سراپا چیزی هستم که گرفتار این ضعف نیّت است. به راستی نگرانم که دارم به تدریج پس‌روی

Scanned with CamScanner

می‌کنم، یا، چیزی که مرا بیشتر نگران می‌کند، مثل کسی که دائم در آستانه‌ی سقوط است بر لبه‌ای آویزانم، و این‌که شاید وضعم وخیم‌تر است از آن‌چه بدان آگاهم؛ زیرا که ما نسبت به امور خصوصی خود خوش‌بینیم، و خودجانبداری هماره داوری ما را گل‌آلود می‌کند. خیال می‌کنم که مردان بیشتری به خرد نائل می‌شدند اگر در این توّهم نبودند که پیش‌تر به آن رسیده‌اند، اگر راجع به برخی از کژی‌های منش خود گرفتار ریا نبودند و با چشمان بسته از کنار دیگران رد نمی‌شدند. زیرا هیچ دلیلی ندارد که گمان کنیم که تمجید دیگران از تمجید خویش ویرانگرتر است. چه کسی شهامت گفتن حقیقت به خود را دارد؟ چه کسی، حتی با وجود گله‌ای از متملّقان مجیزخوانی که دور او را گرفته‌اند، باز هم بزرگترین چاپلوس خود نیست؟ بنابراین دست التماس به سویت دراز می‌کنم تا اگر درمانی برای توقّف این تلاطم من داری، و مرا درخور بدهکاری بابت این آرامش می‌دانی آن را از من دریغ نکنی. می‌دانم که این تشویش‌های ذهنی من خطرناک نیستند و خبر از هیچ توفانی را نمی‌دهند؛ برای بیان آن‌چه از آن رنج می‌برم در هیأت یک استعاره‌ی درخور باید بگویم که من دستخوش یک توفان نیستم بلکه دچار یک دل‌آشوب دریایی هستم. آیا تو این ابتلا را از من رفع خواهی کرد و برای نجات کسی که در برابر خشکی دست و پا می‌زند خواهی شتافت؟[۱۳۶]

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که شرح دراز سِرنوُس چیزی نیست جز انباشتی از جزئیّات نسبتاً کم‌اهمیّت راجع به چیزهایی که دوست دارد یا ندارد، وصف امور پیش‌پاافتاده‌ای مانند بشقاب‌های زمخت پدرش، چه خوراک‌هایی را دوست دارد، و از این دست. و نیز به نظر می‌رسد که این شرح هیچ نظم و نسقی ندارد، بلکه انبوهی است ژولیده از تفصیلات. امّا می‌توانید سازمان واقعی این متن را در پس این بی‌نظمی ظاهری ببینید. این متن سه بخش اصلی دارد. بخش نخست، ابتدای نقل قول، تخصیص دارد به رابطه‌ی سِرنوُس با دارائی، با اموال، زندگانی خصوصی و خانگی او. بخش دوّم - که با "مصمم هستم که به دستورهای آموزگارانم گوش دهم ..." آغاز می‌شود - به رابطه‌ی سِرنوُس با زندگانی و خدمات عمومی و شخصیّت سیاسی او می‌پردازد. و در بخش سوّم - که با "و در مطالعات ادبی‌ام ..." آغاز می‌شود - سِرنوُس در باب فعّالیت‌های ادبی‌اش، نوع زبانی که دوست دارد به کار ببرد، و از این قبیل، حرف می‌زند. ولی می‌توانیم در این‌جا نسبت میان مرگ و نامیرائی، یا پرسش ماندگاری در یادها پس از مرگ، را نیز ببینیم. پس سه مضمونی که در این بندها بدان‌ها پرداخته شده است عبارتند از (۱) زندگی خصوصی یا خانگی؛ (۲) زندگانی عمومی؛ و (۳) نامیرایی یا آن‌چه پس از عمرمی‌آید.

در بخش اوّل سِرنوُس شرح می‌دهد که حاضر به انجام چه کارهایی هست، و چه کارهایی را دوست دارد انجام بدهد. و در نتیجه همچنین نشان می‌دهد که چه چیزهایی به نظرش فاقد اهمیّت هستند، و نسبت به چه چیزهایی بی‌تفاوت است. و تمامی این شرح‌ها بیانگر تصویر و شخصیّت مثبت سِرنوُس

Scanned with CamScanner

هستند. او نیازی به دارایی کلان مادّی در زندگی خانگی خود ندارد، زیرا او گرفتار تجمّل‌پرستی نیست. در بند دوّم می‌گوید که او دربند جاه‌طلبی نیست. نمی‌خواهد یک پیشه‌ی بزرگ سیاسی داشته باشد، بلکه می‌خواهد خدمتگزار دیگران باشد. و در بند سوّم می‌گوید که زبان‌بازی پرطمطراق او را نمی‌فریبد، بلکه بر عکس ترجیح می‌دهد از زبان به درد خور استفاده کند. می‌توانید ببینید که سِرنوُس به این طریق بیلانی به دست می‌دهد از گزینش‌هایش، از اختیارش، و نتیجه اصلاً بیلان بدی نیست. بلکه بر عکس خیلی هم مثبت است. سِرنوُس وابسته به چیزهایی است که بسیار طبیعی هستند، چیزهای ضروری، چیزهای مفید (چه برای خودش و چه برای دوستانش)، و اغلب نسبت به سایر چیزها بی‌تفاوت است. با توجّه به این سه حوزه (زندگانی خصوصی، زندگانی عمومی، و پس از مرگ)، خُب، دست آخر، سِرنوُس آدم نیکی به نظر می‌رسد. و نیز این گزارش موضوع دقیق آزمون او را نشان می‌دهد، که عبارتند از: چیزهایی که برای من اهمیّت دارند کدام هستند، و چه چیزهایی هستند که من نسبت به آن‌ها بی‌تفاوتم؟ و او چیزهایی را مهم می‌داند که به راستی مهم **هستند**.

امّا هر یک از این سه بند به نوبه‌ی خود به دو بخش تقسیم شده‌اند. بعد از این‌که سِرنوُس اهمیّت یا بی‌تفاوتی خودش نسبت به چیزها را شرح می‌دهد، یک لحظه‌ی گذار هست که در آن شروع می‌کند به اعتراض به خودش، به هنگامی که ذهنش شروع می‌کند به تلاطم. این لحظه‌های گذار با علامت **جان** [animus] مشخص می‌شوند. راجع به سه موضوعی که یادآور شدیم، سِرنوُس شرح می‌دهد که علیرغم این واقعیّت که وی انتخاب‌های درستی می‌کند، که چیزهای بی‌اهمیّت را طرد

Scanned with CamScanner

می‌کند، معذلک حس می‌کند که ذهنش، که جانش [animus]، به صورتی غیرارادی بـه جنبش در می‌آید. و در نتیجه، گرچه او اصلاً تمایلی به رفتار خلاف ندارد، با این وجود چیزهایی که آن‌ها را بی‌اهمیّت می‌دانست چشمان او را خیره می‌کنند و او را برمی‌انگیزانند. به باور او، این احساسات غیرارادی حاکی از آن‌اند که جان [animus] او به اندازه‌ی کافی آرام و باثبات نیست، و همین او را وامی‌دارد که اندرزجویی کند. سِرِنوُس با اصول و قواعد عملی رواقی‌گری آشنا است، و معمولاً می‌تواند آن‌ها را اجرا کند، ولی هنوز فکر می‌کند که این قواعد چارچوب دائمی رفتار، احساسات، و افکار او نیستند. خلجان سِرِنوُس از "گناهان" او، و یا از این واقعیّت که او یک موجود گذرا است - به صورتی که مثلاً در اگوستین می‌بینیم - سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه از این ناشی می‌شود که وی هنوز نتوانسته است کردارها و اندیشه‌های خود را با ساختار اخلاقی‌ای که برای خود برگزیده است منطبق کند. انگار سِرِنوُس ناخدای خوبی است، می‌داند چگونه سکّانداری کند، هیچ توفانی در افق نیست، ولی او در دریا مانده است و نمی‌تواند به صلابت خشکی برسد برای این‌که دارای سکون [tranquillitas]، و استحکام [firmitas] نیست، چیزی که از خودسروری کامل منبعث می‌شود. و پاسخ سِنِکا به این خودآزمایی و خواهش اخلاقی بحثی است پیرامون سرشت این ثبات ذهن.

۳. اِپیکتِتوُس و تسلط بر تصورات

متن سوّمی نیز که حاوی پاره‌ای از تفاوت‌ها در بازی‌های حقیقتِ موجود در این تمرین‌های خودآزمایی است از گفتارهای اِپیکتِتوُس (Epictetus) می‌آید - جایی که به نظر من می‌شود نوع سوّمی از این ریاضت‌ها را که با نوع قبلی

Scanned with CamScanner

تفاوت کلّی دارد مشاهده کرد. می‌توان انواع فراوانی از فن‌ها و اعمال خودآزمایانه در اپیکتتوس دید، که برخی از آن‌ها هم به خودآزمایی شبانه‌ی سِکستیوس و هم به خودوارسی عمومی پیتاگوس شباهت دارند. امّا یک شکل امتحان خود هست که، به نظر من، بسیار مخصوص اپیکتتوس است، و به صورت محاکمه‌ی بی‌وقفه‌ی تمامی تصورات [representations] ما بروز می‌کند. این فن نیز مربوط می‌شود به نیاز به ثبات؛ زیرا با توجّه به جریان دائمی تصورات به ذهن، مسئله‌ی اپیکتتوس این است که چگونه می‌شود آن تصوراتی را که می‌شود تحت فرمان درآورد از تصوراتی که نمی‌شود تحت فرمان درآورد - آن تصوراتی که باعث انگیزش عواطف، احساسات و رفتارهای غیرارادی و غیره می‌شوند - تفکیک کرد و به این ترتیب مانع از جریان آن‌ها به ذهن شد. راه حل اپیکتتوس این است که ما باید یک نگرش دیده‌بانی دائمی نسبت به همگی تصوّرات اتخاذ کنیم، و او این نگرش را با استفاده از دو استعاره مطرح می‌کند: استعاره‌ی شب‌پا یا دربان که هیچ‌کس را به خانه یا کاخ راه نمی‌دهد بی‌آن‌که نخست او را شناسایی کند؛ و استعاره‌ی صرّاف - کسی که یونانی‌ها او را γυμναστής می‌نامیدند - کسی که، وقتی نمی‌شود سکّه را به آسانی خواند، اصالت پول را با آزمایش، وزن کردن، محک فلز و نقش، و غیره تعیین می‌کند:

> سومین موضوع مربوط خواهد شد به موارد پذیرش؛ که راجع است به چیزهایی که ممکن و مقبول به نظر می‌رسند. زیرا همان‌گونه که سقراط به ما می‌گفت که زندگی ناآزموده نکنیم، به همان صورت ما نمی‌باید محسوسات را بدون

امتحان آن‌ها قبول کنیم، بلکه باید بگوئیم، "صبر کن، بگذار ببینم کیستی، و از کجائی" (همان‌گونه که شب‌پا می‌گوید، "علامت خود را به من نشان بده"). "آیا تو هم علامت‌های خود را از طبیعت گرفته‌ای، علامت‌هایی که هر محسوسی که قرار است اذن دخول بیابد باید داشته باشد؟"[۳۳]

این دو استعاره در متون آغازین مسیحی نیز به چشم می‌خورند. یوهانس کاسیان (Johannes Cassian) [۴۳۵-۳۶۰ میلادی]، برای نمونه، از رهبانان خود می‌خواهد که تصورات خود را همچون یک دربان و یا صرّاف وارسی کنند و بیازمایند.[۳۴] در مورد خودآزمایی مسیحی، نیّت خاص دیده‌بانی تصورات این است که مبادا شیطان خود تحت پوشش ظاهراً معصومانه‌ای پنهان شده باشد. زیرا که یک فرد مسیحی برای این که به دام چیزی که فقط به ظاهر معصوم است نیفتد، و برای پس زدن سکه‌های قلابی شیطان، باید بداند که اوهام و محسوسات او از کجا می‌آیند، و در واقع چه نسبتی هست میان ارزش ظاهری و واقعی تصورات. امّا برای اپیکتتوس مسئله یافتن منبع تصور (خدا یا شیطان) نیست تا پی برد که آیا تصور چیزی را پنهان می‌کند یا نه؛ بلکه مسئله‌ی او این است که تعیین کند که آیا این تصوّر بازنمای چیزی است که به او بستگی دارد یا نه، یعنی آیا در دسترس اراده‌ی او هست یا نه. هدف آن زدودن اوهام شیطان نیست، بلکه تضمین خودسروری است.

اپیکتتوس برای این که به بی‌اعتمادی ما نسبت به تصورات دامن بزند دو گونه تمرین پیشنهاد می‌کند. یکی از این دو مستقیماً از سوفسطائیان به وام گرفته شده است. و در این بازی

Telegram @eat_book
Scanned with CamScanner

کلاسیک سفسطه‌گرایانه، یکی از شاگردان سئوالی می‌پرسد، و دیگری باید به او جواب بدهد بی آن‌که در دام سفسطه‌گرایی بیفتد. یک نمونه‌ی ابتدایی این بازی سفسطه‌گرایانه این است: پرسش: "آیا ارّابه می‌تواند از دهان رد شود؟" پاسخ: "آری. تو خودت همین اکنون گفتی ارّابه، و از دهانت رد شد." اِپیکتِتوُس از این گونه تمرین‌ها انتقاد می‌کند و آن‌ها را بی‌فایده می‌خواند، و در عوض آموزش اخلاقی دیگری را مطرح می‌کند. در این بازی نیز دو حریف وجود دارند. یکی از این دو حقیقتی را، رویدادی را، بازگو می‌کند، و دیگری هرچه تندتر با گفتن این‌که آیا این داده یا رویداد خیر یا شرّ است، یعنی این‌که آیا تحت یا بیرون فرمان ما است، پاسخ می‌دهد. ما این تمرین را، برای نمونه، در متن زیر می‌بینیم:

> همان‌طور که با تمرین خود را برای رویارویی با مجادله سفسطه‌گران آماده می‌کنیم، باید روزانه برای رویارویی با محسوسات خود ورزش کنیم زیرا این‌ها نیز ما را به بازپرسی می‌گیرند. پسر فلان مرده است. جواب، «این امری است بیرون ازحیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر نیست. پدر فلان او را از میراث محروم کرده است؛ چه فکر می‌کنی؟» «این امری است بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر نیست.» قیصر او را محکوم کرد. «این امری است بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر نیست.» او بر تمامی این‌ها گریست. «این امری است درون حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس شر است.» او مردانه این مصائب را برخود هموار کرده است. «این امری

Scanned with CamScanner

است درون حیطه‌ی اختیار اخلاقی، پس نیکو است.» بدان اگر چنین خویی پیدا کنی، پیش خواهیم رفت؛ زیرا ما هرگز چیزی را قبول نخواهیم کرد مگر آن‌چه را که از آن تصوّر قانع کننده‌ای پیدا کنیم.[۱۳۹]

یک تمرین دیگر هم هست که اِپیکتِتوُس شرح می‌دهد که هدف یکسانی دارد، امّا صورت آن نزدیک‌تر است به آن چیزی که بعدها سنّت مسیحی به کار می‌گیرد. و آن این است که شما در خیابان‌های شهری قدم می‌زنید و از خود می‌پرسید آیا تصوّراتی که به ذهن شما خطور می‌کنند به اراده شما بستگی دارند یا نه. اگر تصوری داخل حیطه‌ی اراده و اختیار اخلاقی قرار نگیرد، آن وقت شما باید آن را طرد کنید:

در ابتدای برآمدن روز از خانه بیرون رو، و سوای از آن‌که چه کسی را می‌بینی یا می‌شنوی، او را بیازمای و سپس پاسخ گوی چنان‌چه به یک پرسش. چه دیدی؟ مردی زیبا یا زنی زیبا؟ قاعده خود را به کار گیر. آیا بیرون است از حیطه‌ی اختیار اخلاقی، یا درون؟ بیرون. دورش بیفکن. چه دیدی؟ مردی گریان بر سر مرگ فرزندش؟ قاعده خود را به کار گیر. مرگ بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی است. از سر راه به دورش بیفکن. آیا کنسولی به تو برخورد؟ قاعده خود را به کار گیر. کنسولگری چه نوع چیزی است؟ بیرون از حیطه‌ی اختیار اخلاقی یا درون آن؟ بیرون. آن را نیز به دور افکن، آن نیز از عهده‌ی آزمون

Scanned with CamScanner

> برنمی‌آید؛ دورش بینداز، ربطی به تو ندارد. اگر به این کار ادامه بدهیم و خود را از طلوع تا غروب با توجه به این اصل بیازمائیم - به خدایان سوگند که دست خالی نخواهیم ماند.[۱۴۰]

همان‌طور که می‌توانید ببینید، اِپیکتِتوُس می‌خواهد دنیایی از تصوّرات بسازد که هیچ چیز که به سروری اراده‌ی ما تسلیم نشده است نتواند به آن رخنه کند. پس، بازهم، خودسروری اصل سازماندهنده‌ی این شکل خودآزمایی است.

دوست داشتم دو متن دیگر نیز از مارکوس آورِلیوُس (Marcus Aurelius) بررسی کنم، ولی با توجه به ساعت، وقت این کار را ندارم. پس اکنون می‌روم سراغ نتیجه‌گیری‌هایم.

نتیجه

در خواندن این متن‌های راجع به خودآزمایی و آشنایی با تفاوت‌های آن‌ها، من می‌خواستم به شما نشان دهم، نخست، که تحوّل مشهودی هست در اعمال *پارِسیائی* میان مرشد و مرید. قبلاً، وقتی که *پارِسیا* بر زمینه‌ی ارشاد روحانی مطرح شد، مرشد کسی بود که حقیقت در مورد مرید را برای او واگشایی می‌کرد. در این تمرینات، مرشد هنوز کسی است که از خلوص در گفتار در رابطه با مرید استفاده می‌کند تا به او کمک کند که بتواند به معایبی که خود نمی‌تواند ببیند آگاه شود (سِنِکا از *پارِسیا* نسبت به سِرِنوُس استفاده می‌کند، اِپیکتِتوُس از *پارِسیا* برای مریدانش)؛ ولی اینک استفاده از *پارِسیا* به نحو فزاینده‌ای به عنوان وظیفه‌ی مرید نسبت به خودش برعهده‌ی

Scanned with CamScanner

مرید گذاشته می‌شود. در این مقطع، حقیقت در مورد مرید دیگر صرفاً از طریق گفتمان پارسیانی مرشد فاش نمی‌شود، و یا در گفتگوی میان مرشد و مرید یا هم‌سخن. بلکه حقیقت در مورد مرید اینک از نسبت شخصی‌ای که وی با خود برقرار می‌کند حاصل می‌شود: و این حقیقت را اکنون او می‌تواند برای خودش بازگو کند (آن‌گونه که در نمونه‌ی نخست از سِنِکا) یا برای دیگری (آن‌گونه که در مورد نمونه‌ی دوم از سِنِکا). و مرید همچنین باید خودش را امتحان کند و ببیند که آیا می‌تواند به خودسروری دست یابد یا نه (آن‌گونه که در مثال اِپیکتِتوُس).

دوّم، کافی نیست که این رابطه‌ی شخصی خودشناسی را چیزی بدانیم که صرفا از اصل عمومی "gnothi seauton" - "خود را بشناس" - مشتق شده است. البته، به یک مفهوم کلّی می‌توان آن را از این اصل استنتاج کرد، ولی نمی‌توانیم به همین بسنده کنیم. زیرا روابط گوناگونی که فرد با خودش دارد در فنون بسیار دقیقی که شکل ریاضت‌های روحانی دارند - که برخی از آن‌ها به کردار مربوط می‌شوند، برخی به مقامات روحانی، و برخی به جریان تصوّرات، و جز این‌ها - متجسد شده‌اند.

نکته سوّم. در تمامی این تمرینات، چیزی که در میان است، افشای رازی نیست که باید از اعماق روح استخراج کرد. آن‌چه در میان است **نسبت** خود است به حقیقت، و یا به اصلی عقلانی. به یادآورید که پرسشی که سِنِکا را به خودآزمائی شبانه واداشت این بود: آیا من آن اصول کرداری را که به خوبی با آن‌ها آشنا هستم مد نظر گرفتم، در حالی که، بی آن‌که بخواهم، پاره‌ای از اوقات به آن‌ها وفادار نمی‌مانم، یا آن‌ها را به کار نمی‌بندم؟ پرسش دیگر این بود: آیا من می‌توانم به اصولی

Scanned with CamScanner

که می‌دانم، که آن‌ها را قبول دارم، و بیشتر اوقات به آن‌ها عمل می‌کنم، وفادار بمانم؟ زیرا این بود پرسش سِرِنوُس. و یا سئوالی که اِپیکتِتوُس در تمرینی که همین چند لحظه پیش درباره‌ی آن صحبت می‌کردم مطرح می‌کند: آیا من می‌توانم در انطباق با اصول عقلانی‌ای که قبول دارم به درستی با هر تصویری که خود را به من نشان می‌دهد برخورد کنم؟ آن‌چه باید در این‌جا بر آن انگشت بگذاریم این است: اگر حقیقتِ نفس در این تمرین‌ها چیزی نیست جز **نسبت** خود به حقیقت، پس آنگاه این حقیقت چیزی نیست صرفاً نظری. حقیقتِ خود، از طرفی شامل است بر یک دسته اصول عقلانی که ریشه در نظریّات کلّی دارند راجع به جهان، حیات انسان، ضرورت، سعادت، آزادی، و غیره، و از طرفی بر قواعد عملی برای رفتار. و پرسشی که در این تمرینات گوناگون پیش می‌آید معطوف به سمت مسئله‌ی زیر است: آیا ما به اندازه‌ی کافی با این اصول عقلانی آشنائیم؟ آیا آن‌ها به اندازه کافی ملکه‌ی ذهن ما شده‌اند که بتوانند قواعد عملی برای رفتار روزانه‌ی ما باشند؟ و مسئله‌ی حافظه در کنه این فنون قرار دارد، امّا به شکل کوششی برای یادآوری اعمالی که انجام داده‌ایم، افکار و احساساتی که داشته‌ایم، تا بتوانیم اصول عقلانی خود را از نو فعّال کنیم، و به این ترتیب آن‌ها را تا جای ممکن در زندگانی خود مستحکم و مستمر کنیم. این تمرینات چیزی هستند که من آن‌ها را "جمال‌شناسی نفس" می‌خوانم. زیرا که لازم نیست که کسی نسبت به خود نقش یک قاضی را ایفا کند که کارش صدور حکم است. بلکه وی می‌تواند نسبت به خود در نقش یک صاحب فن، یک پیشه‌ور، یک هنرمند، ظاهر شود، کسی که گاه به گاه دست از کار برمی‌دارد، درنگ می‌کند و کار خود را برمی‌رسد، و قواعد هنر را به یاد می‌آورد، و این قواعد

Scanned with CamScanner

را با آن‌چه تا آن‌زمان به انجام رسانده است مقایسه می‌کند. می‌توان این استعاره‌ی هنرمند را که در میان کار می‌ایستد، گامی به عقب برمی‌دارد، تا پرسپکتیوی دور پیدا کند، و آن‌چه را سرگرم انجام آن است بر اساس اصول هنرش ارزیابی کند، در مقاله‌ی پلوتارخ با عنوان "اندر فروخوردن خشم" (On the Control of Anger [Περί άορλησί]) پیدا کرد.[۱۴۱]

Scanned with CamScanner

ملاحظات پایانی

و اینک چند کلمه‌ای در باب این سمینار.

نقطه‌ی عزیمت. منظور من پرداختن به مسئله حقیقت نبود، بلکه مسئله‌ی حقیقت‌گو بود، یا حقیقت‌گویی به مثابه یک کنش. منظورم این است که مسئله‌ی من تجزیه و تحلیل معیارهایی نبود که یونانی‌ها و رومی‌ها، یا هر کس دیگری، را قادر می‌سازند که تشخیص بدهند آیا بیان یا فرضیه‌ای حقیقت دارد یا نه. بلکه آن‌چه برای من مطرح بود کوششی بود برای طرح مسئله‌ی حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش خاص، یا به عنوان یک نقش. امّا حتا در این چارچوب پرسش کلّی نقش حقیقت‌گو در جامعه، چندین راه ممکن برای پیشبرد پژوهش وجود داشت. برای نمونه، من می‌توانستم نقش و جایگاه حقیقت‌گو را در جامعه‌ی یونانی، جامعه‌ی مسیحی، یا جوامع غیرمسیحی - نقش نبی به عنوان حقیقت‌گو، نقش غیب‌گو به عنوان حقیقت‌گو، نقش شاعر، نقش خبره، خطیب، و غیره - با هم مقایسه کنم. ولی در واقع قصد من این نبود که به شرحی جامعه‌شناختی مشغول شوم از نقش‌های گوناگون ممکن برای حقیقت‌گو در جوامع متفاوت. آن‌چه می‌خواستم بکاوم این بود که چگونه نقش حقیقت‌گو به صور گوناگون در فلسفه‌ی یونانی پرسمانی شده بود. و چیزی که می‌خواستم به شما نشان دهم

Scanned with CamScanner

این بود که اگر فلسفه‌ی یونانی مسئله‌ی حقیقت را از منظر معیارهای شناخت بیان حقیقی و استدلال درست مطرح کرده است، همان فلسفه مسئله‌ی حقیقت را از منظر حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش نیز مطرح کرده است. و پرسش‌هایی از این دست را فراپیش گذاشته است: چه کسی می‌تواند حقیقت را بگوید؟ چه هستند آن شرایط اخلاقی، منشی، و روحانی که کسی را مجاز می‌کنند که خود را حقیقت‌گو معرفی کند، و به عنوان حقیقت‌گو شناسایی شود؟ گفتن حقیقت درباره‌ی چه موضوعاتی اهمیّت دارد؟ (درباره‌ی جهان؟ درباره‌ی طبیعت؟ درباره‌ی شهر؟ درباره‌ی رفتار؟ درباره‌ی انسان؟) پیامدهای گفتن حقیقت چیستند؟ نتایج مفید آن برای شهر، برای شهریاران، برای فرد کدامند؟ و غیره. و سرانجام: رابطه‌ی کنش حقیقت‌گویی با اِعمال قدرت چیست؟ آیا می‌باید حقیت‌گویی را با اِعمال قدرت منطبق کرد، و یا می‌باید این دو کنش را از هم کاملاً جدا و مستقل نگاه داشت؟ آیا از هم جدائی‌پذیرند، یا لازم و ملزوم یکدیگرند؟ به نظر می‌رسد که این چهار پرسش در مورد حقیقت‌گویی به عنوان یک کنش - چه کسی حق گفتن حقیقت را دارد، درباره‌ی چه چیزی، با چه نتایجی، و با چه نسبتی با قدرت - در اواخر سده‌ی پنجم پیش از میلاد در پیرامون سقراط، به خصوص در رابطه با مجادله‌های او با سوفسطائیان در مورد سیاست، سخنوری، و اخلاق‌شناسی، شکل گرفته‌اند.

و من می‌خواهم بگویم که پرسمانی شدن حقیقت که هم شاخصه‌ی پایان فلسفه‌ی پیشاسقراطی است و هم آغاز آن نوع از فلسفه که هنوز با ما است، این پرسمانی شدن حقیقت دو جنبه دارد، دو وجه عمده. همت یک جنبه‌اش معطوف به

Scanned with CamScanner

این است که اطمینان حاصل کند که فرآیند استدلال برای تعیین این‌که آیا بیانی حقیقت است، یا نه، درست است (یا به توانایی ما به دسترسی به حقیقت می‌پردازد). و جنبه‌ی دیگر به این پرسش می‌پردازد: برای فرد و جامعه چه اهمیّتی دارد که حقیقت گفته شود، که حقیقت شناخته شود، و کسانی باشند که حقیقت را می‌گویند، و نیز بدانیم که چگونه آن‌ها را بشناسیم؟ با آن جنبه که کارش تعیین آن است که اطمینان پیدا کنیم که بیانی حقیقت دارد ما ریشه‌های آن سنّت بزرگ را در فلسفه‌ی غرب داریم که من دوست دارم آن را "کاوش‌شناسی حقیقت" (analytics of truth) بخوانم. و جنبه‌ی دیگر که مراقب پرسش اهمیّت گفتن حقیقت است، این‌که بدانیم چه کسی حق گفتن حقیقت را دارد، و بدانیم که چرا باید حقیقت را گفت، ما می‌رسیم به ریشه‌های آن‌چه می‌توانیم آن را سنّت "انتقادی" در غرب بخوانیم. و در این‌جا شما می‌توانید یکی از هدف‌های من در این سمینار را ببینید، یعنی پرداخت یک تبارشناسی نگرش انتقادی در فلسفه‌ی غرب. این چیزی بود که مقصود کلّی این سمینار را تشکیل می‌داد.

از دیدگاه روش‌شناختی، دوست دارم که مضمون زیر را برجسته کنم. همان‌طور که ممکن است متوجّه شده باشید، من بارها از واژه‌ی پرسمانی شدن (problematization) در این سمینار استفاده کردم بی آن‌که تعریفی از معنای آن به دست دهم. به صورت فشرده برایتان گفتم که آن‌چه من در اغلب کارهایم قصد مطالعه‌ی آن را دارم نه رفتار مردم گذشته است (که چیزی است متعلّق به رشته‌ی تاریخ اجتماعی)، و نه عقاید آنان در ارزش‌های نمودگار ایشان. آن‌چه من از همان

Scanned with CamScanner

ابتدا سعی کرده‌ام انجام دهم تجزیه و تحلیل فرآیند پرسمانی شدن بود - که بدین معنا است: چگونه و چرا برخی چیزها (رفتار، پدیده‌ها، فرآیندها) تبدیل به **پرسش** می شوند.[۱۴۲] چرا، برای مثال، برخی از اشکال رفتار به عنوان "جنون" شناسایی و طبقه‌بندی شدند، در حالی که رفتار مشابه دیگر کاملاً در یک زمان معین تاریخی نادیده گرفته شده‌اند؛ عین همین برای جنایت و انحراف، و عین همین برای مسئله‌ی پرسمانی شدن جنسانیّت (sexuality).

بعضی‌ها این نوع تحلیل را نوعی "ایده‌آلیسم تاریخی" لقب داده‌اند، ولی من فکر می‌کنم که این نوع تحلیل کاملاً با آن متفاوت است. زیرا وقتی می‌گویم که دارم "پرسمانی شدن" جنون، جنایت، یا جنسانیّت را مطالعه می‌کنم، این شیوه‌ای نیست برای نفی واقعیّت این پدیده‌ها. برعکس، من کوشیده‌ام نشان دهم که دقیقاً موجودی واقعی در جهان آماج تنظیمات اجتماعی در آن زمان خاص واقع شده است. پرسشی که من مطرح می‌کنم این است: چگونه و چرا چیزهای بسیار متفاوتی در جهان کنار هم گذاشته شدند، و به عنوان، مثلاً، "بیماری روانی" مورد تشخیص، تحلیل و درمان قرار گرفتند؟ عناصری که برای یک "پرسمانی شدن" معیّن مناسب هستند کدامند؟ و حتا اگر نگوئیم که چیزی که به عنوان "شیزوفرنی" (schizophrenia) شناخته می‌شود منطبق است با چیزی واقعی در جهان، بازهم این هیچ ربطی به ایده‌آلیسم ندارد. برای این‌که به نظر من نسبتی میان چیزی که پرسمانی شده، با فرآیند پرسمانی شدن وجود دارد. پرسمانی شدن "پاسخی" است به یک وضعیّت مشخص که واقعی است.

Scanned with CamScanner

ونیـــز تعبیری خطا وجود دارد که مطابق آن تحلیل من از یک پرســمانی شــدن معین فاقد هرگونه زمینه‌ی تاریخی اســت، انــگار که فرایندی اســت خودبه‌خودی که از هیچ جای خاصی نمی‌آید. ولی در واقع، من کوشــیده‌ام نشان دهم، برای نمونه، که پرسمانی شدن جدید بیماری یا مرض بدنی در پایان سده‌ی هیجدهــم میلادی به صورت بســیار مســتقیمی مرتبط بود با تغییــر در معالجه‌های گوناگون، و یا شــکل‌گیری واکنش‌های نوی اجتماعی به بیماری، و یا چالشــی که از برخی از معالجات برمی‌خاســت، و از ایــن قبیــل. امّا فکر می‌کنم کــه ما باید به وضوح بفهمیم که یک پرســمانی شــدن معین معلول یا پیامد یک زمینه یا شرایط تاریخی نیست، بلکه پاسخی است که گروه مشــخصی از افراد [به این شرایط] داده‌اند (اگرچه شما ممکن است به این پاسخ در یک رشته از متون برخورد کنید، در یک مقطع پاسخ آن‌چنان عمومیّت پیدا می‌کند که به نظر بی‌مؤلف می‌رسد).

بــرای نمونــه، در مــورد این‌که چرا *پارِســیا* در یــک لحظه‌ی معیّن پرسمانی شــد، می‌توانیم بگوئیم این‌ها پاسخ‌هایی بودند سقراطی-افلاطونی به یک رشته پرسش‌ها: چگونه می‌توانیم یک *پارِسیاستِس* را شناسایی کنیم؟ اهمیّت داشتن یک *پارِسیاستِس* برای شــهر چیست؟ آموزش لازم برای یک *پارِسیاستِس* خوب چیســت؟-- پاسخ‌هایی که سقراط و افلاطون به این پرسش‌ها دادند. این‌ها پاسخ‌های جمعی نیستند که از گونه‌ای ناخودآگاه جمعی بیرون آمده باشــند. و این واقعیت که یک پاسخ نه یک تصور (representation) اســت و نه یک معلول یک شــرایط، بدان معنا نیســت که پاسخی است به هیچ، که یک رویای ناب است، و یا یک "ضد آفرینش" (anti-creation). پرسمانی شدن

همیشه نوعی آفرینش است؛ امّا آفرینش به این مفهوم که تنها با داشتن یک شرایطی نمی‌توانید استنتاج کنید که چگونه پرسمانی شدنی صورت خواهد گرفت. با توجه به یک پرسمان مشخص، شما می‌توانید بفهمید که این نوع پاسخ جوابی است به وجهی مشخص و معین از جهان. درفرآیند پرسمانی شدن رابطه‌ای وجود دارد میان اندیشه و واقعیت. و به همین دلیل است که من فکر می‌کنم می‌شود تحلیلی به دست داد از یک پرسمانی شدن مشخص به عنوان تاریخ یک پاسخ - پاسخ اصیل، مشخص، و یکتای اندیشه - به شرایطی مشخص. و این نوع مشخص از رابطه میان حقیقت و واقعیّت است که من کوشیدم در پرسمانی شدن‌های گوناگون *پارِسیا* بررسی کنم.

Telegram @eat_book

Scanned with CamScanner