



<https://mph.ui.ac.ir>

Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 17, Issue 1, No. 39, Spring and summer 2025

(Research Paper)

The Meaning and Possibility of Progressive Wisdom in Greater Hippias

Saeed Taghvae Abrishamy 

Ph.D. student, Department of philosophy, Faculty of Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran
saeed.abrishamy@ut.ac.ir

Said Binayemotlagh 

Associate professor of philosophy, Faculty of Humanities, University of Esfahan, Esfahan, Iran
said_binayemotlagh@yahoo.fr

Abstract

To establish the foundation of political philosophy, Socrates had to define his position in relation to the Sophists, as proponents of the union between politics and wisdom, and to the pre-Socratic philosophers who withdrew from politics. Plato reports this dual encounter with Socrates in several dialogues, among which the Greater Hippias holds a special place because of its theme and explicit examination of this issue. This paper seeks to reinterpret this dialogue through the method of Close Reading, demonstrating how Socrates, by posing the question of the nature of beauty to Hippias and pursuing a dialectical examination of his responses and arguments, advances this dual engagement. This approach goes beyond merely analyzing the logical content of the arguments; it also considers the dramatic details of the dialogue, insofar as they contribute uniquely to the significance of the arguments. Efforts were made to extract implicit reasoning woven into the dialogue, as intended by the author. In doing so, it becomes evident that Socrates, while refuting the Sophists' claim to progressive wisdom, does not reject the notion of progressive wisdom altogether. At the same time, Socrates demonstrates through these principles that the practical union of wisdom and politics, intrinsically tied to a definitive answer to the question of the nature of beauty, is impossible, contrary to the Sophists' presumption.

Keywords: Political Philosophy, Greater Hippias, Sophists, PreSocratic Wisdom.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2026.146821.1667](https://doi.org/10.22108/mph.2026.146821.1667)



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱۴۰۴ ص

تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۷/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۸

(مقاله پژوهشی)

معنا و امکان حکمت «مترقی» در هیپاس بزرگ

سعید تقوایی ابریشمی ، دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

saeed.abrishamy@ut.ac.ir

سعید بینای مطلق ، دانشیار فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

said_binayemotlagh@yahoo.fr

چکیده

سقراط برای تأسیس فلسفه سیاسی باید نسبت خود را با سوفسطاییان، به عنوان منادیان جمع سیاست و حکمت، و نیز با فیلسوفان پیشاسقراطی که از سیاست کناره می‌گرفتند، مشخص کند. افلاطون چندوچون این مواجهه دوگانه سقراط را در محاورات متعدد گزارش کرده است که در این میان، دیالوگ هیپاس بزرگ به سبب درون‌مایه و صراحتش در طرح این مسأله، جایگاهی ویژه دارد. در این مقاله، کوشش شده است از رهگذر روش خوانش/از نزدیک، دیالوگ یادشده بازخوانی شود تا معلوم آید سقراط چگونه با طرح پرسش چستی زیبایی از هیپاس و پی‌گیری دیالکتیکی پاسخ‌ها و استدلال‌های او، مواجهه دوگانه یادشده را پیش می‌برد. در این روش، فقط به بررسی مفاد برهانی استدلال‌ها بسنده نمی‌شود، بلکه جزئیات دراماتیک دیالوگ نیز، از آن نظر که مساهمتی ویژه بر دلالت استدلال‌ها دارند، مطمح نظر قرار می‌گیرد و کوشش می‌شود دلالت بین‌السطور استدلال‌ها، چنانکه مصنف مدنظر داشته است، استخراج شود. به این ترتیب، روشن خواهد شد که سقراط افزون بر ابطال دعوی سوفسطاییان مبنی بر حکمت مترقی، مطلق ادعای حکمت مترقی را ابطال نمی‌کند، بلکه فلسفه سیاسی خود را مدافع این عنوان می‌داند. بنابراین، دفاع دیالکتیکی او از حکمت قدما در برابر سوفسطاییان متضمن فراروی از آنها نیز هست. در عین حال، با همین مبنا نشان می‌دهد جمع حکمت و سیاست در عمل که ملازم با پاسخ قطعی به پرسش از چستی زیبایی است، چنانکه سوفسطایی می‌پندارد، ناممکن است.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، هیپاس بزرگ، سوفسطاییان، حکمت پیشاسقراطی.

۱- مقدمه

هیپاس بزرگ با بحثی درباره حکمت «مترقی»

* نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2026.146821.1667](https://doi.org/10.22108/mp.2026.146821.1667)

می‌کند و در نتیجه، می‌تواند از آن در برابر حملات سوفسطایی دفاع کند. در ادامه، خواهیم کوشید تا با بازخوانی بین‌السطور استدلال‌ها و جزئیات دراماتیک این دیالوگ به روش خوانش از نزدیک^۴، پرتویی بر کشاکش فلسفه سقراطی و صناعت سوفسطایی بر سر مضمون ترقی بیفکنم.

۲- حکمت مترقی؟

دیالوگ با خطاب سقراط به «هیپاس حکیم و زیبا» آغاز می‌شود. این عبارت، چنانکه بندرتی یادآور می‌شود، «چونان نسخه مدرن [و بنابراین مترقی] برای تعبیر سنتی جنتلمن^۵، یعنی زیبا و نیک می‌نماید» (Benardete, 1984, pp. xxi). سقراط هیپاس را نه *καλός καὶ ἀγαθός*، بل *καλός τε καὶ σοφός* می‌خواند که مدتی دراز چشم‌انتظار دیدار با او بوده است. از شیوه خطاب سقراط می‌توان انگیزه او برای چنین دیداری را حدس زد: هیپاس در چشم او نماینده سوفسطاییانی است که نظام ارزش‌های قدمایی را تغییر می‌دهند و به جای فرد آرمانی آن نظام، *کالوس‌کاگائوس*، خودشان را چونان الگوی تربیتی جوانان مطرح می‌کنند. سقراط علاقه‌ای مشترک با ایشان دارد، چه، خودش در مقام مؤسس فلسفه سیاسی، درصدد ارائه الگویی نوآیند برای تربیت جوانان، به ویژه افراد بالقوه فیلسوف است (ر.ک: Bruell, 1999, pp. 75-76). با این

سوفسطاییان آغاز می‌شود، سپس با بررسی چستی امر زیبا ادامه می‌یابد و در نهایت، بدون رسیدن به تعریف محصلی از زیبایی به پایان می‌رسد. هیپاس، سوفسطایی مدعی حکمت مترقی، از پس تعریف زیبایی، به عنوان «پاره‌ای خرد از دانش»^۶ اش بر نمی‌آید و این در حالی است که سقراط از پی این گفت‌وگو، به حقیقت زبان‌زد قدمایی، «زیبایان دشوارند»^۱، پی می‌برد.^۲ به این ترتیب، سقراط دعوی ترقی سوفسطایی را نه از رهگذر بررسی مفاد نظری آرای ایشان، بل به میانجی بحثی در موضوعی غیرحکمی ابطال می‌کند^۳؛ در حالی که قدامت تصریح بر دشواری و دشواریابی چیزهای زیبا داشتند، هیپاس سوفسطایی مدعی است نه فقط به آسانی به آنها دست می‌یازد (282d6)، بلکه خود حکمتش از حکمت آنها زیباتر و بنابراین مترقی‌تر است. در برابر، سقراط با خدشه بر تعاریف مختار و مقبول او از زیبایی، ترقی حکمت هیپاس را با مبانی خود او رد می‌کند و در نتیجه، نشان می‌دهد درک هیپاس از حکمت نه فقط مترقی‌تر از درک قدامت نیست، بلکه از حکمت ایشان فروتر است. وانگهی، اگر معیار ترقی حکمت، نه زیبایی، بل دانش به آن باشد، هنوز می‌توان صورتی از ترقی حکمت را در این گفت‌وگو نشان داد: حکمت سقراط افزون بر وقوف قدمایی به دشواری امر زیبا، توضیحی لمی نیز برای صورت‌بندی نظری این دشواری در بر دارد که از مفاد حکمت قدمایی فراروی

^۱ χαλεπὰ τὰ καλά

^۲ بندرتی تصریح سقراط در پایان دیالوگ بر «حقیقت» زبان‌زد یادشده، «در مقام پاره‌ای از حکمت قدمایی»، را دال بر انکار «هرگونه ترقی در حکمت، دست‌کم در باب دانش به امر زیبا» می‌داند. (ر.ک:

(Benardete, 1984, pp. xxi)

^۳ سقراط در دیالوگ پروتاگوراس نیز بحث خود با این سوفسطایی بزرگ را در ضابطه حکمت نظری پی نمی‌گیرد، حال آنکه در *ثیائیتوس* (162D-183C)، نقد حکمی‌اش بر ضابطه انسان‌سنجیداری (homo mensura) او را، آن هم پس از مرگ و در گفت‌وگویی خیالی با شبجش، مطرح می‌کند. مقایسه کنید با فقره (286c3-e3) از هیپاس بزرگ.

^۴ Close Reading

گفتنی است، این شیوه خوانش دیالوگ‌های افلاطون، اگرچه در عصر کنونی نخست از جانب لئو اشتراوس و شاگردان او به کار بسته شد،

سابقه آن، چنانکه خود اشتراوس تصریح دارد، به خوانش فارابی از دیالوگ‌های افلاطون بازمی‌گردد. در این مقاله، شرح خود را در گفت‌وگو با شرح چند تن از دانش‌آموختگان این مکتب تقریر می‌کنم. gentleman^۵

^۶ با نظریه تاریخ دراماتیک این دیالوگ (۴۲۰ پ.م)، و با فرض اینکه سقراط، نوبت پیشین، در مجلسی با هیپاس دیدار داشته که در دیالوگ پروتاگوراس شرح آن رفته است، این غیبت باید حدود ۱۲ سال بوده باشد (ر.ک: Sweet, 1987, p. 307, n. 1). سوئیت، هم‌رأی با دیگر شارحان همچون تایلر و گاتری، زمان دراماتیک وقوع این دیالوگ را به زمانی بازمی‌گرداند که آن به سبب معاهده نیکياس در صلح با اسپارت به سر می‌برده است (ر.ک: Sweet, 1987, p. 340 مق با Guthrie, 1986, v. 4, p. 177).

عملی^۱ در تدبیر توأمان امر خصوصی و امر عمومی بودند» (281c9-d2). برای هیپاس هیچ مانعی از جانب خود حکمت برای جمع میان خیر خصوصی و خیر عمومی در کار نیست و اگر حکمای قدیم چنین نمی‌کردند ناشی از ناتوانی ایشان بوده است.

این پاسخ هیپاس، نه با تصدیق مستقیم، بل با سوگند سقراط به زئوس مواجه می‌شود. سقراط می‌داند هیپاس قادر به توغل در موضوع‌هایی کلی و پیچیده مانند تفاوت قدیم و جدید در حکمت، یا نسبت خیر عمومی و خیر خصوصی نیست (ر.ک: Blitz, 2010, p. 144). پس پاسخش را چنین تبیین می‌کند: در درجه نخست، مسأله را از سطح حکمت به سطح صنعت منتقل می‌کند تا عنصر ورزیدگی عملی مدنظر هیپاس را در آن لحاظ کرده باشد، و در درجه دوم، تفاوت «صناعت سوفسطایی» با حکمت قدما را در «ترقی»^۲ ایشان نسبت به آنها تعریف می‌کند، «همچنانکه دیگر صناعات ترقی کرده‌اند و در قیاس با صنعت پیشه‌گان امروزی همانا [صناعت‌گران] قدیم تُنک‌مایه‌اند». هیپاس اگرچه پاسخ سقراط را تصدیق می‌کند، هنوز منظور او را به درستی دریافته است، پس سقراط این قیاس را قدری صریح‌تر می‌کند: «پس اگر بیاس»، به عنوان حکیم قدمایی، «اکنون دوباره زنده شود، در قیاس با تو مضحک خواهد بود». سقراط این را از گفته تندیس‌گران امروزی درباره دایداalos نتیجه می‌گیرد، زیرا ایشان نیز می‌گویند اگر او «امروز زاده شده بود و کارهایی را می‌ساخت که از قبل آنها نامور شد، مضحک می‌بود» (281d3-282a3). در واقع، این هیپاس است که با توضیحی که درباره چگونگی تدبیر توأمان امر خصوصی و امر عمومی داد، نادانسته حکمت را به صنعت فروکاسته و کار سوفسطاییان را چونان صنعتی مترقی تصویر کرده بود؛ به نحوی که گذشته‌گان را مضحک و عقب‌مانده بنمایاند. هیپاس، در حالی که با تبیین سقراط به دلالت

همه، او در مقام فیلسوف، لاجرم مخالف محتوای آموزه‌هایی است که ایشان ارائه می‌کنند، زیرا آنها هم به جوانان و شهر آسیب می‌رسانند و هم باب پژوهش در حکمت نظری را فرومی‌بنند. بنابراین، انگیزه گفت‌وگوی او با هیپاس، هم ایجابی است، چنانکه در انتها اذعان می‌کند از دیالوگ با هیپاس طرفی بسته، و هم سلبی، چنانکه به تعبیر بلیتز، هیپاس را «به عنوان رقیب [خود در تربیت] شاگردان خنثی کرده، و مخاطرات سیاسی را که ناشی از خامی اوست، مهار [می‌کند]» (Blitz, 2010, p. 144).

هیپاس می‌گوید به سبب مأموریت‌های دیپلماتیکی که از سوی شهر خود، به عنوان سفیر، به آنها اعزام می‌شده، فراغت کافی برای حضور در آتن را نداشته است (281a1-b5). پاسخ او حاکی از علت اصلی غیبت او در آتن نیست، زیرا فعالیت‌های دیپلماتیک او خود معلول علت دیگری است که سقراط به آن اشاره می‌کند: «حکمت» هیپاس. سقراط «حکمت» هیپاسی را حکمتی نوآین می‌نامد که برخلاف قدما، به او مجال مداخله در امور سیاسی، و به بیان دیگر، تدبیر توأمان عرصه خصوصی و عرصه عمومی را می‌دهد. حکمای قدیم، «جملگی یا اغلبشان گویی از فعالیت سیاسی پا پس می‌کشیدند» و حکمت خود را فقط در عرصه خصوصی خود پی می‌گرفتند و امور سیاسی را مزاحم آن می‌پنداشتند، اما حکمت هیپاسی، هم فعالیت‌های آموزشی او در عرصه خصوصی را پوشش می‌دهد، و هم در عرصه عمومی، «برای شهر منشأ خیر» می‌شود. برخلاف اشاره ضمنی سقراط به مسئله حکمت، هیپاس علت این اختلاف رویکرد را، نه به تفاوت ماهوی حکمت خود و قدما، بل به تفاوت حکیم جدید و حکیم قدیم بازمی‌گرداند: «ای سقراط! سبب را چه چیزی جز این توان انگاشت که آنها فاقد قدرت و ناتوان از رسیدن به حکمت

² ἐπιδεδοκέναι

¹ οὐχ ἱκανοὶ ἐξικνεῖσθαι φρονήσει

(در این مقاله از معادل مرسوم حکمت عملی برای فرونیسیس استفاده شده است، با این تذکر که این اصطلاح در اینجا دلالت رایج در سنت ارسطویی، در معنای تقابل با حکمت نظری را ندارد.)

گزنده سخن خود پی برده است، می‌کوشد نشان دهد تا آن پایه گستاخ نیست که عادت به چنین بیانات تندی درباره قداما داشته باشد و بلکه ایشان را همواره می‌ستاید؛ هرچند این کار را نه از سر باور به ارجمندی حکمت ایشان، بل به «پروای رشک زندگان و هراس از خشم مردگان» انجام می‌دهد. هیپاس حکمت را در افق صنعت می‌فهمد، اما چنانکه سقراط در واکنش به این استدلال می‌گوید، دارای «اندیشه و گفتاری زیبا» است که او را از گفتار و اندیشه زمخت صنعت‌پیشه‌گان متمایز می‌کند. اما آیا قیاسی که سقراط از قول تندیس‌گران اقامه کرد، متضمن هتک حرمت پیشینیان تواند بود؟ دایدالوس در صورتی مضحک است که الف) امروز دوباره زاده شود، ب) همان کارها را بسازد. از آنجا که الف محقق نیست، تندیس‌گران به‌راستی او را مضحک نخواندند. افزون بر این، مقدمه ب نیز به‌هیچ‌رو بدیهی نیست: بسا که دایدالوس اگر دوباره زنده می‌شد، دیگر همان کارها را نمی‌ساخت، چه، ابزارهایی که برای تندیس‌گری در اختیار داشت به‌مراتب پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از ابزار خودش در گذشته می‌بودند. بردتی این نکته را در قالب استفهامی مطرح می‌کند: «آیا دایدالوس می‌توانست دانشی هم‌پایه با فیدياس» به عنوان تندیس‌گر مرقی، «در باب امر زیبا داشته باشد، در حالی که از حیث ابزارهای محقق‌ساختن دست پایین‌تر داشته باشد؟» (Benardete, 1984, p. xxii).

هیپاس از آنجا که متوجه تفاوت حکمت با صنعت - در اینجا، تمایز دانش به امر زیبا از صنعت تندیس‌گری - نیست، گمان می‌کند بیان سقراط درباره بیاس، و نیز پرهیز قداما از مداخله در سیاست، متضمن خوارداشت آنهاست. عقب‌ماندگی قداما از سوفسطاییان از نظر صنعت است، و سوفسطایی به سبب صنعت، به ویژه صنعت سخن‌وری، می‌تواند در عرصه سیاست مداخله کند. اما آیا این مداخله سخن‌ورانه در سیاست حکیمانه نیز تواند بود؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید معنای «ترقی صنعتی» سوفسطاییان را بدانیم. سقراط با بیان گواهایی از گرگیاس، پرودیکوس و پروتاگوراس این نکته را روشن می‌کند: در حالی که «هیچ یک از مردان گذشته حتی به خاطرشان خطور نمی‌کرد پول‌اندوختن به عنوان دست‌مزد ارجی داشته باشد یا آنکه حکمت خود را فرایش هرگونه انسانی عرضه بدارند»، سوفسطاییان چنان می‌پندارند و چنین می‌کنند. به این ترتیب، ایشان «از قبل حکمت پولی اندوخته‌اند که بیش از مقداری است که دیگر صنعت‌گران از هرگونه صنعتی به دست می‌آورند» (282c7-d5).

واسطه‌العقد حکمت و صنعت برای سوفسطایی پول است، و بنابراین، ارج بیشتر حکمت نسبت به دیگر صناعات برای آنها در مبالغ هنگفت پولی است که از راه حکمت کسب می‌کنند. ایشان جمع میان خیر خصوصی و خیر عمومی را نیز با همین واسطه به انجام می‌رسانند. سخنان عمومی^۱ آنها باعث کسب آوازه نیک برایشان می‌شود و به سبب این آوازه جوانان را به عنوان مشتری‌هایی برای عرضه حکمت خود در عرصه خصوصی جلب می‌کنند؛ بنابراین، میزان ثروتی که از راه خصوصی اندوخته‌اند بازتاب حسن شهرت و توفیق عمومی آنها تواند بود. هیپاس ضمن صحنه‌نهادن بر تفسیر سقراط، بر وجهی دیگر از تلقی سوفسطی خود از ترقی پرتو می‌افکند: «اما سقراط تو هیچ خبری از چیزهای زیبا در این باره نداری. زیرا اگر بدانی چه میزان پول کسب کرده‌ام، سرشار از شگفتی می‌شوی». پول، و مشخصاً پول هنگفت، نه فقط واسطه‌العقد امر عمومی و امر خصوصی برای سوفسطایی است، بلکه چونان «چیز زیبا» و «شگفت‌انگیز» در نزد ایشان است؛^۲ در نتیجه، ترقی صنعتی سوفسطایی، در دید ایشان، همچنین زیباشدن حکمت است. اکنون می‌توان دریافت چرا سقراط هیپاس مرقی را هیپاس «حکیم و زیبا» می‌خواند. در برابر، هیپاس سقراط

سوفسطاییان به چه معنا می‌توانند تکرر پندارها را به استیلای واحدی بازگردانند که در هر شهری واجد ارزش است، یعنی زر» (Sweet, 1987, p. 343).

^۱ ἐπίδειξις

^۲ چنانکه سوئیت تصریح می‌کند، «پول برهان زیبایی توانایی ایشان [در تبدیل امر عمومی به امر خصوصی] است، و نشان می‌دهد

را درست نمی‌شناسد. هنگامی که او شرحی از مبالغی هنگفت می‌دهد که از راه فعالیت سوفسطی خود، و بیش از دیگر سوفسطاییان نامور، اندوخته است، اشاره می‌کند در هنگام بازگشت به خانه، آنها را به پدرش می‌بخشد تا او و دیگر هم‌شهریانش از این درآمد فراوان «سرشار از شگفتی» شوند. او سقراط را به قیاس از پدر و دیگر هم‌شهریانش گرفته است و گمان می‌کند همانند ایشان شگفت‌زده می‌شود. در حالی که هیپاس خود را با دیگر سوفسطاییان و توفیقات ایشان مقایسه می‌کند، سقراط هنوز او را با حکمای قدیم و مشخصاً مورد آناکساگوراس می‌سنجد: اگرچه ثروتی عظیم به او رسیده بود، او از آن صرف‌نظر کرد و تمام آن را از کف داد (7-283a1). ثروت^۲ برهانی زیبا بر دانایی سوفسطاییان امروز و نادانی پیشینیان است. آیا سقراط که روزگاری جوینده حکمت از آناکساگوراس بوده است (ر.ک: [فایدون 97b-99c](#)) از چنین برهان «زیبایی»، مانند پدر و هم‌شهریان هیپاس، «سرشار از شگفتی» می‌شود؟ تعبیر سقراط درباره این «برهان زیبا» تکلیف را روشن می‌کند: «بر عوام چنین می‌نماید مرد حکیم باید به ویژه برای خودش حکیم باشد. و نشان آن، بی‌گمان، هر آن کسی است که بیشترین پول را کسب کرده است». این برهان زیبا، فقط بر عوام کارگر تواند بود، و نه شخص سقراط. او در پی برهان حکیمانه، و نه زیبا، است.

باری، سقراط شگفت‌زده می‌شود، اما نه از درآمد فراوان او، بل از فقدان چنان درآمدی در موردی خاص: اگرچه بیشترین فعالیت سیاسی هیپاس در اسپارت بوده، ولی او هیچ درآمدی از آنجا کسب نکرده است ([283b5](#)).

¹ πολλοῖς

^۲ چنانکه بروئل یادآور می‌شود، توضیحاتی که هیپاس برای چرایی شکست خود در اسپارت می‌آورد، باعث می‌شود او «مبنایی» را از کف بدهد که حسب آن، کار سوفسطاییان به عنوان حکمای جدید - «اشتیاقتشان در عرضه حکمت خود فراییش هرگونه انسان» - «حکیمانه» انگاشته می‌شود (Bruell, 1999, p. 78). بردتی نیز، با نظر به همین نکته، تأکید می‌کند سقراط، در مقام «کاشف فلسفه سیاسی»، «از سیاست اجتناب می‌ورزید» (Benardete, 1984, p. xxii).

c2). مورد اسپارت نمونه نقضی بر تلقی هیپاس از حکمت مترقی است، چه، اگر ترقی دال بر قرین‌شدن حکمت با سیاست از طریق کسب درآمد باشد، اسپارت مانعی بر سر راه حکمت مترقی هیپاس است. شگفتی سقراط از شکست حکمت مترقی هیپاس در اسپارت، از سویی دال بر علاقه مشترک او با حکمت قدماست^۳، اما از سوی دیگر، پرده از علاقه مشترکش با هیپاس برمی‌دارد، زیرا علت شکست هیپاس، چنانکه سقراط او را وامی‌دارد اعتراف کند، پدران پسران اسپارتی هستند که او قادر به اقناع ایشان نیست تا تربیت پسرانشان را به او بسپارند^۳ ([283e8](#)). این موضوع از آن نظر برای سقراط شگفت‌انگیز است که پدران اسپارتی به حکم قوانین و سنت خود چنین می‌کنند، حال آنکه به تقریر سقراط، درست باید بر اساس سرشت قانون، که همانا ارج‌نهادن بر فضیلت است، ایشان هیپاس را به عنوان مربی پسران خود استخدام کنند و به او دستمزد فراوان بدهند، چه، اسپارت هم قوانین خوبی دارد، و هم هیپاس می‌داند چگونه بهتر از پدران پسران را آراسته به فضایل گرداند. پیداست که سخن سقراط درباره هیپاس آبرونیک است، زیرا او نتیجه استدلال خود را به قیاسی معنادار مقید می‌کند: همان‌طور که اگر کسی در ثنالیاه مهتری اسب را به زیباترین شکل بداند ارج ویژه و بیشترین درآمد را کسب خواهد کرد، هیپاس نیز باید در اسپارت به مقامی مشابه می‌رسید ([284a6-b4](#)). فقط اگر مهتری اسب، و پرورش حیوانات به طور کلی، حکمی مشابه با تربیت انسان داشته باشد، پس هیپاس نیز باید چشم‌انتظار درآمدی سرشار از این کار باشد. گذشته از این، مابقی دیالوگ نیز روشن خواهد کرد که هیپاس

^۳ این همان موضوعی است که در جمهوری باعث اخراج افراد بالای ده سال از زیباشهر شده بود. کُلمو، ضمن اشاره به نقش توأمان تربیتی و فرمان‌روایانه فیلسوف‌شاه در جمهوری، این وجه مشترک سقراط و هیپاس را چنین توضیح می‌دهد: «مبنای مشترک میان سقراط و هیپاس همانا توافق ایشان است بر این دیدگاه رادیکال که پدران طبیعی و آموزگاران دادگر تنها از روی بخت با هم قرین می‌شوند» (Colmo, 2015, p. 120).

صلاحیت لازم برای تربیت جوانان را ندارد. با این همه، استدلال سقراط یکسره تهی از حقیقت نیست: اگر مصداق مربی، نه هیپاسِ سوفسطاییِ مزدور، بل سقراط فیلسوف سیاسی باشد که برای کار خود طلب مزد نمی‌کند، آنگاه شگفتی او بیش از مورد خاص اسپارت و هیپاس، ناظر بر تعارض بنیادین حکمت و قانون تولد بود. به این ترتیب، هنگامی که سقراط می‌گوید: «پس انجام عمل درست به‌جای ارتکاب خطا خلاف سنت نیاکانی اسپارتی‌هاست»، مصداق این عمل درست، تربیت فلسفی، و نه سوفسطی است، و محاکمه سقراط به اتهام افساد جوانان مؤیدی بر این معناست.

در برابر، هیپاس نه فقط متوجه تعارض حکمت و قانون نیست، بلکه می‌کوشد نشان دهد مشکل به قانونی جزئی بازمی‌گردد که اجازه استخدام مربیان بیگانه را برای فرزندان به اسپارتی‌ها نمی‌دهد؛ چنانکه گویی اگر این قانون خاص در کار نبود، مانع بر سر راه حکمت متریقی او برطرف می‌شد (9-284c8). به دیگر سخن، هیپاس تصور می‌کند شیوه تربیتی او به‌خودی‌خود خلاف سنت نیاکانی اسپارتی نیست و او از طریق حکمت متریقی خود به شیوه‌ای تربیتی دست‌یازیده است که می‌تواند ضمن رعایت ضوابط سنت اسپارتی، فرزندان ایشان را از خودشان بهتر تربیت کند. به تعبیر بلیتز، «او به تمایز میان فضایل اسپارتی و فضایی که خودش به‌زیبایی تعلیم می‌دهد پی نبرده است» (Blitz, 2010, p. 146). هرچه هیپاس بیشتر به امر جزئی توجه می‌کند، در برابر سقراط بیشتر بر امر کلی متمرکز می‌شود: قانون باید امری سودمند به حال شهر باشد، پس چگونه چنین قانونی در اسپارت وجود دارد که به شهر زیان می‌رساند؟ هیپاس در پاسخ، ضمن پذیرفتن این ضابطه کلی سقراط، به قوانینی اشاره می‌کند که «گاه بد وضع می‌شوند» و به همین سبب، می‌توانند به شهر زیان برسانند؛ چنین قوانینی، نه در «معنای دقیق»^۱، بل به دلالت «متعارف» قانون هستند. این قوانین متعارف، اما غیردقیق، حاصل قانون‌گذاری «عوام»

هستند؛ یعنی کسانی که «حقیقت را نمی‌دانند». معنای دیگر سخن هیپاس آن است که جملگی قوانین موجود - از آن نظر که عوام آنها را قانون می‌انگارند - در واقع، به تعبیر بروئل، «ناقانون» هستند (Bruell, 1999, p. 76). سقراط، وقتی اسپارتی‌ها را به سبب نسپردن فرزندان و نپرداختن زر و سیم به هیپاس، «قانون‌شکن»، آن هم درباره «مهم‌ترین امور»، می‌خواند، به همین معنا اشاره می‌کند؛ اما این نتیجه با آوازه ایشان به عنوان «قانون‌مدارترین» مردمان یونان ناسازگار است. هیپاس بی‌هیچ دشواری این گزاره را می‌پذیرد، چه، استدلال سقراط را «به سود» خودش می‌یابد و «دلیلی برای مخالفت با آن» نمی‌بیند. او استدلال‌ها را، برخلاف سقراط، به مقیاس منفعت شخصی، و نه حقیقت، پی می‌گیرد. در واقع، اسپارتی‌ها نه از روی قانون‌شکنی، بل درست به سبب قانون‌مداری است که با حکمت مقابله می‌کنند. حکمت اقتدار قوانین موجود را، با ناقانون دانستن آن، مضمحل می‌کند و با آشکارکردن نقصان در قوانین، دلیلی برای خدشه در کل آن فراهم می‌کند. پای‌بندی به قانون ایجاب می‌کند خدشه در آنها، به بهانه نقصانشان، سرکوب شود. قوانین به سبب حراست از خیر عمومی محدودیت و ضوابطی را بر شهروندان تحمیل می‌کنند و غرض اصلی آنها نه دانش به خیر - حکمت -، بل حراست خیر عمومی است (مقایسه کنید با: Blitz, 2010, p. 146). رواداری بیشتر آتن در برابر سوفسطاییان نسبت به اسپارت، بیش از آنکه نشان از نقصان قانون اسپارتی باشد، حاکی از نقصان قانون آتنی است، و به تعبیر بروئل، «اعتماد» سوفسطاییان به رواداری یادشده، خود نشان از سستی فهم ایشان از «مبانی تنش میان حکمت و قانون» است (Bruell, 1999, p. 78). هیپاس این تنش را با تفکیک میان معنای دقیق و غیردقیق قانون توضیح می‌دهد، و چنانکه بندرتی می‌گوید، او «در مقام سفیر بنا ندارد این تمایز را به مردم اسپارتا یا هیچ جای دیگر تعلیم دهد» (Benardete, 1984, p. xxii)؛ گویی که قوانین موجود فقط صورت غیردقیق حکمت یا دانش

¹ τῷ μὲν ἀκριβεῖ λόγῳ

به امر نیک باشند و به همین سبب، حکمت دقیق، مانند حکمت قدما، «ناتوان» از غلبه بر مقاومتی است که در برابر آن اعمال می‌شود. هیپاس فاقد حکمت عرضه حکمت به عوام است. او به عوض آنکه با عرضه حکیمانه حکمت، کسانی را که در میان عموم استعداد حکمی دارند حکیم کند، به تعبیر بندرتی، حکمت را «عوامانه»، و بنابراین، دچار «اُفت دقت» می‌کند (Benardete, 1984, p. xxii).

مؤیدی بر این ادعا هم‌لنا آموزه‌هایی است که او به اهالی اسپارت می‌آموزاند. هرچند اسپارتی‌ها برحسب سنت نیاکانی از پرداختن پول به مربیان بیگانه منع شدند، هیپاس قادر است سخنانی بر ایشان عرضه کند که هم مایه لذت ایشان می‌شود و هم ستایش آنها را برمی‌انگیزاند (284c7-8). او تصور می‌کند قادر به اطفای آتش تش میان امر خصوصی و امر عمومی است، چه، با سخنان خود توانسته است، حتی در اسپارت مرتجع، میان لذت، چنان امری خصوصی، و ستایش، چنان امری عمومی، سازگاری برقرار کند (Benardete, 1984, p. xxiii). سقراط، پس از آنکه با بی‌التفات هیپاس به تناقض قانون‌شکنی قانون‌مدارانه اسپارتی‌ها مواجه شد، موضوع بحث را تغییر می‌دهد و به جای قانون - که هیپاس نشان داد درکی دقیق از سرشت آن ندارد -، چیستی موضوع حکمت او را بررسی می‌کند: آموزه‌های حکمی هیپاس به اسپارتی‌ها، برخلاف آموزه‌های سقراط برای رزمی‌اران زیباشهر در جمهوری، شامل اخترشناسی، حساب، هندسه یا موسیقی نیست. تعلیماتی که اهالی اسپارت را به وجد می‌آورد، به روایت هیپاس از این قرار است: «گوش سپردن به چیزهایی درباره تبار قهرمانان و انسان‌ها و نیز بنیان‌گذاری شهرها در دوران کهن ... و همچنین، گفتار در جملگی چیزهای کهن». تفاوت این دو فهرست، چنانکه سوئیت تصریح می‌کند، «تفاوت میان دانش علمی یا دقیق با دانش سنتی یا عرفی را بازتاب می‌دهد» (Sweet, 1987, p. 344). هیپاس حکمت خود را عرفی، یا عوامانه و بی‌دقت، می‌کند، و به همین دلیل نیز سقراط با لحنی گزنده از فعالیت تعلیمی او یاد می‌کند: اسپارتی‌ها «آن‌چنان تو را

به خدمت می‌گیرند که کودکان برای داستان‌گویی لذت‌بخش پیرزنان را». حکمت سیاسی هیپاس، به عوض فیلسوف‌شاهی، او را به عجزه داستان‌سرای کودکان بدل می‌کند که فقط مایه تلذذ - و نه ستایش - آنها تواند بود. این کنایه که بر هیپاس گران آمده است، او را بر آن می‌دارد تا از مردانگی حکمت خود دفاع کند و به این ترتیب، پای امر زیبا به نحو موضوعی به دیالوگ گشوده می‌شود: خطابه تعلیمی اخیر او در اسپارت، «سخنانی زیبا ساخته‌شده» درباره «کردارهای زیبا» است که «مردان جوان» باید آن را پی بگیرند تا «بلندآوازه» شوند. این خطابه در سیاق نبرد تروا و از زبان نستور خردمند خطاب به «نئوتولموس، پور آخیلئوس» تصنیف شده است و نه فقط در اسپارت، بل در آتن نیز هواخواه دارد. هیپاس بار دیگر نشان می‌دهد لم حکمت مترقی‌اش چیزی جز امر زیبا نیست (287a1-2). او با خطابه‌ای زیبا درباره امور زیبا یا شریف است که می‌تواند بر تفاوت قوانین آتن و اسپارت فائق آید، میان خیر خصوصی و خیر عمومی جمع کند و حکمت را با سیاست پیوند بزند. علت علاقه سقراط برای گفت‌وگوی با او، آموختن امر زیبا از هیپاس است (286d5-8).

با این همه، سقراط بیش از آنکه مایل به شنیدن خطابه هیپاس و آموختن کردارهای زیبا یا شریف از او باشد، می‌خواهد چیستی امر زیبا یا دانش به آن را از او فرابگیرد، چه، تجربه «سرگشتگی»‌ای را فرایاد آورده است که هنگام «نکوهیدن چیزهای زشت» و «ستودن چیزهای زیبا» به آن دچار شده بود. این تجربه مانع از آن می‌شود که بتواند در صورت استماع خطابه زیبای هیپاس درباره کردارهای زیبا، آن را بستاند. علت فاعلی این تجربه، اما شخصی است که «بس گستاخانه» او را به باد استنطاق گرفته بود: «از کجا می‌دانی چه دسته از چیزها زیبا و زشت‌اند؟ ایدون تو را رسد بگویی زیبا چیست؟» و علت قابلی این تجربه نیز، «تُنک‌مایگی» سقراط است که او را از پاسخ به این پرسش بازداشت. سقراط از این سرگشتگی خشمگین می‌شود و خود را سرزنش می‌کند. بنابراین، سقراط که تا

کنون بارها «هیپاس زیبا» و «برهان زیبای ترقی حکمت» او را ستوده بود، با نقل این تجربه سرگشتگی به ما نشان می‌دهد تا چه پایه در حال آبرونی ورزیدن بوده است. هیپاس اکنون برای اثبات حکمت مترقی خود، باید به چیزی بیش از «برهان زیبا»، درآویزد: برهانی درباره خود امر زیبا. او در صورتی می‌تواند ادعا کند که، برخلاف قدما، از حکمت خود طرفی سیاسی می‌بندد که نشان دهد چیهستی امر زیبا را می‌داند، زیرا امر زیبا بنیاد ارزش‌های ستوده عمومی همانا امر زیباست. دشواری امر زیبا مانع حکمی بر سر راه حکمت مترقی سوفسطایی است، و برای برطرف کردن آن، نه با پدران مرتجع اسپارتی، بل با معترض گستاخی باید رویارو شد که اگر «دقیق‌ترین سخن ممکن» را به او نگوئیم، ما را ابطال می‌کند و بر ما خنده خواهد زد. سخنان زیبا، برخلاف پدران اسپارتی، بر او کارگر نیست، و برخلاف پدر هیپاس، ثروتمندی را، نه با پول، که با توانایی در پاسخ دقیق به چنان پرسش‌هایی می‌سجد.

۳- پاسخ‌های هیپاس

هیپاس سقراط را به استماع خطابه زیبایش درباره کردارهای زیبا فرامی‌خواند تا همراه خود کسی را بیاورد که «قادر به قضاوت درباره [کیفیت] گفتارها» باشد. او پاسخ طعنه سقراط - عجزه داستان زن کودکان - را با طعنه‌ای دیگر می‌دهد: سقراط صلاحیت قضاوت درباره خطابه‌های او را ندارد. هرچند سقراط در جلسه ایراد این خطابه - که در هیپاس کوچک گزارش آن جلسه آمده است - مشارکت خواهد کرد، اما اکنون اجابت این دعوت را به «خواست خدا» موکول می‌کند. هیپاس پیش‌تر باید نشان دهد اصلاً صلاحیت چنین تحدی‌طلبی‌ای را دارد. با این همه، سقراط بررسی این مهم را نه مستقیماً، بل با محاکات از فرد گستاخ یادشده پی می‌گیرد. از وجهی، این موضوع، چنانکه بروئل یادآور می‌شود، باعث «مؤدبانه‌تر» شدن فضای بحث نسبت به بخش آغازین دیالوگ می‌شود، زیرا «بار عمده نقادی» دیگر بر دوش خود سقراط نیست، و بنابراین، نیازی نیز به آبرونی و

کنایه‌های صریح نیست (Bruell, 1999, p. 79). از وجه دیگر، اما هنوز پای سقراط در میان است: سقراط به این دلیل از چنین فردی محاکات می‌کند که می‌خواهد «استوارتر بیاموزد». سقراط مدعی است «من تا حدی در مخالف‌خوانی ورزیده‌ام». بنابراین، در صورتی می‌تواند چیزی را بهتر بیاموزد که پاسخ مخالفت‌ها و خلل وارد بر آن را نیز بداند؛ این بدان معناست که سقراط نه از شخصی دیگر، بل از خودش محاکات می‌کند (مقایسه کنید با: Benardete, 1984, pp. xxv-xxvi). در واقع، ما نه با محاکات در معنای دقیق، بل با محاکاتی آبرونیک - محاکات از محاکات کردن - مواجه هستیم. سقراط اگرچه دیگر در سطح سخن آبرونی نمی‌ورزد، عملی آبرونیک پیش خواهد گرفت. دلیل این محاکات آبرونیک نیز در طعنه هیپاس است: هیپاس سقراط دیالکتیسین و لوگوس‌پژوه را فاقد صلاحیت قضاوت در لوگوس‌ها می‌داند؛ پیداست که او توانایی‌های سقراط را، با وجود گفت‌وگویی که تا اینجا با او داشته، به درستی نشناخته و در نتیجه، کیستی او را تشخیص نداده است، پس اگر سقراط در سخنان او مذاقه‌گری کند، هیپاس او را در حال محاکات از فردی دیگر می‌پندارد. عمل آبرونیک سقراط از لوازم گفت‌وگوی او با کسی است که او را نمی‌شناسد. سقراط ضمن آنکه وانمود می‌کند در حال محاکات از شخصی دیگر است، می‌گوید از پرسش او درباره چیهستی امر زیبا نیز دچار سرگشتگی شده است. این در حالی است که هیپاس دانش به چیهستی امر زیبا را «بخشی خرد و بی‌ارزش» از آموزه‌هایش می‌خولند؛ چنانکه اگر بتوان آن را ابطال کرد، «کار و بارش تهی‌مایه و در حد مبتدی» خواهد بود (287a1-2). تعبیر هیپاس برای لفظ مبتدی ιδιωτικόν است که در ادامه دیالوگ برای ارجاع به امر خصوصی در برابر امر عمومی به کار خواهد رفت (ر.ک: Sweet, 1987, p. 315 n. 18) و به این ترتیب، تصریح می‌کند دانش به امر زیبا لم عمومی یا سیاسی‌سازی حکمت اوست. در بخش پیشین دیدیم او مدعی شد ثروت‌سازی حکمتش که او آن را امری زیبا خواند، باعث ترقی نسبت به قدما و نیز سیاسی‌سازی آن می‌شود.

دیگر چیزهای زیبا» (288e7-9). به تعبیر بندرتی، «مخالفت هیپاس با نام است و نه شیء» (Benardete, 1984, p. xxv). امر زیبا صرفاً چیزی نیست که زیبا باشد، بل آن چیزی است که زیباخولدن آن نیز زینده عنوان زیبایی باشد. زیبادانستن دوشیزه زیبا زیباست، حال آنکه، زیبادانستن دیگ زیبا، زیبا نیست. حکمت مترقی هیپاس از طریق بیان اموری که شایسته بیان شدن باشند و فروپوشانیدن حقایقی که چنین نباشند، به حکمتی سیاسی بدل می‌شود (مقایسه کنید با: 282a4-7). سقراط با بازگرداندن پاسخ هیپاس به گفتاورد هراکلیتوس، بیان لمی از آن به دست می‌دهد: «زیباترین دیگ در قیاس با طبقه دوشیزگان زشت است» (289a5-6). ارجاع سقراط به هراکلیتوس پیشاپیش متضمن دو نکته است: نخست آنکه اتکای حکمت مترقی هیپاس بر حکمت حکمای قدیم است و این درست موافق با درکی است که هیپاس از ترقی - عدم اختلاف مبنایی با قدما - داشت. دیگر آنکه، مبنای شایستگی یا زیندگی سخن، چنانکه در گفتاورد هراکلیتوس پیداست، زیبایی انسان نسبت به دیگر طبقات - نمونه بوزینه - است. لم حکمی سخنوری سوفسطایی، چنانکه در دیالوگ ثائیتوس نیز تصریح می‌شود، انسان‌سنجیداری^۴ است. امر زیبا امری است که زینده زیبا خوانده‌شدن باشد و سنجه این زیندگی نیز انسان است. تفاوت هیپاس با گفتاورد هراکلیتوس در این است که او انسانی خاص، یعنی دوشیزه، را سنجیدار زیبایی می‌خواند. چنانکه بندرتی می‌گوید، دوشیزه «نماد وقار و معادل معصومیت» است (Benardete, 1984, p. xxv)؛ در نتیجه، انسان‌سنجیداری هیپاس صورتی به مراتب عرف‌گرا و اخلاق‌گراتر از بیان هراکلیتوسی دارد. سوفسطایی محاکات‌گر فضایل عرفی است. با این همه، سقراط نشان می‌دهد حکمت سوفسطایی را با همین لم عرفی‌گرایی می‌توان ابطال کرد: او با بیان گفتاورد دیگری از هراکلیتوس و اشاره به طبقه خدایان^۵ می‌گوید: «آیا زیباترین دوشیزه در قیاس با طبقه خدایان زشت نیست؟» (289b6-7).

حکمت او زیبا - سودمند - است، و برای آنکه چنین باشد، باید بخشی از آن نیز دانش به چستی امر زیبا باشد، وانگهی، این بخش بسیار کوچک و بی‌اهمیت است. به تعبیر بندرتی، «دانش امر زیبا [خودش] زیبا نیست، زیرا بهایی [از جانب آموزندگان به آموزگارش] نمی‌پردازد» (Benardete, 1984, p. xxiii). کسی - جز سقراط! - برای آموختن چستی امر زیبا به هیپاس رجوع نمی‌کند، زیرا هرکسی می‌پندارد می‌داند زیبا چیست. مشتریان هیپاس، نه چستی، بل دانش به مصادیق - کردارهای - زیبا را از او می‌خرند. سقراط از قول معترض بی‌نام، پرسش چستی زیبایی را به شیوه‌ای ویژه می‌پرسد: او زیبایی را نه چونان ضابطه‌ای کلی، بل همچون یک «هست»^۱ می‌جوید (287c4-d2). هیپاس نخست منظور سقراط را دقیق متوجه نمی‌شود و گمان می‌برد سقراط خواهان دانستن چیزهای زیباست (287d7)، سقراط اما به او گوشزد می‌کند که «امر زیبا چیست»^۲ محل پرسش است و نه «[چیز] زیبا چیست»^۳. پاسخ نخست هیپاس به این پرسش درک او را از آن نشان می‌دهد: «دوشیزه زیبا زیباست»^۴. این پاسخ متضمن هر دو وجه پرسش سقراط است: اشاره به یک هست - دوشیزه - می‌کند، و در عین حال، حیثیتی کلی نیز دارد: دوشیزه نه به‌خودی‌خود، بل مقید به قید زیبایی زیباست. بازصورت‌بندی سقراط از پاسخ نخست هیپاس می‌تواند آن را روشن‌تر کند: «اگر دوشیزه زیبا، زیبا باشد، پس چیزی وجود دارد که بر مبنای آن چیزهای زیبا، زیبا خواهند بود» (288a10-11). دوشیزه زیبا آن هست‌ای است که ضابطه کلی زیبایی در آن به کامل‌ترین وجه آشکار می‌شود. در این صورت ضابطه یادشده زیبایی چه چیزی تواند بود؟ چرا دوشیزه زیبا و نه دیگر چیزهای زیبا باید نمودار تام زیبایی باشند؟ سقراط، با طرح نمونه‌های مادیان، چنگ و دیگ زیبا، به‌نوعی همین خط را پی می‌گیرد تا هیپاس ضابطه خود را به تصریح بگوید: دیگ زیبا هرچند زیباست، «اما چونان یک کل شایسته نیست آن را زیبا دآوری کنیم در قیاس با مادیان و دوشیزه و جملگی

^۴ παρθένος καλὴ καλόν

^۵ homo mensura

^۶ θεῶν γένος

^۱ οὐσίον

^۲ τί ἐστὶ τὸ καλόν

^۳ τί ἐστὶ καλόν

اگرچه برحسب عرف، انسان بر صدر دیگر گونه‌ها قرار دارد، خود انسان نیز فروتر از خدایان است. قوام عرف به خدایان است و این درست ناقض عرف‌گرایی سوفسطایی است. عرف هرچند خود امری انسانی است، نمی‌تواند انسان‌سنجیدار باشد. زیبایی فضایل عرفی ناشی از زیبایی خدایانی است که در الهیات عرفی ترسیم می‌شوند (مقایسه کنید با: جمهوری، 382e8-11 380c6-9). به تعبیر بلیتز، سقراط در پی آن گونه «زیبایی» است که «دقیقاً دانشی غیرمتعارف ناظر بر آن باشد» (Blitz, 2010, p. 147).

سقراط پرسش اصلی را دوباره صورت‌بندی می‌کند: خود امر زیبا چیست «که جمله چیزهای دیگر بدان آراسته و زیبا نمودار می‌شوند، هرگاه این ایدوس در آنها حاضر باشد؟» (289d3-5). این صورت‌بندی روشن می‌کند چرا هیپاس نمی‌تواند طبقه خدایان یا خدایی زیبا را به عنوان پاسخ مطرح کند: امر زیبا دیگر نمی‌تواند صفتی برای دیگر گونه یا طبقات اشیاء باشد، زیبا باید خود نوعی منحصر و جداگانه از دیگر انواع داشته باشد (ر.ک: Sweet, 1987, p. 346). دیگر آنکه، تأثیری که برای امر زیبا در اینجا یاد شده است - اینکه زیباکننده نمود دیگر چیزهاست - درست وارونه اثری است که طبقه خدایان بر دیگر چیزها می‌گذارد - در حضور خدایان انسان به‌زشتی بوزینه خواهد بود - (ر.ک: Bruell, 1999, p. 81). افزون بر این، اگر هیپاس پای خدایان را چونان امر زیبا پیش می‌کشید، ترقی حکمتش منتفی می‌شد، زیرا هم انسان‌سنجیداری از کف می‌رفت و هم ضابطه قدمایی - خدایان چونان زیباترین هست‌ها - اثبات می‌شد. پاسخ دوم هیپاس، «زر»، می‌تواند هم اقتضائات صوری پرسش سقراط را برآورده کند، و هم نقصان پاسخ پیشین او را، در تثبیت برتری حکمتش، برطرف کند. بنردتی نشان می‌دهد در این تعریف، سرشت طبقه خدایان که مانع از عرف‌گرایی تعریف نخست بود، در حکمت مترقی سوفسطایی تبیین می‌شود: «شعرا باستانی پیوند میان خدایان و زر را تمهید

کرده‌اند. هم‌صفت زرین را منحصرراً درباره خدایان و امور خدایی به کار می‌برد ... اگر وصف زرین راهی برای بیان وصف زیبا و الوهی باشد، پس خود زر باید خود امر زیبا و جوهر راستین خدا باشد» (Benardete, 1984, p. xxviii). بنردتی، برای استدلال خود، افزون بر هم، به خطابه پریکلس به روایت ثوکودیدس استناد می‌کند که در آن فقط یک نوبت از خدایان سخن می‌رود و آن هم مربوط به هنگامی است که درباره زر و زیور «خود ایزدبانو» - یعنی آرایه و پیرایه تندیس او - می‌گوید در حکم «ذخیره پول آتنی‌ها» ست و نباید به آن دست بُرد (مگر در هنگامه عُسر و حَرَج) (Benardete, 1984, p. xxviii). به این ترتیب، هیپاس پیوند عرف‌گرایی خود را با الهیات قدمایی می‌گسلد و ترقی حکمت خود را اثبات می‌کند: «در این صورت، ترقی به معنای بازگرداندن [مضامین استعاری سنت] به دلالت صریح است، زیرا امر زیبا صورت شعری بخشیدن به منافع شخصی است که همانا پوشانیدن آن زیر پوششی پُرزرق‌وبرق است» (Benardete, 1984, p. xxix). زیبایی خدایان به منافعی است که ایشان به شهر خود می‌رسانند. این تعریف هیپاس تأکیدی دوباره بر برداشت آغازینش از، امر زیبا چونان پول و حکمت زیبا چونان حکمت پول‌ساز، است. ابطال سقراط بر این تعریف، برخلاف مورد قبل و مورد بعدی، دیگر با استناد به مورد خدایان نیست. او این بار پای صنعت‌گران، یعنی مورد آتنای فیدیاس، را پیش می‌کشد تا به هیپاس نشان دهد تعریف او ناقض درک صنعت‌پیشه‌گان از زیبایی است؛ یعنی درست درک همان کسانی که او ترقی سوفسطاییان را با ایشان قیاس کرده بود. هیپاس تصدیق می‌کند زیبایی زر تابع ضابطه عمومی‌تر برازندگی^۳ است. با این حال، او هنوز این موضوع را دال بر ابطال پاسخ خود نمی‌داند، چه بسا از آن رو که ارزش مبادله‌ای هر چیز زیبا - ولو با مصالحی جز زر ساخته شده باشد - در نهایت با میزان زری سنجیده می‌شود که بابت آن پرداخت می‌شود. پس سقراط گامی

² the greatest need

³ πρέπειν

¹ αὐτῆς τῆς θεοῦ τοῖς περικειμένοις χρυσοῖς (Thucydides, II,13,5)

دیگر برمی دارد تا به او نشان دهد برهانش ناقص است: ملاقه چوبانجیری برای طبخ سوپی لذیذ برازنده تر از ملاقه ای زرین است، چه، کارآمدی بیشتری دارد. سوفسطایی حکمت خود را با لم سودمندی عمومی می کند، اما از آنجا که تلقی او از سودمندی فقط ثروت و پول است، متوجه مسأله گونگی خود مفهوم سودمندی نمی شود. آنچه برای فرد سودمند است، ضرورتاً برای شهر سودمند نیست، و برعکس. تلقی سوفسطاییان از امر زیبا حتی از درک صناعت گران مترقی ابلهانه تر است. سقراط در تعاریفی سه گانه که برای امر زیبا پیش خواهد نهاد - برازندگی، سودمندی و لذت - به جملگی عناصری که در این ابطال پیش کشید بازخواهد گشت. پیداست که تقابل اصلی میان سوفسطایی و فیلسوف سیاسی همین جاست.

پیش از آنکه تقابل فیلسوف سیاسی و سوفسطایی را در خلال تعاریف سقراط پی گیری کنیم، جای آن است که به سومین تعریف هیپاس نظری بیفکنیم. هیپاس که گویی از ابطال سقراط متوجه نقصان تعاریف خود شده باشد، این بار در صدد ارائه تعریفی برای امر زیبا برمی آید که «هرگز و برای هیچ کس و در هیچ کجا زشت ننماید»، و در صورتی که بتوان آن را نقض کرد، «می توان به یقین گفت» او «در هیچ چیز تخصصی» ندارد (291d1-5).

هیپاس دریافته است پرسش سقراط از چیستی زیبایی، برخلاف تصور نخستینش، نه فقط بخشی خرد و بی ارزش از حکمت او نیست، بلکه بنیان هرگونه دعوی او در دانش و تخصص است، زیرا سوفسطایی مانند او اعتبار حکمتش را در گرو مقبولیت همگانی و نه عینیت آن می بیند. او برای آنکه اعتبار ملکوک شده حکمت خود را اعاده کند، در برابر رهیافت صناعت گران به امر زیبا - سودمندی نسبی - جانب شهر را می گیرد: آنچه بر همگان و همواره زیباترین می نماید آن است که مردی «ثروتمند» و «تن درست» و «ارجمند نزد یونانیان» که «به کهن سالی در رسیده» و «والدین خود را به زیبایی به خاک سپرده»، «فرزندانش او را به زیبایی و شکوه به خاک سپارند»

(291d8-e2). به این ترتیب، او از سوپی دوباره به عرف گرایی انسان سنجیداری مضمّر در تعریف نخست خود بازمی گردد، و در عین حال، می کوشد نقصان آن را نیز برطرف کند؛ برخلاف مورد دوشیزه زیبا که زیبایی اش فقط به نحو صوری احراز شده بود و گواه عرف بر زیبایی او ارتباطی به چگونگی زندگی اش نداشت، اینجا با مورد مردی کامل و نیکنام مواجه هستیم که نیک فرجامی او حاکی از کیفیت خوب زندگانی اوست. حکمت هیپاس اعتبار خود را از آموزانیدن چنین شیوه زندگانی آبرومندانه ای کسب می کند. ابطال سقراط بر این تعریف شامل دو ملاحظه اساسی است: نخست آنکه این پاسخ زیاده از حد انسانی است و قادر به توضیح زیبایی هر چیز زیبایی، اعم از سنگ و چوب تا کردارها و آموزه ها، نیست. هیپاس فراموش کرده است که باید آن هستای را به عنوان امر زیبا معرفی کند که علت زیبایی چیزهاست؛ چنانکه زیبایی را در هر چیز که در آن حاضر می شود، «بسرشتد»^۱. بنیاد اعتبار عام حکمت هیپاس دانشی طبیعت شناختی نیست. اما این هنوز مسأله اصلی نیست، زیرا تعریف کنونی هیپاس، هرچند از امور غیرانسانی صرف نظر کنیم، هنوز در برابر مثال نقض تعریف نخست او، طبقه خدایان، ابطال پذیر است: این تعریف نه فقط قادر به توضیح زیبایی خدایان نیست، بلکه زیبایی قهرملتان خدازاده را نیز بی تبیین می گذارد، زیرا نیک فرجامی ایشان در تدفینشان از سوی فرزندان خود نیست. هیپاس هرچند می کوشد حرمت خدایان را هتک نکند (2963a3-4)، با نادیده گرفتن وجه الوهی امر زیبا مرتکب چنین عملی می شود. به تعبیر بندرتی، تلقی هیپاس از امر زیبا مستلزم «سکولاریزاسیون ناممکن امر مقدس» است (Benardete, 1984, p. xxxiii). در پاسخ سوم او، از وجه الوهی انسان، نفس، یادی به میان نمی آید، و آنچه علت زندگانی شریف و زیبا به نزد فیلسوف سیاسی است - فضیلت - نیز از عرف گرایی انسان محور او غایب است. به تعبیر بلیتز، «هیپاس فضیلت را زیبا نمی خواند، چه رسد به آنکه آن را معادل امر زیبا بداند. فضیلت، از آن حیث که علت

^۱ ὑπάρχει

آوازه[ی نیک] است برای او موضوعیت دارد و نه به‌خودی‌خود» (Blitz, 2010, pp. 150-51).

۴- پاسخ‌های سقراط

پاسخ نخست سقراط با بازگشت به پاسخ دوم هیپاس حاصل می‌شود: «زیبا چونان امر برازنده یا طبیعت خود امر برازنده^۱». سقراط این پاسخ را به عنوان نمونه‌ای پیش می‌کشد که «خام‌دستانه» و «به‌آسانی ابطال‌پذیر» نیست. در اینجا، برخلاف مواردی که هیپاس پیش نهاد، با بیان مثال نقض نمی‌توان تعریف را ابطال کرد، زیرا با ضابطه عمومی و غیرمختص به گونه‌ای معین مواجه هستیم: «هر چه چیزی را برازد آن را زیبا می‌کند» (290d5-6). این ضابطه که پیش‌تر در حین احراز صلاحیت فیدياس در صنعت تندیس‌گری استخراج شد، حاکی از مبدأ عزیمت رهیافت سقراطی، و ترقی آن نسبت به قدما، نیز هست. در حالی که هیپاس در واکنش به ابطال تعریف دومش، دوباره به عرفی‌گرایی انسان‌سنجیدار روی آورد، سقراط کماکان در جانبی طبیعت‌شناسی می‌ایستد که در صنعت‌گری حضور مضمّر دارد. با این همه، فراروند بررسی این پاسخ نشان می‌دهد هیپاس از ابتدا تلقی دقیقی از طبیعت امر برازنده نداشته است. سقراط این بار به‌جای طرح نمونه‌های نقض مضحک، آن هم از قول معترض بی‌نام، با این نهیب کار را پی می‌گیرد که «مبادا به نحوی فریفته شده باشیم!» (293e12). مراد او از فریب حمل حکم نمود چیزها بر بود آنهاست، در حالی که بودی متفاوت با نمودشان دارند (294c3-4). ابطال سقراط که با همراهی تأییدگرانه هیپاس پیش می‌رود در نهایت به این حکم منتج می‌شود که این تعریف ایشان را فریفته است، چه، امر برازنده علت نمود زیبای چیزهاست و نه بود زیبای آنها. منشأ این ادعا استدلالی است که هیپاس پیش نهاده بود: «هرگاه کسی ردا و صندل فراخور بپوشد، حتی اگر مضحک باشد، زیباتر می‌نماید» (294a6-8). تقابل میان

بود و نمود چیزهای زیبا مفروض پنهان رهیافت سوفسطایی است. هیپاس برای آنکه این تعریف را از مخمصه یادشده وارهاوند، فرضی مهم را پیش می‌گذارد: بسا که امر برازنده هم علت زیبابودن و هم علت زیبانمودن چیزهای زیبا باشد. او باید دریافته باشد که سخن‌گفتن از چیزی که به‌هست زیبا و به‌نمود غیر زیباست، قابل دفاع نیست^۲. باری، سقراط با طرح دو نمونه این فرض را از دست هیپاس بازمی‌ستاند. نخست، چیزهای بزرگ که به سبب «زیادت‌داشتن»^۳ بزرگ هستند، اعم از آنکه بزرگ بنمایند یا نه. دوم، قوانین و کردارهای زیبا که اگر علت زیبابودن آنها همان علت زیبانمودنشان باشد، پس باید بر هر کسی زیبا بنمایند و بنابراین، مناقشه‌ای درباره آنها در کار نباشد؛ حال آنکه وضع درست وارونه این است و «بیشترین کشاکش و پیکار بر سر آن در می‌گیرد هم در عرصه خصوصی میان افراد و هم در عرصه عمومی میان شهرها» (294d4). هیپاس در حالی مدعی است خطابه‌اش درباره کردارهای زیبا در آتن و اسپارت توهان خریدار دارد که میان آتن و اسپارت جنگی بر سر همین امور در گرفته است. او فقط کردارهای به‌نمود زیبا را به ایشان می‌آموزاند، اما گمان می‌برد این نمود عین بود زیبای آنهاست. این فقط در صورتی با فرض جدایی بود و نمود، مورد مرد مضحک، سازگار است که هیپاس بر آن باشد تلقی این شهرها درباره کردارهای زیبا و شریف سراسر ناشی از نمودی کاذب است؛ حال آنکه او توانسته است حق مطلب، کردارهای به‌هست زیبا، را در سخنوری خود آشکار کند. استدلال سقراط، چنانکه بنردتی اشاره می‌کند، مسأله‌گون است، اما هیپاس متوجه این مسأله‌گونگی نمی‌شود: «امر زیبا [در باب قوانین و کردارها] نمی‌تولند محل مناقشه باشد مگر آنکه پیش‌تر خودش را آشکار کرده باشد. حد پوشیدگی امر زیبا عدم توافق همگانی در باب چیستی آن است. هیچ کس در این مناقشه نمی‌کند که [امر

^۳ ὑπερέχον

^۱ τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος

^۲ سقراط در فایدروس (250 c8-e1) امر زیبا را یگانه هست ماوراءالفلکی خوانده بود که بیشترین درخشش را در دیدگان ما دارد؛ بنابراین، بود امر زیبا بریده از نمود نتواند بود.

زیبا] هست ... منازعه خود نوعی توافق است» (Benardete, 1984, p. xxxvi). هیپاس حد آشکارگی امر زیبا را نمی‌شناسد و درصدد است تا با سخنوری برانده‌اش منازعات سیاسی بنیادینی را فیصله بخشد^۱ که در بهترین حالت، نمود، و نه حقیقت موضوع را تعیین توانند کرد. الیس، شهر زادگاهش، او را از آن رو در مقام سفیر برگزیده است که او را «تواناترین افراد در داوری و گزارش سخنانی که هر شهر می‌سازد» یافته است (281b1-2). او این مأموریت دیپلماتیک را حمل بر سیاسی بودن حکمتش کرده بود. سوفسطایی سیاست را به صناعت سخنوری فرومی‌کاهد. در برابر، حسب تصویری که سقراط از الگوی «زیادت» برای چیزهای بزرگ به دست می‌دهد، می‌توان گفت حل منازعه سیاسی میان شهرها درباره قوانین و کردارهای زیبا مستلزم زیادتی بر سخنوری است.

تعریف دوم سقراط این زیادت را به دست می‌دهد: همان‌طور که چشمی به صرف داشتن ظاهری زیبا اما فاقد قدرت بینایی نمی‌تواند زیبا باشد، اما چشمی که دارای توانایی یادشده باشد زیباست (295c4-7)، پس می‌توانیم بگوییم زیادت بود زیبا بر نمود زیبا عبارت است از «کارآمدی»^۲ یا «قدرت»^۳. هیپاس با تصدیقی اکید تعریف سقراط را قبول می‌کند و مورد سیاست را بر آن گواه می‌آورد: «در سیاست و شهر خود قدرتمندی زیباترین چیزهاست و بی‌قدرتی زشت‌ترین آنها» (296a1-3). او در آغاز نیز گفته بود تمایز حکمت سیاسی او با حکمت غیرسیاسی قدما در «قدرت» بیشتر آن است (281d1-2). افزون بر این، نقصان تعریف دوم او، زر، نیز بر اساس نسبی بودن ضابطه کارآمدی بود. زر، به عنوان پول، که نماد زیبایی حکمت سوفسطاییان شمرده می‌شد، از آن نظر که

در همه جا کارآمد نبود، مورد ملاقه چوب‌انجیری، ابطال شد، اما اکنون که معنای خود کارآمدی به ضابطه قدرت بازگردانده شده است، می‌توان بنیاد اطلاق حکمت سوفسطایی را در آن تثبیت کرد: کارآمدی زر/پول نیز به قدرت‌افزایی آن است. سقراط در واکنش به این پاسخ هیپاس می‌گوید: «حکمت زیباترین و نادانی زشت‌ترین است». او تصویر حکمت زیبا/مترقی هیپاس را پیش چشم او می‌آورد؛ حکمتی که مطلق قدرت - و نه صرفاً قدرت سیاسی - است. در این صورت، دانش باید دال بر مهارت عملی باشد (296b4)، و در نتیجه، حکمت، به تعبیر بندرتی، فروکاسته به «همه‌فن‌حریفی»^۴ می‌شود (Benardete, 1984, p. xxxix). اما این موضوع، چنانکه سقراط در ادامه تصریح می‌کند، تالی فاسدی به همراه خواهد داشت: قدرت می‌تواند قدرت ارتکاب شرور باشد، و در نتیجه، امر زیبا می‌تواند به شر بفرجامد. نقطه اصلی افتراق فلسفه سیاسی سقراطی و صناعت سیاسی سوفسطایی درست همین‌جاست: در حالی که هیپاس می‌کوشد این نقیصه را با افزودن قید «کارآمدی برای امور نیک» جبران کند، و به تعبیر سقراط، امر زیبا را نه مطلق کارآمدی، بل «سودمندی»^۵ بگیرد، سقراط به او نشان می‌دهد حتی این تصحیح نیز افاقه نمی‌کند، چه، امر زیبا در مقام علت، کماکان مغایر با امر نیک به عنوان معلول خود است (297c4-8, 10-12). سودمندی امر زیبا، بنا بر فهم هیپاس، قیدی بیرونی بر امر زیبا به‌ماهو امر زیباست، پس محذور پیشین باز تکرار می‌شود. بدیل درک هیپاس از نسبت میان قدرت و حکمت را می‌توانیم در گفت‌وگوی سقراط با پولس سوفسطایی، در دیالوگ گرگیاس ببینیم. سقراط در آنجا می‌گوید: «ممکن است [خودکامه‌ای] کاری را در شهر بکند که از دید خودش [مناسب است، اما] نه

xxxiii). آنچه هیپاس درباره زیبایی برازندگی و وحدت بود و نمود زیبا در تعریف نخست سقراط می‌گوید، مبنای این امید او را نشان می‌دهد.

² χρήσιμος

³ δύναμις

⁴ omnicompetence

⁵ ωφέλιμος

^۱ بندرتی در شرح تعریف سوم هیپاس یادآور می‌شود دلیل تصریح او بر اینکه تعریف او - انسان نیک‌فرجام - در آینده محل اجماع همگان خواهد بود (292 e5-6)، می‌تواند این باشد که هیپاس «خیال جهانی بی‌جنگ را در سر می‌پزد» و به همین سبب نیز «خدایان و قهرمانان» را از شمول تعریف خود بیرون نهاده بود، زیرا ایشان مهر ضمانتی بر «شریف‌ماندن مرگ میهن‌پرستانه» هستند (Benardete, 1984, p.)

هنوز قدرت بزرگ را داشته باشد و نه آنچه را خواسته انجام داده باشد» (گرگیاس، 468e6-8). استدلال سقراط از این قرار بود: «وقتی کارهایی را برای موضوعی انجام می‌دهیم، خواسته ما آن کارها نیست، بل موضوعی است که از برایش این کار را کردیم» (گرگیاس، 468b18-20). در نزد فیلسوف سیاسی، صرف توانایی فعالیت علی‌الطلاق قدرت نیست، بل به کار بستن آن توانایی از برای برآوردن مقصود دارنده‌اش آن را به قدرت بدل می‌کند، و چنانکه سقراط در اینجا و خطاب به هیپاس می‌گوید: «جد و جهد ما برای حکمت عملی و جملگی دیگر چیزهای زیبا، بدان روست که محصول یا مولود آنها - یعنی همان امر نیک - شایسته جد و جهد ماست» (297b6-8). امر نیک نه قیدی بیرونی بر قدرت، بل عنصر درونی آن است؛ بنابراین، حکمت نیز نه صرف چیره‌دستی در فنون و صناعات، بل دربرگیرنده دانش به امر نیک است. فیلسوف سیاسی در مقام جست‌وجوگر خودشناس حکمت، برخلاف سوفسطایی، به درک عرفی از نیک و بد بسنده نمی‌کند، و حتی ابایی از آن ندارد که، به بیان بنردتی، «درک متعارف‌ها از خیر و شر را به تعلیق ببرد» (Benardete, 1984, p. xxxix).

باری، در این صورت، فیلسوف سیاسی چگونه می‌تواند نقیصه نیک‌نبودن زیبایی را در تعریف دوم جبران کند؟ تعریف سوم سقراط توضیحی برای این معنا فراهم می‌آورد: امر زیبا چونان لذتی که از طریق دیداری و شنیداری حاصل می‌شود. سقراط در ضمن این تعریف بیراهه‌ای در ظاهر نامربط را می‌پیماید (300b2-303d11)، اما در نهایت، باز با استناد به استدلال نقضی تعریف دوم، این تعریف را نیز ابطال می‌کند. فصل مشترک لذات دیداری و شنیداری که مایه تمایز آنها از دیگر لذات است، هملنا «بی‌زیان»^۱ یا «بهترین»^۲ بودن آنهاست، پس زیبایی

این لذات نیز در تحلیل نهایی به «سودمندی»-شان بازمی‌گردد و این موضوع همان تالی فاسدی را ایجاب می‌کند که بر تعریف دوم مترتب شده بود (-303e3 304a4). این نحوه ابطال پیش‌آگهی از دو موضوع می‌دهد:^۳ نخست، پیوندی اساسی میان تعریف دوم و این تعریف در کار است، دیگر آنکه کلید قفل تعریف دوم، و نیز افزوده خاص تعریف سوم بر آن، باید در بیراهه یادشده نهفته باشد (مقایسه کنید با: Bruell, 1999, p. 89). پیش‌تر دیدیم، اگر زیبا چونان امر سودمند بتواند در خودش حامل خیری درونی باشد، چنانکه تغایر زیبا و نیک از آن لازم نیاید، ایراد تعریف دوم برطرف می‌شود. هیپاس نمی‌تواند تصور روشن از چنین سودمندی به‌نفسه‌ای داشته باشد، چه، به تعبیر بلیتز، «بسا که» همواره الگویی که به عنوان امر نیک بدان می‌لنیدشد، «ثروت» است که از دید او «ابزارها یا قدرت‌هایی که علت آن هستند را می‌توان به‌خوبی از آن جدا دانست» (Blitz, 2010, p. 156). با این حال، مفهوم لذت که سقراط در تعریف سومش پیش می‌کشد، مفهومی آشنا برای سوفسطاییان است که خویشکاری مشابهی تواند داشت: سودمندی به‌نفسه، به ویژه اگر لذتی پیوسته به درد و زیان نباشد. «حکمت» سوفسطایی، با تحویل امر زیبا به لذت می‌تواند غایت زندگانی نیکو را توضیح دهد. اما تقابل فلسفه سیاسی و صنعت سوفسطایی در تعریف سوم بیش از همه در دل بیراهه آن روشن می‌شود. موضوع این بیراهه تفاوت لمی این دو رهیافت است: هیپاس باورمند به هستی‌شناسی‌ای است که سقراط آن را «تبیین پیوستار هستی»^۴ می‌خواند (301e3) که بر وفق آن، هستی تشکیل‌یافته از «اجسام به‌طبع بزرگ و پیوسته» است (301b6)؛ به نحوی که اگر خصلت یا کیفیتی در اجزای چیزی حاضر بود، در کل آن نیز حاضر است و برعکس (300c2-3, d9-11, e8-9). در

نمی‌توان از جدی‌نبودن ابطال سقراط ضرورتاً جدی‌نبودن خود سقراط یا خام‌بودن افلاطون را نتیجه گرفت. بسا که سقراط، و در نتیجه افلاطون، از ابطال مسأله‌دار خود، غرض جدی را دنبال کرده باشند.

^۴ διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας

^۱ ἀσινή

^۲ βέλτιστος

^۳ مفسرانی مانند گاتری، تعریف سوم سقراط و ابطال آن را مصداق «موش‌وگره‌بازی» سقراط با سوفسطاییان می‌دانند و آن را چندان جدی تلقی نمی‌کنند (ر.ک: Guthrie, 1986, p. 187). باری،

برابر، سقراط اما باور دارد نوعی دیگر از هست‌ها در کار است که نمونه بارز آن اعداد است (301d5-e7, 302b9-c2) و از ضابطه یادشده تبعیت نمی‌کند. هستی‌شناسی هیپاس هستی را دارای صورت همگن و جسمانی می‌داند، اما هستی‌شناسی سقراط هستی را ناهمگن می‌بیند و امور ایده‌آل را نیز در بر می‌گیرد. با این همه، سقراط می‌کوشد، هرچند به قیمت ابطال پیش از موعد تعریف سوم، هیپاس را قانع کند تا هستی امر زیبا را مندرج در تبیین پیوستار هستی بداند. سقراط هستی‌شناسی بدیل خود^۱ را به هیپاس - که نخست منکر امکان تحقق آن بود - نشان می‌دهد، اما بی‌درنگ آن را از مدار بحث خارج می‌کند و سپس با هستی‌شناسی هیپاسی بحث را ادامه می‌دهد و تعریف سوم را بر مبنای برهان نقضی تعریف دوم ابطال می‌کند. هستی‌شناسی بدیل او می‌توانست سرنوشت تعریف سوم را تغییر دهد و زیبایی چونان لذت را بر کرسی نشاند، اما سقراط فیلسوف سیاسی نشان می‌دهد برای اتخاذ ایستار لذت‌گرا باید هستی‌شناسی دیگری داشت؛ او نه مطلق لذت‌گرایی، بل لذت‌گرایی با رولیت سوفسطایی را ابطال می‌کند. لذت دیداری و شنیداری زیباست، اما نه به آن سبب که مطلق لذت زیباست یا آنکه چیزی مشترک در حس دیداری و حس شنیداری وجود داشته باشد. حواس دیداری و شنیداری، به تعبیر بندرتی، «شناختی‌ترین حواس» هستند و به همین سبب نیز امر دیداری و امر شنیداری به یکدیگر «ترجمان‌پذیر» هستند (Benardete, 1984, pp. xl-xli).

^۱ همچنانکه یاکوب کلاین اشاره می‌کند، بحث کنونی سقراط و هیپاس ناظر بر نسبت «واحد» و «کثیر» است که «در فراروند تقسیم و ترکیب که دیالکتیسین انجام می‌دهد از پیش مندرج است». به دیگر سخن، تلقی که سقراط از هستی پیش می‌کشد خود از لوازم کار دیالکتیسین و برگرفته از خود «موقعیت ساده» گفت‌وگوی دیالکتیکی او با هیپاس است؛ چنانکه نمونه نقضی که بیان می‌کند نیز نمونه خودش و هیپاس است (Klein, 1977, p. 61).

^۲ فهرستی که سقراط به عنوان گواه تعریف سوم خود پیش می‌کشد، چنانکه بندرتی نیز اشاره می‌کند، ناظر بر صناعات محاکات‌گر است (Benardete, 1984, p. xl).

کیفیت بصری از آن نظر که کاشف از غیر است همانند کیفیت سمعی است، اما این کاشفیت از غیر خصلت فی‌نفسه این کیفیت نیست^۲. بنابراین، این دو حس با یکدیگر کیفیتی در نفس پلید می‌آورند - شناخت - که وصف هیچ یک به خودی خود نیست. چنین فراروندی از هستی‌شناسی ناهمگن سقراطی تبعیت می‌کند. تفاوت تلقی فیلسوف و سوفسطایی از لذت اینجاست: فیلسوف از لذت همانا لذت شناخت و ضرورتی را مراد می‌کند^۳، اما سوفسطایی لذت را در سطح جسمانی آن می‌فهمد و قادر به توضیح لذت ضرورت‌زانه نیست. جدا از زندگانی خصوصی ضرورت‌زانه، در سطح سیاسی نیز هستی‌شناسی فیلسوف سیاسی باعث تعالیمی متفاوت با تعالیم سوفسطایی می‌شود: شهر و خیر عمومی آن فقط برابر با خیر خصوصی تک‌تک شهروندان نیست، و بسا آنچه خیر عمومی شهر را برآورده می‌کند - کردارها و قوانین زیبا - منافی خیر خصوصی برخی از شهروندان باشد. این موضوع می‌تواند تردیدی در دل شهروندان متضرر نسبت به قوانین و کردارهایی برانگیزد که زیبا یا شریف شمرده می‌شوند و سوفسطایی نیز از همین موقعیت استفاده می‌کند تا تعالیم لذت‌گرایانه و فردگرایانه خود را ترویج کند. اینکه فیلسوف سیاسی هستی امر زیبا را به قیاس از هستی اعداد، چونان هستای غیرمادی و معقول تبیین می‌کند، چنانکه بروئل استدلال می‌کند، ممکن است از آن رو باشد که نقصان‌های وارد بر قوانین و کردارهای زیبای جزئی که موجب زیان برخی شهروندان توانند شد، «در

^۳ سقراط هنگام طرح تعریف سوم، پس از آنکه اظهار سرگشتگی از ابطال تعریف دومش کرد، از «اشتیاق»^۴ به «دانستن» (ὅτι) ἐπιθυμίας τοῦ εἰδέναι سخن می‌گوید که به سبب آن نمی‌تواند درنگ هیپاس را تاب آورد (297e3-4). به این ترتیب، افلاطون پیشاپیش به خواننده دقیق‌النظر نشان می‌دهد متعلق لذت فیلسوف سیاسی که اشتیاق او را برآورده می‌کند همانا دانش است. به تعبیر بلیتز، میل سقراط به دانستن حاکی از آن است که «سخن صادق گفتن» برای او نه ابزار، بل غایت است. «هدف سقراط نه ثروت»^۵، همچون هیپاس سوفسطایی، «بل دانش است» (Blitz, 2010, p. 161).

پرتو درخشش» چنان هست کاملی برایمان «تلطیف شوند»، زیرا می‌پذیریم «اعمال نمی‌توانند به کمال آنچه در سخن بیان می‌شود دست یازند» (Bruell, 1999, p. 88). فیلسوف سیاسی امر زیبا را چونان هستی ایده‌آلی فرامی‌نهد که تلذذ کامل از آن در گرو ادراک عقلایی از آن است و نقصان مصادیق عملی آن باعث خدشه در زیبایی آنها نتواند شد.

۵- نتیجه‌گیری

باری، چنانکه پیش‌تر آوردیم، سقراط با وجود گشودن امکان این هستی‌شناسی بدیل، و حتی با آنکه در ادامه هیپاس دیگر مقاومتی برای پذیرفتن ندارد (303a9)، آن را کنار می‌گذارد و اینکه هستی امر زیبا از آن تبعیت کند را «بسی نامعقول» (303c4) می‌خواند. به این ترتیب، گفت‌وگوی سقراط و هیپاس بی‌فرجام می‌ماند، اما سقراط آن را به حال خود «سودمند» می‌یابد، چه، بر آن است که معنای زیانزد «زیبایان دشوار هستند» را می‌دانند. این گفت‌وگوی دشوار و بی‌نتیجه برای سقراط سودمند است، زیرا دیالکتیک فیلسوف سقراطی و سوفسطایی پرده از زندگانی زیبا و نیک فلسفی برمی‌دارد. سودمندی زندگانی فلسفی صورت سیاسی صریح ندارد، به همین سبب، نیز سقراط از پاسخ نهایی به پرسش زیبایی طفره می‌رود. وانگهی، فلسفه سیاسی سقراطی، برخلاف حکمت

قدمایی، می‌تواند دشواری سیاسی امر زیبا - تعارض میان حکمت و قانون - را در سطح سخن طرح و حل کند: هستی‌شناسی دیالکتیکی سقراط، امکان پیدایش خیر عمومی را در ورای خیر خصوصی افراد، چونان امری ایده‌آل و عقلانی اثبات می‌کند. اما تثبیت عملی آن، در گرو تحقق زندگانی نظرورزان در سطح سیاسی یا همان فیلسوف‌شاهی است؛ امری که دیالکتیک کنونی سقراط و هیپاس دشواری زیبایی آن را عیان کرد.

References

- Benardete, S. (1984). *The being of the beautiful*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blitz, M. (2010). *Plato's political philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bruell, C. (1999). *On the socratic education*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Colmo, C. (2015). Socrates talking to himself? On the Greater Hippias. In D. Christopher. (Ed.), *Socratic philosophy and its others* (pp. 117-140). Lex.
- Guthrie, W. (1986). *A history of greek philosophy* (Vol. IV: *Plato, the man and his dialogues, earlier period*). London: Cambridge University Press.
- Klein, J. (1977). *Plato's trilogy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Plato. (n.d.). *Complete works (in Greek)*. <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Sweet, D. R. (1987). Introduction to the Greater Hippias. In Th. L. Pangle (Ed.), *The roots of political philosophy* (pp. 340-356). Cornell University Press.