

سقراط و فلسفه ی سیاسی معاصر

دکتر محمد تقی قزلسفلی mohammad.ghzelsofla@gmail.com

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

چکیده

زندگی و اندیشه ی سقراط بارها از سوی متفکران و جریان های فکری مورد تامل و واکاوی قرار گرفته است. به نظر می رسد مهم ترین پرسش های فلسفه ی سیاسی کلاسیک و جدید در باب خیر سیاسی، انسان و جامعه مدیون پرسشگری این متفکر بوده ست. در نوشتار حاضر این فرضیه مورد بررسی قرار می گیرد که چگونه بخش عمده ای از چالش های نظری در فلسفه ی سیاسی معاصر بازگشت به روش و تاملات سقراط را ناگزیر کرده ست. از این رو، پس از شرح مختصری از زندگی سو پاره ای تفاسیر در باب گفته ها و آرای او، چند موضوع بنیادین در مباحث نظری کنونی از جمله اهمیت پرسشگری، نقد در حوزه ی عمومی، ماهیت دموکراسی و مساله ی عدالت با بازسنجی نظر سقراط در این خصوص تحلیل می شود. تا نشان دهد چگونه روش و نکته سنجی های او هنوز در زمانه ی ما به کار می آید. روش کار توصیفی-تحلیلی و چارچوب نظری آن هنجاری و انتقادی است.

واژه های کلیدی: سقراط، فلسفه ی سیاسی معاصر، دموکراسی، دوستی، حوزه ی عمومی، نقد

«من آن خرمگسی¹ هستم که خداوند به این شهر
بستگی داده است و تمام روز و در هر کجا همواره
در شما می‌آویزم و بیدارتان می‌کنم!»
سقراط در خطابه‌ی دفاعیه

طرح مسئله

«آن چیست؟»² این پرسشی بود که با مهر و فروتنی از سوی سقراط و برای واکاوی روح انسانی درباب شرافت، عدالت، دوستی، اخلاق و شجاعت پرسیده می‌شد. سده‌ها پس از آن که وی به نوشیدن زهر شوکران محکوم شده، درست در لحظاتی از «اکنون»، به نظر می‌رسد طرح مسأله یا روش سقراطی اندیشیدن، دیگر بار در برابر ما قرار گرفته است. درست به سان لحظه‌هایی که عده‌ای پیرامون او جمع می‌شدند و هر یک از بابت خواست‌ها و علایق متفاوت با آن چه وی می‌گفت گویی راهی می‌جستند، چه افلاطون و آلکیادس ثروتمند که از تحلیل هجو آمیز دموکراسی رو به ضعف رفته‌ی یونانی لذت می‌بردند، چه سوسیالیست‌هایی³ چون آنیس تنس کلبی مسلک که عدالت خواهی استاد خود را می‌ستودند و حتی آنارشویست‌هایی از قبیل آریستئیوس کورنایی، که درآرزوی دنیایی از نظم فاقد اقتدار به سر می‌بردند، همه به مثابه‌ی فضاهای گفتمانی در واکنش به مسائلی امروزی سر بر آورده و ما را دگربار در پی سقراط فرستاده‌اند. به نظر می‌رسد چنان که در اشاره‌ی ویل دورانت و ژان برن هم به چشم می‌خورد، بخش عمده‌ای از مسائلی که جهان سده‌ی بیست و یکمی ما را به تکان و داشته و تولید مباحث آکادمیک و غیر آکادمیک بسیاری را باعث شده است، در آن محفل متکثر از متفکران و متکلمان سقراطی، به نوعی مورد توجه بوده است. نوشته‌ی حاضر در واقع بر آن است تا با بازگشت دوباره به زندگی و آرای سقراط، همو که همواره درباره‌ی روح انسانی تحقیق می‌کرد، امکان سنجش مسائل امروزی را از منظر سقراطی به آزمون بگذارد. به عبارت دیگر، فرضیه‌ی محوری نوشته‌ی حاضر آن است که مشکله‌های امروزی دغدغه ساز از جمله گسترش

1. Gadfly

2. اصطلاح (تی اس تی؟ یا تو تی؟) به معنای این چیست؟ یا آن چیست؟ همواره از سوی سقراط به بهانه‌ی پرسش‌گری تکرار می‌شد.

3. اطلاق واژه‌گان امروزی هم‌چون سوسیالیست یا آنارشویست بر متفکران این دوره از روی تسامح و از بابت نزدیکی افکار آنان به ایدئولوژی‌های جهان امروز صورت گرفته است.

خشونت، ناکامی دولت‌ها در ایجاد جامعه‌ی مناسب، فروکش کردن پرسش‌گری به واسطه‌ی مصرف زدگی و شی‌شدگی عصر بازار و ضرورت گسترش افق نقّادی در عرصه‌ی عمومی همه و همه **ضرورت** و اهمیت «بازگشت به روش سقراط» را دو چندان کرده‌اند.

1. زندگی سقراط:

سقراط آتنی بود در خانواده‌ی الوپکه به سال 470 ق.م در دهکده‌ای واقع در پای کوه لیکابتوس به دنیا آمد. پدرش، سوفرونیسک مجسمه ساز و مادرش فاینارتا پیشه‌ی مامایی داشت. چنان که افلاطون در خطابه‌ی **لاخس** نوشته است که پدرش به او پیشه‌ی خود را می‌آموخت و چنین آموزشی همواره در ذهن او به امکانی خاص برای اندیشیدن مبدل گشت. بعدها برای تحصیل نزد آناکساگوراس فرستاده شد. «از قرائن بر می‌آید که سقراط به دنبال مشاغل دولتی نبود، بیشتر به قشر مردم آزاد آتن می‌خورد. او میهن پرستی بود که تجارت می‌کرد و از راه کار فردی روزگار می‌گذراند» (یاتوچکا: 1378، 38).

تقریباً 40 ساله بود که جنگ هولناک پلوپونزی میان آتن و دولت شهر اسپارت آغاز شد و برای سه دهه ادامه یافت. او نیز در این جنگ‌ها شرکت کرد. سقراط از همین زمان چهره‌ی معروفی شده است. او تباهی آتن و بلایی را که بر آن فرود آمد می‌دید و تلاش می‌کرد در هر فرصتی به ویژه در آگورا¹ که محل برپایی بازار آتن بود و هنوز هم خرابه‌های آن در پای آکروپولیس دیده می‌شود، شروع به طرح و بحث فلسفه‌ی خود کند. (کرایگ، 1998، جلد 9، ص 8-19)

سقراط پس از 420 ق.م، که دوره‌ای از صلح موقت بود، ازدواج کرد. مردی 50 ساله بی‌گمان بنا به احساسات ازدواج نمی‌کند، به ویژه آن جا که سخن مردی چون سقراط در میان باشد. برخی آن را چنین تفسیر می‌کنند که وی به وظیفه‌ی خود در قبال جماعت ایفای نقش کرده است.

درحالی که سقراط به این شکل به رشد معنوی آتنی‌ها کمک می‌کرد شماری از دوستان و نزدیکان سقراط در دولت شهر آتن و از آن میان آلکیبیداس به کشور گشایی روی آوردند و به سیسیل (کیلکیه) لشکرکشی کردند که فاجعه به بار آورد، اما راه سقراط را در آینده هموار کرد. همین مسأله بعدها دست آویزی برای مخالفان سقراط شد. بر همین اساس آریستوفانس

1. Agora، میدان عمومی و محل بازار اصلی شهر در شهرهای یونان باستان بود.

سقراط را معلم تزویر و ریا دانسته که با مطالب و اندیشه‌هایش مسائل آسمانی و زمینی را به سخره گرفته است. چند سالی پس از آن که حکومت سی جبار سقوط کرد و دموکرات‌ها دوباره قدرت را در اختیار گرفتند، سقراط به اتهام کفر و فساد کردن جوانان دستگیر شد. جدا از چهره‌ی اصلی پشت اتهامات سقراط که آنتیوس¹ دموکرات تاجر معروف چرم بود، همه کس و همه چیز گویی علیه او پیش می‌رفت. از معبدیان تا هواداران دموکراسی که با سقراط پیوند داشتند، از سوفسطاییان مرتجع تا میهن پرستان. سرانجام روز انفجار تنفر فرا رسید. آنتیوس پیش گفته، به همراه لیکون، کیفر خواستی به دادگاه دادند. سقراط در 70 سالگی به علت بی‌احترامی به خدایان، بدعت‌گذاری و آموزش‌های خاصی که جوانان را به فساد کشانده بود به دادگاه فرا خوانده شد. در کیفرخواست، حکم مرگ او تقاضا شده بود. وی در سال 399 قبل از میلاد با نوشیدن جام شوکران دست از زندگی شست².

2. اندیشه‌های سقراط: اثرپذیری دیروز و امروز

بدیهی است آن تکانی که سقراط با پرسش‌گری خود به آدمیان داد، می‌توانست از همان لحظه‌ای که نخستین جست و جوها آغاز شد تا دیر هنگام در زمانه‌ی ما، به رویش مکتب‌ها و به تعبیر تئودور گمپرتس به پیدایش «فرقه‌های فلسفه اخلاق» (گمپرتس 1375، 576) منجر گردد. به این ترتیب در امکان «اثرپذیری» اندیشه‌ی او می‌توان هم از «لحظه‌ی تاریخی سقراط» و هم «تاریخ سقراط» سخن به میان آورد. بر اساس این دو نگره به راستی اصولی را که سقراط در همه لحظه‌های پرسش‌گری به آن تأکید می‌کرد، به حدی بر تاریخ سلطه دارد که درعین حکم رانی، از حیظه‌ی آن نیز بیرون است. اگر در مقوله‌ی «تاریخ سقراط» بتوان از «سقراط گزنوفانسی» و «سقراط افلاطونی» یا «سقراط مسیحی» و «سقراط هایدگری» سخن گفت، طبعاً در قالب «لحظه‌ی تاریخی» سقراط از همه‌ی این جنبه‌ها بهره‌ای چند دارد که هر یک از ما «در لحظه‌ای» که به مطالعه‌ی آن روایات مختلف درباره‌ی سقراط علاقه مند شویم، تصویری از او بر ذهن ثبت می‌کنیم.

1. Anytus

2. شرحی مفصل و خواندنی از آغاز و فرجام دادگاه سقراط و نقطه نظرات شاکیان در کتاب رومانو گواردینی یعنی مرگ سقراط و فایدون افلاطون آمده است. (رک، گواردینی: 1376).

1-2. تاریخ سقراط

وقتی از «تاریخ سقراط» سخن می‌گوییم، مسأله‌ی بازتاب سقراط «بدان گونه که بوده است» نیست بلکه اراییه‌ی مختصری از رنگ سقراطی اندیشه‌هاست که در میان شاگردان و سپس متفکران ادوار بعدی جلوه‌گری یافته است. با آن که از سقراط نه اثر مکتوبی مانده بود و نه نظریه‌ای و نه دستگاه فلسفی منسجمی، اما هم در دوران حیات و هم پس از مرگ خود، مورد توجه شاگردان و متفکران فلسفه بوده است. از این حیث، مکاتب و جریان‌های بی شماری را می‌توان در پیرامون سقراط تشریح کرد. چنان که از مگاریان، کورنیه‌ها، و کلیون به عنوان «سقراطیان کوچک» و از آکادمی افلاطون و لوکئوم ارسطو به عنوان «سقراطیان بزرگ» یاد می‌شود. (کرایگ، 1998، جلد 7، ص 404-405) در میان افراد نزدیک به سقراط و معاصر او افلاطون جایگاه در خوری دارد. او در بیست سالگی توفیق ملاقات سقراط را یافت و قریب به نه سال، یعنی زمانی که سقراط چشم از جهان فرو بست، نزد او تعلیم گرفت. تقریباً در هیچ یک از مکالمات افلاطون نیست که سیمای استاد به چشم نخورد. سقراط برای افلاطون انگیزه‌ی باور به چیزی بود که معنایی جز مضمون زندگی نداشت. چیزی فراسوی طبیعت که برتر از سنت و مذهب بود. سقراط انگیزه‌ای شد تا افلاطون به خصلت فراطبیعی غایت حیات آدمی معتقد شود» (پاتوچکا: 1378، ص 10). اما نکته‌ی مهم در گواهی افلاطون آن است که خود وی شخصیت برجسته‌ای بود. از این رو در این اثر پذیری باید جایی مهم برای اندیشه‌ی خاص افلاطون در نظر گرفت. این همان پرسشی است که برخی به درستی طرح کرده‌اند. «چگونه می‌توان دریافت که در آثار افلاطون چه متعلق به افلاطون است و چه متعلق به سقراط؟» (برن: 1383، 9، نیز رک؛ یاسپرس: 12: 92، یگر: 1376، 618، کرایگ: 1998 و پوپر: 1377، 556-560) بر این اساس باید گفت در آرای افلاطون دو تصویر از سقراط وجود دارد: نخست مکالماتی که در حیات سقراط و به نام او فراهم آمده است و این مکالمات اصیل، گواهی‌های روشنی از تعالیم سقراطی است» (برن: 1383، 10). از جمله خطابه‌ی گورگیاس، جایی که «آموزه‌ی سقراطی نفس»¹ به چشم می‌خورد یا این بیان که «نفس خود را تیمار بدار» کاملاً سقراطی است و به تعبیر پوپر حتی حاکی از پیروی او از اصالت فرد در اخلاق است (پوپر: 1377، 557). اما در خطابه‌های دوران بلوغ افلاطون از جمله «جمهور» و «فایدون» و سپس «پارمنیدس» تا «قوانین» نقش سقراط واقعی کم رنگ‌تر شده و حتی تا جایی پیش می‌رود که

افلاطون دیگر ذکری از سقراط هم به میان نمی‌آورد. پوپر تصریح می‌کند که «نظریه‌هایی که در فایدون و جمهوری و رسائل دیگر بیان شده بدون شک فیثاغورسی است» (پوپر: همان، 557)، چرا که فیثاغورس تحت تأثیر مکتب ارفئوسی خود همواره «تن را گور نفس می‌شمرد».

در آثار آریستوفانس، نمایش نامه نویسی یونانی، ما شاهد نقادی سقراط و طرف‌های درگیر در گفت و گوی با او هستیم. برای مثال در کمدی **ابرها** به کار سقراط پرداخته و او را به ریشخند گرفته است. سقراط در این اثر یک خدانشناس توصیف شده که از زود باوری شاگردانش سوء استفاده و آنان را وادار به بحث در پیش پا افتاده ترین موضوعات می‌کند، از قبیل این که کک در هر جهش چند برابر طول پاهای خود می‌جهد و یا صدای وزوز پشه‌های خاکی از خرطوم بر می‌آید یا از عقب. در این کتاب، سقراط در حالی نشان داده شده که سر به هوا ماه را می‌نگرد و دهانش باز است و ناگهان مارمولکی از فراز بامی فضولاتش را به صورت او می‌پاشد. خلاصه سیمای تفکر سقراط با تیره‌ترین خطوط تصویر شده است.

ارسطو اما هر چند شاگرد بی واسطه‌ی افلاطون در آکادمی و از این نظر به زمان سقراط نزدیک است و احتمالاً با افرادی که سقراط را دیده بوده‌اند هم سخن شده، اما خودش سقراط را ندیده است. با این همه، اظهارات تاریخی ارسطو درباره‌ی سقراط از این حیث جالب‌اند که همه به مسأله‌ی ارتباط میان سقراط و نظریه‌ی افلاطون راجع‌اند. مثلاً در مکالمات افلاطونی، سقراط فیلسوفی است که **نظریه‌ی ایده (مثلاً)** را مطرح کرده و بر آن اصرار ورزیده است. اما ارسطو نظریه‌ی ایده را نمی‌پذیرد. به عقیده‌ی ارسطو، سقراط منحصرراً در مسائل اخلاقی پژوهش می‌کرد و می‌کوشید تا جوهر ثابت «عدل» و «نیکی» و «زیبایی» را به مفهوم توصیف‌های کلی مدنظر قرار دهد. اما در وضعیتی که افلاطون آن‌ها را حقیقتاً هست و همیشه همان باقی می‌ماند، دانسته در حالی که به عقیده‌ی ارسطو این مفاهیم کلی، ازدنیای تغییر برکنار نبوده‌اند (یگر: 1376، 630). نکته‌ی دیگری که سقراط ارسطویی دارد روش استقرایی در پژوهش است. به نظر می‌رسد چنان که ارسطو خود با تأثیر از دانش زیست‌شناسی به شناخت تدریجی دولت شهرها پرداخته، همین روش را به سقراط نیز منتسب کرده است. به تعبیر ارسطویی، با این نگاه به سقراط او شخصیتی ناتمام بوده و چنان که در سده‌های بعدی تصریح کردند، موشکافی او نمی‌توانسته چیزی پیش پا افتاده و میان تهی باشد. چنان که در آستانه‌ی سده‌ی بیستم در حملات شدید نیچه چنین بود.

در سده‌های پس از پایان عصر سقراط، تاریخ سقراطی، به شدت در پشت تصویرهایی که از او ساخته‌اند پنهان شده است. مثلاً آباء کلیسا نام سقراط و اندیشه‌ی او را بزرگ داشتند و او را پیش‌آهنگ شهیدان مسیحی به شمار می‌آوردند. «کلیسای مسیحیت سقراط را مظهر بخشی از حقیقت کلام تلقی می‌کند که به مسیحیت جامعیت بخشیده است» (پاتوچکا: 1378، 11). در تعبیر امثال ژوستینین سقراط به سبب روی گرداندن از خدایان سنتی به مرگ محکوم شده و جان در راه عقیده داده است. حتی سقراط را با عیسی یک جا نام برده و هردو را درمقابل دین یونانی قرار می‌دهد. (یاسیرس: 1357، 94) فیتسینوس سقراط را با مسیح می‌سنجد و او را پیش‌الگوی مسیح معرفی می‌کند. سقراط نوعی منجی پیشرفت بشریت تلقی می‌شود و بنا به تفسیر وی، سقراط نیز همچون مسیح، رسالت پیامبری داشته است. این چنین فکر مقایسه‌ی سقراط و مسیح چنان ذهن پژوهندگان را مشغول داشت که در سده‌ی نوزده میلادی دیگر بار در اندیشه ایده آلیسم هگلی درخشیدن گرفت. چنان که هگل بر آن شد که بگوید سقراط هم مانند مسیح که تعالیمش انقلابی بوده متهم و کشته شد و با مرگ خود، درستی تعالیم خویش را تأیید کرد. «سقراط و مسیح دارای فردیت و سرنوشتی همانندند. احساس باطنی سقراط با ایمان دینی و سازمان سیاسی هموطنانش در تضاد قرار گرفت و از همین رو اعدام شد. او نیز به خاطر حقیقت مرد» (برن: 1383، 147).

در تاریک‌ترین سده‌های قرون وسطی، درخشش سقراط به یکباره خاموشی گرفت و تنها گاه گاه یادی از او به میان می‌آمد. سقراط در سده‌ی روشنگری تجسم عقل‌گرایی می‌شود که قربانی جهل و ارتجاع مذهبی زمانه‌ی خود شده است. مندلسزوهن، فیلسوف آلمانی سده هجدهم، او را مردی می‌دانست دارای شایستگی اخلاقی که توانسته است برای اثبات وجود خدا و جاودانگی روح دلایل کافی (در رساله‌ی فایدون) بیاورد. به این ترتیب «درک سقراطی این امکان را پدید آورد که بتوان از دیوار میان گذشته و حال گذشت و از تفکر سنتی به خود مختاری انسان در عصر تجلّد رسید و در واقع سقراطی شدن، مشرب زمانه گردید» (پاتوچکا: 1378، 13).

در سده‌ی نوزدهم، درک‌های هگلی، مارکسی، کی‌یرکگوری هم مطرح شدند. تا این جا مسلم بود که سقراط رهبر روشنگری و فلسفه‌ی جدید است. «پیام آور آزادی اخلاقی، که پایبند هیچ قاعده‌ی جزمی و مقید به هیچ سنتی نیست و تنها بر پای خویش ایستاده است و تنها از صدای درونی وجدان خویش اطاعت می‌کند» (یگر: 1376، 619).

سقراط در نظر نیچه، فیلسوف ساخت شکن به گونه‌ای دیگر تفسیر شده است. نیچه سقراط را حریف بزرگ محتوای قهرمانی شدن یونان (عصر اسطوره / عصر دیونوسوس) و پایه گذار عقل گرایی علمی (عصر فلسفه / عصر آپولون) و به این معنا ویرانگر فرهنگ یونانی می‌داند. این دیدگاه‌ها در کتاب **زایش تراژدی** آمده است. نیچه پس از تصریح بر دو عنصر آپولونی و دیونوسوسی بر آن است که فرهنگ تراژیک و بالنده‌ی یونانی معلول هماهنگی و نوعی تعادل بین این دو نیرو است. اما از زمانی که سقراط بر صحنه‌ی اندیشه‌ی فلسفی یونان مسلط شده، رفته رفته عامل دیونوسوسی عامل طرب، جذبه، بی‌خودی، سرمستی و شور به اعتباری رها شده و اصل خویشنداری، خردورزی و اعتدال به عنوان مقیاس‌های اصلی اندیشه نقش گرفت. «بنابراین، در آثار منتشر شده‌ی نیچه، سقراطی مورد ستایش است که نقش قهرمان فرهنگ یونان را ایفا می‌کند. اما سقراطی که نوید بخش فرهنگ مسیحی اروپاست به هیچ روی مورد علاقه نیچه نیست. (از این رو) در **شامگاه بتان** صریحاً اعلام می‌کند «من سقراط و افلاطون را مظهر انحطاط و فروپاشی فرهنگ یونانی می‌دانم» (ضمیران: 1381، 167).

و این در حالی است که او نابغه‌ی ساده و بی‌آلایشی تصور می‌شود. در این زندگی، سادگی و منطق او به هم آمیخته‌اند و او می‌کوشد با توسل به منطق، زندگی آتن را از وضعیتی نجات دهد که دستخوش تجزیه و پراکندگی است. مسئله‌ای که چندی بعد و در نتیجه‌ی سقوط نظام دولت شهری از سوی اسکندر، با مکاتب آرامش (اپیکورها، کلیون و رواقیون) مورد توجه واقع شد و در این بین برخی از مکاتب خود را وام‌دار سقراط می‌دانستند

چنین حملاتی به یک معنا افتخاری برای سقراط بود و به ویژه از منظر وجود گرایی (اگزیستانسیالیسم) چنان که پیش از نیچه کی یرکگارد ارائه داده بود، بحث درباره اهمیت او را به ویژه برای جهان جدید پیش رو گسترش داد. در حالی که نیچه سقراط را تقریباً به طور کامل از عصر و محیطش جدا کرده بود، رگه‌های اگزیستانسیالیستی و وجودی تفکر او در قالب قرائت کی یرکگارد، گابریل مارسل، اوانامونو، بولتمان و بردیایف سبب شد تا در سده‌ی بیستم، سقراط پیشگام «الهیات اگزیستانسیالیستی» «الهیات هرمنوتیکی» و حتی نوع خاصی از «الهیات عرفانی» شود. این پژوهش‌ها نشان می‌داد که سقراط علاوه بر مسأله‌ی گناه و گناه اندیشی و مرگ اندیشی، که یکی از مقولات اصلی فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی و وجودی است، به موضوع مهم‌تری چون «وضع بشری» و «دغدغه‌های وجودی» چون مسئله‌ی انتظار، امید، کینه، شکست، پیری، بیماری و ناکامی هم اندیشیده است.

2-2. لحظه‌ی سقراطی

آنچه در بخش «تاریخ سقراط» به عینه ملاحظه شد این مسئله‌ی بود که تمامی اندیشه از زمانه افلاطون رنگ سقراطی به خود گرفته و از آن جا که فلسفیدن پایان و فرجامی ندارد، این رنگ هر لحظه پر از سایه روشن، درخشیدن بیشتری می‌گیرد. این چنین است که پیام سقراطی در زمانه ما نیز ریشه می‌دواند و با وجود سالخوردگی‌اش، تازگی و زنده بودنش هویداست. به تعبیر گروتویسن سقراط «انسان مجرد و فی نفسه نیست، بلکه درست همین انسانی است که به اشاره در می‌آید و از این حیث نمی‌تواند در مجموعه‌ای از مفاهیم فلسفی (یک عصر یا دوره) حل شود یا در دستگاه و نظامی فلسفی جایگاه خود را بیابد، خارج از هر گونه تفسیر فلسفی باقی می‌ماند و به هیچ رو نمی‌تواند به قید آن در آید. او را در هیچ یک از طرح‌های تحلیلی نمی‌توان وارد ساخت. تنها می‌توان نشانش داد، محسوس و ملموسش ساخت و چهره‌ای از او پرداخت و دستیابی به عمق وجود سقراط، یعنی همین آدم، محال است. وی مردی است که در همه‌ی نماها و جلوه‌های خود نمودار می‌شود. چه بسا هرکس او را به گونه‌ای فهم کند ولی هیچ کس به کنه و رازش پی نبرد. با این همه وی این جهانی است، آفریده‌ای عام و جهان شمول نیست، نماد نیست، خدایی که به صورت انسان درآمده باشد نیست» (برن: 1383، 70).

پس یک «لحظه سقراطی» وجود دارد که در آن نمی‌توان به پاره‌های به جای مانده از سخنانش دست یازید و سقراطی واقعی ساخت و درست طبق چنین فرمولی او را رنگی قرون وسطایی، افلاطونی یا هگلی زد. درست‌تر این است که او را به مثابه‌ی نقطه‌ی عزیمت آن‌گونه پرسش-گری ناب قلمداد کنیم که آن چنان با مسائل پیرامون خود برخورد و نسبت به آن معرفت یافت که امروزه می‌توان آن معرفت‌ها را مبنایی جهت مواجهه با مشکلات عصر پسانیهیلیسم قرار داد. دورانی که دیگر با دیوارهای استوار اعتقادات گذشته و "اوتولوژی‌های سفت و سخت گذشته روبرو نیستیم، بلکه با یک هستی در هم شکسته و ویران شده مواجهیم که به صورت لمعات حضور، ذرات گسسته‌ی هستی لحظات برق آسای هوشیاری خود را به ما می‌نمایاند" (شایگان، 1380، 17). پس آن چه پس از این خواهد آمد، پردازش سقراطی در مواجهه با آن نوع از دغدغه‌هایی است که گویی ماکس وبر به مثابه لیبرال مایوسی از گسترش صنعت، عقل ابزاری و دیوانسالاری، می‌اندیشید.

1-2-2. بازگشت به پرسش‌گری

اهمیت پرسش‌گری در معنای کسب معرفت در فلسفه‌ی سقراط، به توضیح چندانی نیاز ندارد. چه آنجا که بر سر کتیبه‌ی پرستشگاه دلفی کلمات حکیمانه‌ی «خود را بشناس!» حک شده بود، اشاره به همین اصل داشت. سقراط آن را جان مایه‌ی اصلی اندیشه‌گری خود ساخت و از آن امکانی، اگر نگوئیم تنها امکان تعمق در شأن و سرنوشت انسانی و شناخت ذوالفنوننی اشیاء طبیعت یا فنون گوناگون کاردانی و مهارت عملی، به وجود آورد. آنگاه که تصریح داشت «زندگی بی تأمل شایسته نیست» در حقیقت بر اهمیت چنین فضیلت خواهی تأکید دو چندان می‌کرد.

رساله‌ی دفاعیه‌ی سقراط صحنه‌ی پرشوری از این واقعیت است که اگر قرار باشد از طریق پرسش‌گری جولانگاهی برای فلسفه گشوده شود، به حق به فیلسوفانی چون او نیاز است. افلاطون از زبان سقراط در این رساله می‌نویسد:

«هر بار که کسی را مجاب می‌کنم که نادان است، حاضرین تصور می‌کنند که هر آنچه او نمی‌داند، من می‌دانم. به این ترتیب او پیشاپیش نیاز به دانستن و خواست آگاهی را ضرورت پرسشگری می‌داند. او بیش از آنان نمی‌داند. او تنها می‌داند که دانش مطلق در کار نیست و به واسطه‌ی همین کم داشت است که به حقیقت فرارو گشوده و بازیم» (مرلوپوتی، 1373، 106).

پرسش‌گری در وضعیت کنونی اهمیت دو چندانی یافته است. درمواجه با جامعه‌ی مکانیزه و سلطه‌ی نظام‌ها یا سیستم‌ها بر «جهان - زیست» به تعبیری که هابرماس از آن سخن گفته، اهمیت پرسشگری آشکار می‌شود. اگر که «حکمت همان خویشتن شناسی باشد» بی تردید این امر تنها از طریق به کارگیری خرد و پرسش‌گری میسر می‌شود. اگر فلسفیدن، جستجو کردن است، اگر این فرض درست باشد که چیزهایی برای دیدن و گفتن هست، به همان نسبت ضرورت پرسش‌گری تشدید می‌شود. به این ترتیب است که تمامی فضیلت‌ها دانستنی هستند و این خرد ورزی به شدت تساوی طلبانه است؛ چه همه کس را می‌توان تعلیم داد. در رساله‌ی منون می‌بینیم سقراط مشغول یاد دادن صورتی¹ از قضیه‌ی معروف به قضیه‌ی فیثاغورس به برده‌ای جوان است تا ثابت کند که هر برده‌ی بیسوادی توان دریافت حتی امور

1. Dogmatically. یعنی بدون نقد و بحث و بررسی مقدمان تجربی قضیه.

انتزاعی و کلی را داراست. سقراط با اعتراف به اینکه خود را معلم و آگاه بر همه رموز نمی‌داند، در عین حال راه پرسشگری را امکانی برای تأمل بر مسائل اساسی زندگی می‌داند، از این حیث، همه می‌توانند به سنجش امور و دقایق نزدیک شوند:

بنابراین، به تعبیر صحیح کارل پوپر پرسش‌گری سقراطی ضد مرجعیت‌طلبی است.

«او فی المثل معتقد است که یک متخصص می‌تواند فنی مانند سخنوری را به طور جزئی یاد دهد، لیکن شناخت و فرزاندگی و فضیلت حقیقی را تنها می‌توان به روشی که خود وی آن را مامایی¹ می‌نامد تعلیم داد. مشتاقان فراگیری را ممکن است یاری داد تا گریبان خویش را از پیش داوری‌ها رها سازند. ایشان بدین سان یاد می‌گیرند تا از خود انتقاد کنند و می‌آموزند که حقیقت به آسانی قابل حصول نیست و شاید هم فرا بگیرند که چگونه باید خودشان تصمیم بگیرند و پس از نقد و سنجش، بر تصمیم‌ها و بینش‌های خود متکی گردند» (پوپر: 1382، 315).

پرسش‌گری سقراط، به تعبیر هستی‌شناسانه از معنای "اندیشه‌ی" صرف نیست بلکه، نزدیک به دیدگاه هانا آرنست است که در آثار خود و در واکنش به منطق شر، گونه‌ای پیوند میان زندگی عمل‌ورزانه و زندگی نظری‌ورزانه را ضروری تلقی می‌کرد. امری که تا پیش از فروپاشی جهان یونانی توسط اسکندر، خصلت اندیشه‌ی یونانی بود. از این رو است که برای سقراط، افلاطون و ارسطو، فلسفیدن همواره «حلقه‌ی اتصال» میان نظر و عمل بوده است. شناختن در اندیشه‌گری، در عین حال انجام دادن است و انجام دادن نیز شناختن. تفکیک این دو از هم امکان ندارد. پیوند آن‌ها را در سرنوشت انسان، اول بار در زندگی پرسش‌ورزانه‌ی سقراط می‌بینیم. درست چیزی که در جهان کنونی به چشم نمی‌خورد. چنان که نقد نیهیلیستی امثال کی‌یر کگور و آلبر کامو در نسبت ما با ساحتی کنونی فاش می‌سازد که میان آن چه در ذهن داریم و جهان بیرون شکاف بزرگی پیش آمده و پرسش‌های ما یا بی‌پرسی ما توان فهم آن را ندارد. شکوهی اگزستانسیال کی‌یر کگور دقیقاً این است که تفکر ما را از واقعیت جدا می‌کند و پس عالم، آن عالم واقعی وجود نیست. حمله‌ی فلسفه‌ی وجودی در جهت ترک

تفکر نیست بلکه چنانکه یاسپرس روشن ساخت، جدایی میان آن‌ها وجود ندارد «نوعی تطابق میان مفاهیم ما و واقعیت وجود دارد» (مک کواری: 1377، 141)

پرسش‌گری دعوتی است به عالم «اندیشیدن» و اندیشیدن ورود به «گشودگی» است. گشودگی به هستی یا با هستی، هستی به معنای واقعی ملموس در بیرون، که سقراط آن را در کوچه پس کوچه‌های آتن، و در جمع دوستان یا در میدان جنگ لمس کرده بود. به تعبیری هایدگری چنین اندیشیدنی «ماجراجویی است، نه به عنوان جستجو و پرسشی از نااندیشیده. اندیشه، در ذات خود چونان اندیشیدن به هستی، توسط هستی فرا خوانده می‌شود. اندیشیدن به هستی، چونان آنچه [در لحظه] فرا می‌رسد همبسته است. اندیشیدن، اندیشه‌ای است به ورود در هستی و در هستی چونان وارد و محدود شده است. هستی پیشاپیش به اندیشه فرستاده شده و تقدیر اندیشه‌ی ماست. اما تقدیر فی نفسه تاریخ مند است. تاریخ آن هم اکنون در گفتار اندیشمندان به زبان در آمده است» (هایدگر: 1993، 263 – 265).

2-2-2. گفت و گو در حوزه‌ی عمومی

سقراط در رویکرد هستی‌شناسی خود به زبان و اندیشه و درک رابطه‌ی بنیادین میان آن دو، بیان اندیشه‌ی والای فلسفی را تنها در شکل دیالوگ (گفت و گو) ممکن می‌داند. بر این اساس ماهیت واقعی زندگی تنها از طریق امکان می‌یافت که ما خود را در درون خود و به شکل بین‌الذنهانی¹، مدام در حال حرکت تجربه کنیم. از این رو، شیوه‌ی گفت و گویی و جدل را برگزید. براساس منطق، موقعیت در زمانه‌ای که فلاسفه‌ی گوناگون یونانی اقدام به فهم منطقی مسائلی کرده بودند، گفت و گوی سقراطی که افلاطون آن را در قالب همپرسه‌ها جاودانه ساخته است. ژانری ادبی بود که از واقعیتی تاریخی هم ریشه می‌گرفت: «از این واقعیت که درس سقراط همیشه شکل سوال و جواب داشت. سقراط گفت و شنید را شکل اصلی تفکر فلسفی می‌دانست و معتقد بود که ما تنها از این راه می‌توانیم با دیگران به تفاهم برسیم؛ و تفاهم با دیگران هدف زندگی او بود» (یگر: 1376، 625). هدف سقراط از گفت و گو این است که آن مجموعه مسائلی را که غالب مشارکت کنندگان در وضعیتی عمومی، مایل به تامل پیرامون آن هستند، چیزهایی که بایست ارزش‌های اصیل زندگی دانست، به بحث گذاشته شود؛ چنان که توافقی اگر حاصل شد، برای همه معتبر باشد. به این ترتیب و در چارچوب

1. inter – subjectivity

اندیشه‌ی هرمنوتیکی گادامرو «دیگر پذیری» هابرماسی، سقراط نه تنها بانی حوزه‌ی عمومی است بلکه دیالوگ را امکانی برای آسیب شناسی عقاید قرار می‌دهد. چه بسا گاه این مسأله به دریافتی از «دیگری» متفاوت از «ما» منجر شود. نیک می‌دانیم ساختار بنیادین دیالوگ، پرسش و پاسخ است. ما در این ساختار دیالکتیکی، همواره آوای دیگری را می‌شنویم. پرسش از آوای دیگری در دهه‌های اخیر، توجه بسیاری از اهل فلسفه را به خود جلب کرده است. آن چیزی که امروزه به آن بینا ذهنیت¹ اطلاق می‌کنند، مقوله‌ای که می‌توان آن را از دو دیدگاه پدیدار شناختی/شناخت شناسانه و نیز هستی شناسانه تفکیک کرد. دیدگاه نخست امکان آگاهی یافتن از دیگری به عنوان «سوژه‌ی دیگر» است. سارتر در تئوری «شرمساری و حیا»² این آگاهی را بی‌واسطه و مستقیم می‌داند. در حالی که هوسرل آن را با واسطه می‌داند. در معنایی سارتری این توانش به سخنگویی و سخن پذیری، این گونه است که بپذیریم «همیشه شخصیتی مخالف آن که هستیم، در من، پیش روی من، قرار دارد که می‌توانم او را برگزینم می‌توانم تبدیل به او شوم. همیشه کسی به عنوان من [در امر بینا ذهنی قابل تصور] یک گام جلوتر از من وجود دارد که بخواهم به او بپیوندم و زندگی‌ام را عوض کنم. قلمرو این دگر گونی نامحدود نیست، اما توانایی من در دگرگون کردن خود هم صفر نیست» (سارتر: 1384، 10).

درحالی که دیدگاه هستی شناسانه عبارت است از آن که چگونه ما به عنوان سوژه به گونه-ای بنیاد ذهنی ساخته می‌شویم. خود اجتماعی مارتین بوبر در فرضیه‌ی من-تو و مسأله‌ی میان بدنی³ مرلوپونتی از این مقوله است. در مکالمات سقراطی به ویژه آپولوژی، کریتون، لاکسس و خارمیدس، گفت و گوی سقراط اساساً به منزله مشارکت با دیگران در زندگی اجتماعی است و صرف آموزش اخلاقی نیست. یگر به درستی می‌گوید:

1. Intersubjectivity

2. Shame

3. موریس مرلوپونتی (1908-1961)، فیلسوف و ادیب فرانسوی، تعبیر میان بدنی intersubjectivity را از نظریه گشتالتی وام می‌گیرد و به انتقاد از دیدگاه دکارتی نسبتی «تن» می‌پردازد. در مفهوم دکارتی تن تابع وجود انسانی و بعد بی‌اهمیت از این وجود است حال آنکه برای مرلو-پونتی تن نه بی‌اهمیت بوده و نه یک ابژه‌ی صرف است؛ تن افق ادراکی تقلیل ناپذیری است که در برخورد ما با جهان قطعاً اهمیتی اساسی دارد. زبان در گفت و گوی گشتالتی است که با دیگر حوزه‌ها یا افق‌های جسمانی ما در شکل دهی به تجربه‌ی منسجمی از جهان وارد تعامل می‌شود.

«این گفت و گو فقط «راه» است، «روش» تفکر است برای وصول به عمل صحیح. هیچ یک از مکالمات افلاطون بدین نتیجه نمی‌انجامد که مفهوم اخلاق مورد پژوهش به درستی تعریف شود؛ حتی زمانی دراز عقیده‌ی عمومی بر این بود که این گفت و گوها به پایان می‌رسند بی آن که نتیجه‌ای به دست آید. ولی حقیقت این است که آن‌ها به نتیجه می‌رسند، اما نتیجه هنگامی آشکار می‌شود که ما جریان گفت و گوهای متعدد را با هم مقایسه کنیم و بتوانیم آنچه را در همه‌ی آن‌ها یکسان است، در یابیم. همه‌ی کوشش‌ها برای توصیف کردن ماهیت فضیلتی خاص، به این نتیجه می‌انجامد که آن فضیلت باید نوعی دانستن، نوعی شناسایی باشد» (یگر: 1367-6802).

آن فضایی که سخن‌ها در آن چون مجسمه‌ی دادلوس¹ حرکت می‌کردند، جایی که در کلام هابرماسی به گستره عمومی تعبیر می‌شد و به پردازش نقّادی درباره‌ی جمیع امور جامعه می‌انجامد، آگورا² بود. آگورا، محل «گرد هم آیی» یونانیانی بوده است که در آن هم به کار روزمره و تجارت می‌پرداختند و هم به گفت و گو و بحث. در این فضای آکنده از دوستی که با گفت و گوی فلسفی در هم تنیده است، می‌توان شاهد «اعتماد» تا «سوء ظن» به مقوله‌های مختلف فکری بود. آوای زنده و دم‌زن در این فضای از استمرار، هیچ‌گونه کرانه و مرزی ندارد؛ یعنی مرزی که واژه‌ای را از واژه‌های دیگر جدا کند. آگورا فضایی است که در آن آوای لوگوس به خوبی شنیده می‌شود. این فضا کرانه‌های واژگان را به صورت دیالکتیک/دیالوگ بی‌کران می‌سازد. پس به زبان گادامری باید گفت برای هرمنوتیک فلسفی هرگز یک واژه وجود ندارد. «سقراط در هرگفت و گویی، فضایی از استمرار را می‌آفریند. او در این فضا؛ با کرانه‌های آوا/دم مواجه می‌شود و این امر «یاد آوری» را ممکن می‌سازد. از این رو، فضای دیالوگ سقراط فضای یاد آوری است. آنچه که در این فضا حکمفرما شود، شور و اشتیاق است. سقراط از شور و اشتیاق سخن می‌گوید که در درون زندگانی و ارتباط با هستی است» (قربانی:

1. Daidalos دادلوس، مجسمه ساز یونانی است. می‌گویند مجسمه‌هایی که می‌ساخت به حرکت در می‌آمدند، هم چنان که سقراط اعتقادات را با پرسش‌گری به این سو و آن سو حرکت می‌داد و از این رو خود را خلف دادلوس می‌دانست.

1381، 193). اکنون باید پرسید، پیامدهای چنین گفت و گوهایی در حوزه‌ی عمومی چیست؟ گفتیم که حوزه‌ی عمومی سقراط میدان «آگورا» است که در آن و به میان بازاریان، عامه‌ی مردم، اعیان و اشراف و دیگر چهره‌های برجسته در گشت و گذار است، با یکی گپ می‌زند، از دیگری پرس و جو می‌کند و مدام هزار و یک مسئله‌ی روزمره زندگی را موضوع تفکر و تأمل قرار می‌دهد. چنین پرسش و پاسخی باز جویی نیست، بیان اساسی تلاش مشترک برای پی جویی برخورد مناسب با مشکلاتی است که آدمیان در گیر آن هستند. افلاطون در رساله‌ی کراتیلوس می‌گوید:

«آنچه من می‌گویم نه برای این است که حقیقت را می‌دانم بلکه آن را به یاری شما جست و جو می‌کنم» (افلاطون: 12، 1367-13).

امکان گذار از بن بست‌های حاصل از برخی پنداشت‌های موجود که مثلاً ملتوس یا آنوتوس شاکی سقراط توانست یکی از آن نمونه‌ها باشد، با این رویکرد متزلزل می‌شود. این گفت و گو زایا بود و در معرض آرا مختلف و سقراط خود اصرار داشت حق طبیعی و مدنی هر کسی است. هر کسی را شاید قدرت پرسه زدن در بازار برای بر طرف کردن نیازهای روزانه‌اش باشد، اما آیا قدرت ورود به عرصه‌ی گفت و گو و نقادی در بازار را خواهد داشت. کانت گفته بود «حماقت عبارت است از نداشتن نیروی قضاوت». پرسه زدن‌های بدون شجاعت درگیری با نیروی تضاد و گسترش ساخت مصرف زدگی حماقت‌گرایی صرف خواهد بود، پدیده‌ای که در جهان کنونی غلظت زیادی یافته است. در حوزه‌ی عمومی سقراطی هر گفت و گو جریان می‌یابد و همه به گفت و گو طلبیده می‌شویم. آگاهی و اعتراف به «نمی‌دانم»ها و اعلام رسمی آن در نزد دیگران حاضر در عین حال به درجات و مراتب شناخت و «می‌دانم»هاست، چه آنچه مطرح است و در واقع مورد جست و جو و پژوهش است «چه می‌دانم» و «چقدر می‌دانم» و «چگونه می‌دانم» و «تا کجا می‌دانم»هاست. چنین رویکردی «من» را در مقابل «تو» و «تو» را در مقابل «او» قرار می‌دهد و نهایتاً به تعبیری که در اندیشه‌ی جان استوارت میل به آن اشاره شده ارزیابی شناخت همه‌ی «ما» را لازم می‌سازد. از این استنطاق دیالکتیکی، که با تلاش‌های مشارکتی توأم است، می‌توان برای زایا کردن حوزه‌های عمومی تضعیف شده‌ی امروزی مدد گرفت. کنش ارتباطی و بازآفرینی جامعه در آرای یورگن هابرماس بهره‌گیری از منطق گفت و گویی در حوزه‌ی عمومی به منظور رفع مشکلات جهان کنونی از همین مقوله است. پدیده‌های جدید استثماری چون انواع قدرت و

پول، توانش بالقوه‌ی حصول توافق از طریق ارتباط در سطح کلان اجتماعی - ساختاری را بسته و ماهیت رهایی بخش حوزه‌ی عمومی را به شدت تضعیف کرده است. سقراط خودش را نازایا می‌دانست و ادعا می‌کرد به کمک خداوند به زایمان نفس دیگران کمک می‌کند. این گفتار محرکی برای زایاندن دیدگاه‌هاست. زایمان در گفت و گو روی می‌دهد، فرزند در نفس دیگری می‌جنبد و بی‌قرار از خود نمودن است و نه در نفس سقراط. گفت و گو، عرصه‌ای است که فرزند نفس در آن قدم می‌گذارد و به جهان رخ می‌نماید. این را شاید بتوان بزرگترین و مهم‌ترین میراث سقراط دانست. سقراط به این ترتیب پایه‌گذار روشی است که در آن شخص می‌تواند با «خود انتقادی» مدام به حقیقت تقریب حاصل کند. فلسفه، آموختن پاسخ‌ها نیست بلکه جستجوی آن‌ها است. راهی برای زایش عقلانی نظریه‌ها و امیدواری به حل معضلات جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جز این نیست.

براساس آنچه در سطور گذشته بیان شد، می‌توان برخی از نتایج روش «گفت و گوی» سقراط در حوزه‌ی عمومی را فهرست‌وار مد نظر قرار داد:

1. فلسفه، تشکیک در مبادی و نقد و تحلیل دانسته‌ها و به طور کلی مفاهیم است. ذهن نقد و وفاد فیلسوف در مقابل دگماتیسم و تصلب فکری می‌ایستد. پس گفت و گو از نقش بستن یا نهادینه شدن فرهنگ خودرأیی و استبداد و به هر شکلی جلوگیری می‌کند. و سقراط خود مستبد نشد، چرا که به قول کارل یاسپرس گفت و گو واقعیت بنیادین زندگی - اش بود.
2. طلبیدن گفت و گو به همان اندازه و حتی بیشتر نیازمند به شنود دیگران است. چنان که با هر بار موضوع واحدی از چند یا حداقل از دو نظر گاه بررسی می‌شود پس بهره‌مندی از نعمت شنوایی و خرد دیگران نیز ماحصل این گفت و گو است.
3. پرهیز از جهل مرکب، چه فهم در اندیشه نمایان می‌شود. سقراط می‌گفت آنچه حقیقت می‌دانیم تنها در عرصه‌ی دیالوگ ظاهر می‌شود و در ثانی، هر فرد ساده‌ای هم امکان رسیدن به حقیقت را دارد و می‌تواند سهمی در بالابردن آگاهی عمومی داشته باشد.
4. اهمیت دادن به حق آزادی بیان. سقراط نخستین کسی بود که آزادی را مسأله‌ای اخلاقی تلقی کرد. کسی که از این آزادی بهره‌مند است نقطه مقابل کسی است که در بند امیال خویش است. چنان که جان سالوین شاپیرو تصریح کرده به این ترتیب او نخستین کسی بود که به شکل‌گیری ذهن آزاد، نگرش شکاک، آزمایشی و عقلی کمک کرد.

3-2-2. نقد دموکراسی

چرچیل می‌گفت: «دموکراسی بدترین رژیم سیاسی است اما بهترین است که در اختیار داریم!» در این نقد بی‌رحمانه‌ی وی چه چیزی است که دموکراسی را در تاریخ دگرگونی آن در معرض بیشترین انتقادات قرار داده است. انتقاداتی که تا مدل «دموکراسی مشورتی»¹ هابرماس و «دموکراسی مجادله‌ای»² شنتال موفه ادامه یافته است. طنز سقراطی چرچیل، در عین نشان دادن گرداب استبداد، پاره‌ای نواقص آزار دهنده‌ی دموکراسی‌های نوین را گوشزد می‌کند. این «بدی‌ها» چیست که از عصر افلاطون تا زمانه‌ی الکسی دوتوکویل و جان استوارت میل در سده‌ی نوزدهم و از آن هنگام تا سده‌ی کنونی متفکرانی چون دیوید هلد، آرنست، گیدنز، هابرماس به مباحثه پیرامون آن پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد آن نگرانی که زمانی سقراط درباره‌ی شکل منحط حکومت مردم یا مردم حاکم داشت به مثابه‌ی زیان‌های نوعی جدید از «استبداد اکثریت» در آرای توکویل و میل مورد توجه قرار گرفته و اکنون از جمله مهم‌ترین چالش‌های فراروی دموکراسی در عصر جهانی شدن‌هاست. طبق یک انتقاد کلاسیک از سوی توکویل/میل، «بزرگداشت اراده عمومی بارها و بارها در جهت محدود کردن حقوق فردی به کار گرفته شده است» (گنو: 13، 1380). بر این اساس، برخلاف انتظار، مهار کردن حکومتی که بر پایه‌ی مشروعیت مردمی استقرار یافته است، به مراتب دشوارتر از مهار کردن حکومتی است که خاستگاهش برخی قوانین محدود کننده است. توکویل و میل نه تنها از «میل» به دموکراسی بلکه از «لیاقت» و «آمادگی درونی» برای نگهداری حکومت خوب سخن می‌گفتند. این آسیب شناسی در دو سه دهه‌ی گذشته در چارچوب نقد هستی‌شناختی به دموکراسی مورد توجه متفکران قرار گرفته و بیش از پیش سهم و دغدغه‌ی سقراطی را برجسته ساخته است.

برای امثال آرنست، هابرماس، پارخ و کورنیلوس کاستوریادیس³ در منظر هستی‌شناسی، دموکراسی‌های موجود را به مثابه‌ی شکل جدیدی از سلطه بر شهروندان تلقی می‌کنند. این نوع از سلطه نتیجه‌ی تضعیف «فضای عمومی» و دخالت عقلانیت ابزاری در همه‌ی حوزه‌های

1. Deliberative democracy

2. Agonistic democracy

3. کاستوریادیس (1997-1922) فیلسوف و روان‌کاو فرانسوی در تشابهی زمانی با دوران حیات آرنست و هابرماس که دوران گسترش فساد ناشی از ظهور استالینسیم و فاشیسم بود و این رژیم را به مثابه‌ی فرجام «دموکراسی اکثریت» یا توده‌ای تلقی کردند، در نقد به دموکراسی همواره به الهام گرفتن از دموکراسی آتنی دعوت می‌کرد. به اعتقاد وی در آنجا سه فضای عمومی-خصوصی «آگورا» بود یا جامعه‌ی مدنی. و سوم فضای عمومی-عمومی سیاست یا «اکلزییا» که مرکز تصمیم‌گیری سیاسی بود درهم تنیدگی آن‌ها در یکدیگر و اسناد و جدایی آن‌ها یا انحطاط یکی به معنای پایان وضعیت مطلوبیت است.

زندگی انسان است. پس همچنان که دموکراسی‌های لیبرال امروزی دارای نقایصی جدی‌اند، از دید سقراط دموکراسی آتنی دارای اشکالاتی چشم‌ناپوشیدنی است. پس پرسش مهم این نیست که چرا دموکراسی آتنی را نکوهش می‌کند؟ بلکه مسئله اصلی این است که سقراط چه وصفی از دموکراسی را مورد انتقاد قرار داده است. این در حالی است که او هرگز خود را دشمن این شرط یا رژیم سیاسی معرفی نکرد، اما مانند پریکلز از رهبران دموکراسی آتن یا هم چون پروتاگوراس نظریه پرداز مطلق جامعه باز نبود پس چنان که پوپر گفته است، لازم نیست کسی که از دموکراسی و نهادهای دموکراتیک انتقاد می‌کند، دشمن این امور باشد، هر چند هم دموکراتهایی که او به انتقاد از ایشان می‌پردازد وهم پیروان توتالیتراریسم که امید دارند از هر قسم تفرقه در اردوی دموکراسی بهره‌برداری کنند، احتمال دارد داغ این گونه دشمنی را به وی بزنند. پس «انتقاد سقراط، انتقاد دموکراتیک بود» (پوپر به 1377، 403) و با تجربه‌ی گران سنگ دموکراسی‌ها در سده‌ی بیستم نیک می‌دانیم که بین انتقادی که به شیوه‌ی دموکراتیک از دموکراسی به عمل می‌آید و انتقاد توتالیتر فرقی بنیادین وجود دارد.

سقراط به دقت این طرز فکر از دو نوع نقد را هنگامی که فرصت فرار به دست آورد، به نمایش گذاشت. چه اگر جلای وطن می‌کرد، همه خیال می‌کردند او مخالف دموکراسی است. بنابراین، ماند ودلایلی را که در فکر نقاد خود داشت بیان کرد. این استدلالها در آپولوژی و رساله‌ی کریتون آمده است. حال باید دید وجوه نقد او به چه مسائلی اشارت داشت. نخست آن که عصر زرین دموکراسی روبه فرسایش گذاشته و وضعیتی از انحطاط حاصل از جنگ‌های دراز مدت، شکست‌ها و خرابی‌های ناشی از آن پایه‌های جامعه را متزلزل کرده بود. در این وضعیت، دموکراسی محافظه کار بر آن بود که معتقدات دینی - فکری سنتی را تا آنجا که ممکن است نگاه دارد؛ از این رو، حمله به آن اعتقادات به معنای حمله بر نظام سیاسی شهر تلقی می‌شد. سقراط منتقد تیز بین نظام ایستای آتنی در چار چوب فلسفه‌ی دلک چنان که کولاکوفسکی¹ از آن سخن به میان آورده است، به شمار می‌رفت. او با نقد خود به چنین وضعیتی گونه‌ای نیشخند سقراطی را بنیان گذاشت که او را با پرسش‌های پی در پی به مبارزه به کیهان شناخت‌های پر حجم یونانیان و سیره‌ی تک بعدی و اختناق آور پارمنیدسی رهنمون ساخت، پس آن گاه بود که او به چالش با تصلب موجود در نظام دموکراسی بر می‌خاست و

1. Leszek Kolakowski فیلسوف و روشنفکر آزادیخواه چپ در سال 1927 متولد شده است. اندیشه او در این عبارت خلاصه شده است: «ماحامی فلسفه‌ی دلک هستیم، پشتیبان هوشیاری منفی در برابر امور مطلق از هر نوع ...» (کولاکوفسکی: 1277، 11).

خود را در «فیلسوف نیشخند زن» معرفی کرد به قول هگل «نیشخند تلخ او معارضه‌ی تفکر درونی او بود با اصول اخلاقی موجود؛ این نیشخند ناشی از آگاهی به برتری خویش نیست، ناشی از قصد ساده دلانه است برای هدایت به سوی خیر واقعی، به سوی مثال اعلی» (برن:1383،121).

بر این اساس، سقراط خود را مدافع روش‌های اقتناعی معرفی می‌کرد و استفاده از وضعیت اجبار آمیزی را که فاقد عناصر آگاهی بخش باشد را نمی‌پسندید؛ چه او دیالوگ را بهترین وسیله‌ی دستیابی به تفاهم و کشف حقیقت می‌دانست. «در نظر وی این موضوع بسیار حیاتی است که حقیقت از طریق گفت و گو به دست آید و تحمیلی نباشد، در حالی که از این واهمه داشت که خرد جمعی حقیقت را قربانی کند. او اکثریت عددی در دموکراسی را ملاک مناسبی برای شناخت حقیقت و کشف حقایق سیاسی نمی‌دانست» (معینی:1381، 243). به معنای امروزی او دموکراسی را نه در مشارکت صرف بلکه در عناصر حاصل رقابت تعریف می‌کرد. دیگر آن که سقراط به درستی دریافته بود دموکراسی آنتی¹ در دام نوعی عوام زدگی گرفتار آمده است. در رساله‌ی آپولوژی این فضا به خوبی به تصویر درآمده است. یک طرف دادگاه توده‌ی مردم آن است با همه‌ی تضادهایی که بر آن حکومت دارند، «توده‌ای دستخوش غرایز آشفته و در هم بر هم؛ که قدرت به دستش می‌افتد به جانوری خطرناک مبدل می‌گردد، امروز ویران می‌کند و فردا از آنچه دیگر جبران ناپذیر است، لب به شکایت می‌گشاید» (گواردینی: 1376، 112).

به این ترتیب، سقراط در نقد «عوام گرایی» بالقوه موجود در دموکراسی، تلاش کرد از افتادن به دو ورطه احتراز کند: «نخست پیرو دیدگاهی نشد که به نام خرد و حقیقت عقاید عامه را یکسره نادیده می‌گیرد و دوم مخالف دیدگاهی بود که نظر اکثریت و اخلاقیان حاکم را ملاک سیاسی عمل می‌داند و لاغیر. نگرش نخست، دیالوگ را کم ارج می‌داند و رویکرد دوم، زیر لوای دموکراسی، استقلال عمل فلسفی اندیشمندان را محدود می‌کند. سقراط در لبه‌ی

1. در معنای تحت اللفظی کلمه‌ی دموکراسی از دمو Demo به معنی مردم و کراسا kratia به معنی حکومت ساخته شده است. بنابراین ترجمه، دموکراسی به تعبیر آن زمان حکومت مردم بود. از این رو، سقراط نمی‌توانسته چنین حکومتی را بیسندد. البته نباید از یاد برد در طول تاریخ تنها قدرت دموکراسی نبود که به سرکوب اندیشه‌ی مستقل دست زد. گاه هم اتفاق افتاده که آزاد اندیشان قربانی مدل‌های دیگری از رژیم‌های سیاسی شده‌اند، اما تکفیر و محاکمه‌ی تاریخی سقراط همیشه پس از آن مبنای این پرسش مهم بوده است که مردم سالاری آیا مستعد عوام فریبی است یا عوام فریبی لازمه‌ی کشورداری است؟

این پرتگاه هم چون بند بازی حرکت کرد، ولی سر انجام نتوانست بر روی بند تاب بیاورد و سر نگون شد» (معینی: 1381، 244).

در سال‌های اخیر راولز و هابرماس با یک برداشت هنجاری، درصدد استفاده از رویکرد سقراطی در ابهام زدایی از دموکراسی لیبرال برآمده‌اند. ایده‌ی امر معقول و عقلانی راولز و عقلانیت ارتباطی هابرماس همانا تلاش برای تسری روش اقتناع و گفتگویی سقراطی در دموکراسی‌های کنونی است. شیلا بن حیبب شاخصه‌ی دموکراسی مشورتی را چنین ذکر می‌کند:

1. «هنجارهای برابری و تقارن، مشارکت در چنین دیالوگی را اداره می‌کنند: همه شانس یکسانی برای آغاز کنش کلامی و پرسیدن دارند.

2. همه حق زیر سؤال بردن موضوعات معین شده برای مکالمه را دارند.

3. همه حق آغاز کردن مباحث تأملی درباره‌ی خود قواعد رویه‌ی گفتگو و روش کاربست و اجرای آن را دارند.» (اسولیوان، 1388: 192)

4-2-2. دوستی به مثابه عدالت

کانت به درستی گفته است: «اگر عدالت از بین برود، وجود انسان بر روی زمین امری بی ارزش خواهد بود» (اسپونویل: 85، 1384). این تعبیر را اگر بپذیریم واقعیت پیرامون گواه حقیقتی تلخ است. نیک می‌دانیم وضع سلامت جهان خوب نیست.¹ امروزه، عدم قطعیت صلح

1. به نظر می‌رسد علی‌رغم خوشبینی طرفداران اقتصاد جهانی که می‌گفتند: ما دریا همه‌ی قایق‌ها را بالا خواهد آورد! چنین نشده و ما شاهد شکاف ثروتمند و فقیر، در نتیجه «خشونت گرایی بازار» شده‌ایم. بانک جهانی پیش بینی کرده در طول دهه‌ی آینده، 52 کشور در حال توسعه در معرض جنگ داخلی قرار بگیرند. اختلاف فاحش سطح درآمد به حدی است که یک میلیارد انسان با درآمدی کم‌تر از یک دلار در روز، یعنی بسیار کم‌تر از حداقل...

شرایط زیستی، زندگی می‌کنند. 800 میلیون انسان از گرسنگی رنج می‌برند. حدود 3 میلیارد انسان دچار سوء تغذیه و کمبود کالری هستند. یک میلیارد انسان به آب سالم دسترسی ندارند. دو میلیارد انسان برق ندارند. یک میلیارد کودک در معرض فقر، جنگ و ایدز قرار دارند هر سال 25 میلیون نفر از گرسنگی می‌میرند و حدود 842 میلیون نفر در گرسنگی مزمن به سر می‌برند و سالانه 5 میلیون نفر به این تعداد اضافه می‌شوند. چارلز کترینگ، رئیس انجمن آمریکایی پیشرفت علم، سالها پیش گفته بود: «ما دانش تهیه‌ی غذای کافی برای تمامی 2 میلیارد ساکنان زمین را داریم، اما سه چهارم جمعیت دنیا - یعنی یک و نیم میلیارد مرد، زن و کودک - غذای کافی برای

و آشتی، نگرانی عمده‌ی تمامی انسان‌هاست. هر روز مصایبی می‌شنویم یا می‌بینیم که در مناطق مختلف جهان رخ می‌دهد. از چند سال پیشتر در کوزوو در اروپای شرقی تا رواندا در قلب آفریقا و در این سالهایی که می‌گذرد، در افغانستان تا عراق، گسترش گونه‌ای از برده‌داری، بهره‌برداری جنسی از نوجوانان، تشکیلات بازار مواد مخدر و گسترش سلاح‌های کشتار جمعی گسترش فراوانی یافته است. به این مسائل باید مشکلات حاصل از گسترش غیر قابل کنترل اقتصاد جهانی شده را نیز افزود. این مجموعه مسائل سبب شد تا دیگر بار مفهوم بسیار کهنه، ولی پیوسته مورد نزاع «عدالت» به عنوان مقوله‌ای مهم از مسائل فلسفه‌ی سیاست مورد توجه قرارگیرد. در یک سوی، دولت‌ها و سیاست‌مداران این ناامنی ناشی از فقدان عدالت را تاب می‌دهند. هر فرد عادی نیز، به شکلی ناخواسته همین ناامنی را با اصرار به فراموشی آن یا با تلاش سراسیمه جهت دستیابی به صورت ظاهری «امنیت» لو می‌دهد. ناامنی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، بر روی اعصاب، سلامتی، عادات، اخلاقیات، کسب و کار، انتخابات و قوانین تأثیر می‌گذارد.

پاره‌ای از انسان‌ها در وضعیت از هم گسیختگی ناشی از تضعیف مرزها برای حفظ خود، به چیزی تحت نام «پول» و وسایل دیگر اتکا می‌کنند، اما نیک می‌دانند که صلح بی ثبات است و خودآگاه یا ناخودآگاه می‌فهمند که علیرغم این حقیقت که علم و صنعت می‌تواند انسان‌ها را با همه‌ی نیازهایشان تأمین نماید، اما با وجود توده‌ی انسان‌های گرسنه، ژنده پوش و بی‌خانمان در سراسر دنیا، انتظار امنیت داشتن تا چه اندازه اشتباه است. ناامنی، تنهایی و ترس، گرایش به مطلق‌گرایی‌های سیاسی یا اعتقادی را شکل می‌دهد. بسیاری از آنان که ناشادند، آزادی خود را می‌بخشند تا در ازای آن امکان شادی بیابند. یأس به تمامیت خواهی یاری می‌رساند. جهان در بحران است و ناگوارترین چهره‌ی بحران، آمادگی بسیاری از آدمیان به قربانی ساختن آزادی و اخلاق به امید دستیابی به «آرامش» است. چه در این وضعیت احساس دشمنی با دیگری اوج می‌گیرد. در این وضعیت، وقوع هر امر حتی غیر قابل باوری ممکن می‌شود. ملت‌ها در خلاء عدالت و تفاهم، ممکن است به خاطر سلاح، که گمان می‌کنند عامل اصلی بقایشان است، دست از نان بشویند و در جریان تشنگی‌شان برای «تنها بقا» تبدیل به چپاول گرانی ضد اخلاق شوند. در وضعیتی عشق به آزادی، ارزش‌های والای اخلاقی و تحمل

دیگری تضعیف می شود، عرصه‌ی نظریه پردازی تلاشی را برای تمهید امکان‌هایی به منظور نهادینه ساختن اخلاق و عدالت بنای کار خود قرار داده است به همین دلیل امروزه فلسفه سیاسی در چالش با تبیین دقیق‌تر از حقوق، خیر و عدالت به مکاتب مختلف تقسیم شده است. از دیدگاه چپ و راست این مکاتب، «عدالت» یک مسئله‌ی اساسی است و حتی برخی به استناد عدالت آنتیگونه بر ضد کرئون¹ بر آن است که چون قانون غیر عادلانه است، کوبیدن آن عادلانه خواهد بود.

در فلسفه‌ی سیاسی نوین، جان راولز لیبرترین (آزادکامگی) همان قدر به عدالت و اخلاق زندگی جهانی توجه دارد که چارلز تیلور فیلسوف مسیحی کمونیتاریان² که نگران انحطاط ارزش‌های اخلاقی است. یکی از مشهورترین احکام جان راولز در کتاب **نظریه عدالت** (1971) این است «عدالت، نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است» (سویفت، 1385:31). یا فیلسوف مشهور حقوق و منتقد لیبرالیسم، راندل دورکین در اشاره به اهمیت عدالت اجتماعی می‌آورد:

«بخشی از حیات سیاسی مشترک ما، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد این است که عدالت در حکم سنگ محک ماست نه آینه‌ی ما، یعنی هر تصمیمی درباره‌ی توزیع هر خیری را می‌توانیم مورد توجه قرار دهیم و لو آن که سنت‌هایی که بدین وسیله به چالش کشیده می‌شوند، بسیار راسخ باشند، هم چنین می‌توانیم همیشه یک برنامه‌ی نهادی تثبیت شده را به پرسش بگیریم که آیا منصفانه است یا نه؟» (جیکوبز، 1386:109).

از سوی دیگر چارلز تیلور با انتقاد به فلسفه‌ی هگل، ضرورت عدالت اجتماعی را با مفهومی از جماعت یا امت و پرهیز از تفرّدگرایی مطرح کرده می‌آورد آدمی خارج از حوزه‌ی مشخص اشتراک زبان و فرهنگ و نظامات ارزشی اساساً قادر نیست به خیر و سعادت و عدالت واصل شود. مایکل سندل در چارچوب جماعت گرایی در کتاب **لیبرالیسم و حدود عدالت** (1982) با نفی لیبرالی «نفس» یا «من» که دور از فضیلت و دوستی است از عدالت هم چون فضایی از تعامل با هموعان سخن گفته و انسان واقعی را کسی می‌داند که توانایی زیست با دیگران را

1. آنتیگونه دختر ادیپ، سلطان سابق تب و کرئون سلطان تب. در نمایشنامه‌ی مشهور سوفوکلس، آنتیگونه به استناد قانون طبیعی برای دفن برادرش پولیبوس که در جنگ کشته شده است، چنانکه دوست دارد دفاع می‌کند.

2. Communitarians

داشته باشد. به ظاهر برقراری نسبتی میان آنچه وضع ناهنجار جهانی و ضرورت طرح و بسط و عدالت از سوی متفکران معاصر با ابتناء به تفکر سقراطی در این معنا کار ساده‌ای نیست، اما هنگامی که به مباحث سقراط دقت کنیم از جمله جایی که سقراط با تراسیماخوس در باب عدالت سخن می‌گوید، نه تنها از دغدغه خاطر او در این ارتباط آگاه می‌شویم بلکه نزدیکی دیدگاه‌های او را با متفکران امروزی بیشتر درک می‌کنیم. در شرایطی که تراسیماخوس از آنچه از بیرون شاهد آن است، عدالت را آنچه که به قویتر بهره رسان باشد می‌داند و به درستی از عدالت ناعادلانه در جهان صحبت می‌کند و می‌گوید جهان همواره چنین بود: آن کس که حکومت می‌کند، همه چیز را به سود خود پیش می‌برد.

سقراط بر آن می‌شود تا با دعوت به نوعی اخلاق دیگر پذیری و تفاهم، امکانی از دوستی را به مثابه‌ی عدالت طرح کند. شاید در وضعیتی خوشبینانه گفت اگر همه‌ی مردم در کنار هم به خوبی زندگی می‌کردند و مصایب اقتصاد سیاسی و اخلاقی نبود عدالت صرفاً ویژگی و خصلت مشترکی می‌شد که در دوستی وجود داشت. در حالی که شاید حق با واقع‌گرایی ارسطو باشد که عدالت را به عنوان «ناکامی در دوستی» می‌نگریست، یعنی هنگامی که انسان‌ها نمی‌توانند اختلاف نظرهای خود را در فضای دوستانه و خودمانی حل کنند، آنگاه سراغ قانون روند. شاید به همین خاطر است که در بیشتر دموکراسی‌های دنیای به اصطلاح کمال یافته‌ی ما، انسان‌ها بشدت اهل شکایت و شکایت‌کشی در دادگاه شده‌اند. پدیده‌ای که به سوژه‌ی اصلی بسیاری رمان‌ها و فیلم‌های امروزی تبدیل شده است.

نتیجه‌گیری

فرضیه اصلی نوشتار حاضر آن بود که چالش‌های امروزی عرصه‌ی سیاست، مستلزم پیوند فلسفه‌ی سیاسی نوین با آرای سقراط است. برای اثبات این مهم پاره‌ای از مفاهیم کنونی فلسفه‌ی سیاسی همچون ایده‌ی پرسشگری، اهمیت گستره‌ی عمومی همچون جایگاه طرح پرسشها، نقد مبانی تاسیسی دموکراسی، و سرانجام فضیلت دوستی به مثابه‌ی عدالت، در جهان از خود بیگانه در آرای سقراط مورد جستجو و ارزیابی قرار گرفت. بر این اساس نگارنده نتیجه می‌گیرد که ما امروزه نیز، نیازمند آموزشی مجدد در فهم آرای سقراط در باب دموکراسی، حوزه‌ی عمومی و دوستی هستیم. چه مسائل اصلی زمان کنونی این مهم را می‌طلبد. رانده شدن، بیگانگی، جامعه‌گریزی‌ها، شکاف فزاینده، بی‌اخلاقی و انواع

خشونت‌ها، ما را ملزم می‌کند که بار دیگر اصول راهنمایی خود را در عرصه سیاست، اقتصاد، اجتماع و فرهنگ در سطح ملی و جهانی ارزیابی کنیم.

مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش حاضر توجه دادن به چند موضوع اساسی است: اولاً ما به شدت نیازمند یک اخلاق جهانی هستیم که دهکده‌ی جهانی را به مکان مطلوب همه تبدیل کند. این ممکن نمی‌شود مگر جهان ما بر اساس ارزش‌ها و اصول مشترک جهانی تعریف دگر باره شود. دوستی راهی برای آن است که باورهای گوناگون با هم آشتی یابند. بینش سقراطی به ما می‌گوید گفت و گو ضرورت دارد اما برای یک اخلاق جهانی نمی‌توان فقط در فرآیند دیپلماتیک این پروژه را پیش برد. بایستی جامعه مدنی جهانی عرصه‌ای از تقویت دوستی جهانی باشد، امکانی از زایش یک شهروندی جهانی که بر اساس همکاری جهانی حاصل از دوستی شکل می‌گیرد. درست همانند کسانی که پیرامون حلقه‌ی سقراطی جمع آمده‌اند و هر یک ایده‌ی خود را به داوری و نقد می‌گذارند و این کار از طریق مدیریت خود او به گونه‌ای «تکثرگرایی سازمان یافته» مبدل می‌شود، در زمان کنونی ما نیز باید این مسئولیت را بپذیریم که به عنوان بخشی از جامعه بشری عمل کنیم و در صورت نیاز، الزامات دیگری را بپذیریم تا بتوانیم نسل کثی را متوقف کنیم، جلوی بردگی را بگیریم، به قربانیان جنگ کمک کنیم، از گرسنگان و کودکان حمایت و مواظبت کنیم و ریشه‌ی فقر را بخشکانیم.

کریستیان دلاکامپانی کتاب فلسفه سیاست در جهان معاصر خود را با دعوت مردم به دوستی به عنوان امکانی برای حل معضلات بی‌شمار کنونی به پایان می‌برد و چنین می‌نویسد:

«از نظر سقراط و افلاطون و ارسطو و لابوئسی و پی‌یر کلاستر و مایکل سندل، دوستی فضیلتی اساسی است. همین دوستی که به یونانی فیلیا نامیده می‌شود، درعین حال هم فضیلتی فلسفی است و هم فضیلتی سیاسی. دوستی فضیلتی است که باید "شهروندان" خواهان هم‌صحبتی را با وجود اختلاف عقایدشان به یکدیگر وصل کند و میان آنها نوعی "گفت و شنود" دائمی برقرار کند. به بیان دیگر چون یک دوست باید به "خیر" دوستش بیندیشد، جمع دوستان باید مجتمعاً بکوشند تا خیر مشترک را افزون کنند و حتی موقعی که الزام پیش آمد یعنی نفع جامعه اقتضا کرد باید حتی با یگدیگر سازش و مواضعه کرد» (کامپانی: 1382، 304).

نکته ی مهم دیگر ذیل امکان سنجش ظرفیت های کنونی و دموکراتیک اندیشه ی سقراط، بازگشت به همین ظرفیت در آرای پاره ای از مهم ترین متفکران ایرانی و اسلامی همچون فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ابن خلدون است. از این رو که ایشان نیز نه تنها مسائل عصر خود را به خوبی پرسشگری کرده بودند بلکه از منظر هنجاری و اخلاقی دغدغه جامعه ی نیک و عادلانه هم برای ایشان حیاتی بود. این به آن معناست که در شرایطی که متفکرانی چون فرد دالمایر از ضعیف شدن قاب اروپایی اندیشه سخن گفته اند می توان بخش عمده ای از چالش های جهان معاصر را در تاملات اخلاقی و هنجاری متفکران ایرانی-اسلامی پی گرفت.

سرانجام این که سقراط مرجع همیشگی و زنده ی خود شناسی و آن کفتمان روشنفکری است که متفکران را وجدان بیدار جامعه ارزیابی می کند. بر این اساس بر ماست به عنوان نخبگان بتوانیم وجدان بیدار جامعه باشیم و گاه خطاهای اخلاقی را به دیگری یا دیگران گوشزد کنیم. بدیهی است درستکاری را می توان چنان که سقراط می گفت از راه آموزش گسترش داد. سقراط ادعای فرزاندگی نداشت، فقط جستجو گر بود و عاشق حقیقت؛ و فیلسوف یعنی همین.

فهرست منابع

- فارسی

- احمدی، بابک (1384)، سارتر که می نوشت، تهران: نشر مرکز.
- افلاطون (1367)، دوره ی آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اسولیوان، ویلیام (1388) نظریه های سیاسی در گذار، ترجمه حسن آبنیکی، تهران: کویر.
- اسپونویل، آندره (1384)، فضیلت های بزرگ، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
- برن، ژان (1366)، سقراط، ترجمه ابولقاسم پورحسینی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پوپر، کارل (1377)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- پوپر، کارل (1382)، زندگی سراسر حل مساله است، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: مرکز.
- پاتوچکا، یان (1378)، سقراط، آگاهی از جهل، ترجمه محمود عبادیان، تهران: هرمس.
- سوئیفت، ادام (1385)، فلسفه ی سیاسی، ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس.
- شایگان، داریوش (1380)، افسون زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزندان روز.

- جیکوبز، لزی (1386)، درآمدی بر فلسفه ی سیاسی نوین، ترجمه مرتضی جیریایی، تهران: تی.
- لشک، کولاکوفسکی (1381)، درس هایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ، ترجمه روشن وزیری، تهران: طرح نو.
- گنو، ژان ماری (1381)، پایان دموکراسی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: آگه.
- گواردینی، رومانو (1376)، مرگ سقراط، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- گمپرتس، تئودور (1375)، متفکران یونان، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ضیمران، محمد (1381)، "سقراط از دیدگاه نیچه" در سقراط فیلسوف گفتگو، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- قربانی، محمدرضا (1381)، "دیالوگ: فضای مواجهه ی سقراط با آوای دیگری" در سقراط فیلسوف گفتگو، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- معینی علمداری، جهانگیر (1381)، "سقراط و پرادوکس های دموکراسی" در سقراط فیلسوف گفتگو، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.
- مک کواری، جان (1377)، فلسفه ی وجودی، ترجمه محمد حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- یاسپرس، کارل (1358)، سقراط، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یگر، ورنر (1380)، سقراط، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، 1380

-لاتین

- Bird. Colin (2006), **An Introduction to Political Philosophy**. Cambridge, University Press.
- Craig, Edward (1998), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London: Routledge.
- Parkinson.G.H.R.(1989), **An Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge.