

روایت کسنوفونی از فلسفه سیاسی سقراطی: شرحی بر درباره تربیت کوروش

شروین مقیمی زنجانی*

^۱ استادیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران

چکیده

اصلی‌ترین دستاورد نوشتاری کسنوفون در فلسفه سیاسی، تربیت کوروش است. اگر خاطرات در میان قطب سقراطی نوشتارهای کسنوفون در مرکز قرار داشته باشد، هسته اصلی قطب کوروشی نوشتارهای او، تربیت کوروش است. تربیت کوروش، به مانند جمهوری افلاطون، یک اثر تربیتی در معنای سقراطی آن و بدین اعتبار یک متن اصلی در سنت فلسفه سیاسی سقراطی است. صورت زندگی‌نامه‌نویسی این اثر در واقع ناشی از غرض تربیتی نویسنده آن است که می‌خواهد با تمرکز بر افعال کوروش، خواننده را به پرسش از بهترین شیوه زندگی برای آدمی برانگیزد. اگر بپذیریم که خاطرات سقراط نیز صورتی از زندگی‌نامه است، آنگاه به‌خوبی می‌توانیم آن را با تربیت کوروش که آن هم صورتی از زندگی‌نامه است، مقایسه کنیم. یکی از اهداف اصلی پژوهش حاضر این است که به دو پرسش زیر پاسخ دهیم: ۱. چگونه توصیف کسنوفون از کوروش به تجسم والاترین نمونه از شیوه زندگی سقراطی تبدیل می‌شود؟ ۲. چگونه کسنوفون وزن این والاترین نمونه از شیوه زندگی سیاسی را در پرتو والاترین نمونه از شیوه زندگی فلسفی، از حیث مدخلیت آن در رساندن آدمی به سعادت، می‌سنجد؟ در این مقاله تلاش شده تا نشان داده شود که کسنوفون با طرح مقایسه شیوه زندگی سقراط و شیوه زندگی کوروش، و با وجود تحسینی که در این اثر نسبت به کوروش وجود دارد، در نهایت از برتری شیوه زندگی سقراطی (یا فلسفی) در برابر شیوه زندگی کوروشی (یا سیاسی) دفاع می‌کند. این عمیق‌ترین لایه تربیتی در فلسفه سیاسی کسنوفون است که در پس پشت نقاب تربیت سیاسی در قاموس کوروشی آن پنهان می‌شود. فهم این نکته مستلزم اتخاذ رویکردی خاص به متن این اثر است؛ رویکردی که بتواند از رهگذر جدی گرفتن به‌مثابه یک کل معنا دار، غرض مؤلف را از لابه‌لای سطور آن فراچنگ آورد. به همین منظور، برای خواندن تربیت کوروش، از هرمنوتیک اشتراوسی بهره خواهیم گرفت.

واژه‌های کلیدی: کسنوفون، تربیت کوروش، سقراط، فلسفه سیاسی سقراطی، شیوه زندگی

* نویسنده مسئول، رایانامه: s.moghimi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۰، تاریخ تصویب: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰

۱. مقدمه

بی‌تردید می‌توان گفت که اصلی‌ترین دستاورد نوشتاری^۱ کسنوفون در فلسفه سیاسی، «درباره تربیت کوروش»^۲ است. در واقع اگر خاطرات در میان قطب سقراطی نوشتارهای کسنوفون در مرکز قرار داشته باشد، هسته اصلی قطب کوروشی نوشتارهای او، «درباره تربیت کوروش» است. کیکرو در یکی از نامه‌های خود به برادرش کوئنتوس می‌نویسد: «درباره تربیت کوروش، نه مطابق با حقیقت تاریخ، بلکه برای نشان دادن نمادی از یک حکومت عادل نوشته شده است؛ حکومتی که سرشت آن به‌وسیله آن فیلسوف به‌نحوی توصیف شده است که بزرگ‌ترین وقار و جدیت در آن با بزرگ‌ترین ادب و نزاکت وحدت یافته است» (Cicero, 1896: 12). از این‌رو، به‌هیچ‌وجه نباید شگفت‌آور باشد که ماکیاولی، این آموزگار بزرگ فلسفه سیاسی مدرن، از میان همه نویسندگان قدمایی، بیشترین تأکید را بر کسنوفون و به‌طور خاص بر «درباره تربیت کوروش» متمرکز می‌کند (Tatum, 1989: 215; Gera, 1993: Machiavelli, 1998: 60). این اثر نه یک اثر تاریخی در معنای جدید کلمه، و حتی نه یک اثر در زمینه نوع خاصی از رژیم، بلکه اثری است ناظر بر مشکل اصلی در سیاست که همانا مسئله ثبات و مسئله حکومت‌ناپذیری انسان است (Gera, 1993: 59; Xenophon, 2001: 1-2). این نکته‌ای است که اریک بوزتی آن را در مورد *آنا‌باسیس کوروش*، دیگر اثر کوروشی کسنوفون نیز درست می‌داند (Buzzetti, 2014: 7-19). لوین دبوراً به این نکته اشاره می‌کند که چگونه این اثر را باید با عنایت به خواست خود کسنوفون در ذیل ادبیات فلسفه سیاسی در معنای قدمایی آن قرار داد که تأمل در باب رژیم^۳ در کانون آن قرار داشت (Gera, 1993: 11). رژیم در معنای قدمایی آن، صرف «ترتیبات یک شهر در رابطه با مناصب آن» و به‌طور خاص آن منصبی نیست «که بالاتر از همه امور، واجد اقتدار و مرجعیت است» (گُرد، ۱۳۹۸: ۲۴۴). رژیم همچنین ناظر بر «شیوه زندگی انسان‌ها» در یک اجتماع سیاسی است. بنابراین اگر یک رساله در ذیل رساله‌های رژیم‌شناسی قرار بگیرد، ناگزیر باید بتوان اشاره به نشانه‌های بهترین شیوه زندگی را نیز در آن پیدا کرد. به‌نظر می‌رسد «درباره تربیت کوروش»، از نمونه‌های اعلای چنین نوشتارهایی است در پژوهش حاضر تلاش می‌شود پاسخ‌های مناسب به دو پرسش زیر داده شود: ۱. چگونه توصیف کسنوفون از کوروش به تجسم والاترین نمونه از شیوه زندگی سقراطی تبدیل می‌شود؟ ۲. چگونه کسنوفون وزن این والاترین نمونه از شیوه زندگی سیاسی را در پرتو والاترین نمونه از شیوه زندگی فلسفی، از حیث مدخلیت آن در رساندن آدمی به سعادت، می‌سنجد؟

1. magnum opus
2. Cyropaedia
3. politeia

۲. روش تفسیری و هدف پژوهش

تاریخ‌نگاری جدید از آنجا که درصدد تعلیم «حقیقت تاریخی» درباره یک پدیده مشخص، برای مثال کوروش کبیر است (Xenophon, 2001: 3)، نوشتارهایی از سنخ درباره تربیت کوروش را در بهترین حالت در ذیل تتبعات ادبی رده‌بندی می‌کند. به بیان جیمز تاتوم، درباره تربیت کوروش حتی در میان تتبعات ادبی نیز به عرصه پی‌نوشت‌ها تبعید می‌شود (Tatum, 1989: 3). دانشوران مدرن همواره جایگاهی نازل‌تر از افلاطون و ارسطو را برای کسنوفون در نظر می‌گیرند و به تبع پیش‌داوری به‌وجودآمده از سده نوزدهم به بعد، کسنوفون نویسنده‌ای ساده‌نگر، کوتاه‌فکر یا کم‌هوش و نافرهمیخته بود که نمی‌توان از رهگذر نوشتارهای او عمق اندیشه سقراطی را دریافت (Burnet, 1911: xii-xxxviii). اما کسانی چون لئو اشتراوس نظری به‌طور کامل برعکس داشته و باور دارند که «کسنوفون ... آن شجاعت را داشت که جامه یک ابله را بر تن کند و هزاران سال را به همین شیوه سپری کند- او بزرگ‌ترین شیادی است که من می‌شناسم» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۷). در واقع مدافعان نظر اخیر بر این باورند که اهمیت کسنوفون را با توجه به اهمیتی که ماکیاولی برای او قائل بود، باید جدی پنداشت (Higgins, 1977: 1-20; Rasmussen, 2009: xv-xix). از این منظر تربیت کوروش را باید متنی دانست که واجد ضرورتی «لوگوگرافیک»^۱ است. بر این اساس هر قسمت از سخن نوشته‌شده باید با توجه به کل نوشته ضروری باشد؛ جایی که در هر قسمت قرار دارد، جایی است که ناگزیر باید در آنجا قرار داشته باشد (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۸۷). در متنی که واجد ضرورتی لوگوگرافیک است، هیچ چیز تصادفی نیست و همه اجزا به یک معنا در خدمت کل، یعنی در خدمت پیشبرد غرض نویسنده است (Strauss, 1958: 121). هدف اصلی در این مقاله این است که با تکیه بر همین روش تفسیری، نشان دهیم که درباره تربیت کوروش، به‌طور دقیق از آن حیث که سقراطی است، به عرصه فراسیاسی نیز اشاره می‌کند و این عمیق‌ترین لایه تربیتی در فلسفه سیاسی کسنوفون است. ماکیاولی که این‌چنین از کسنوفون تحسین می‌کند، در واقع درصدد است تا قطب کوروشی آموزه‌های کسنوفونی را به بهای خلع ید کامل از قطب سقراطی، به مذهب مختار خویش تبدیل سازد (Rasmussen, 2009: xiv)؛ موضعی که چند سده جلوتر، درون‌مایه‌های نیچه‌ای خود را آشکار می‌سازد (Nietzsche, 1989: 237).

۳. شرحی بر درباره تربیت کوروش

۳.۱. تحسین کوروش در مقام نمونه آرمانی شیوه زندگی سیاسی

کسنوفون کتاب را با اشاره به مسئله‌ای عام در سیاست آغاز می‌کند و آن عبارت است از مسئله «حکومت‌ناپذیری انسان‌ها» یا مسئله بی‌ثباتی سیاسی. کسنوفون با طرح این پرسش که چرا رژیم‌های سیاسی دچار زوال و تبدیل می‌شوند، می‌نویسد: حال وقتی که این چیزها [یعنی تبدیل رژیم‌ها و بی‌ثباتی سیاسی] را ملاحظه می‌کنیم، تمایل داریم تا درباره آنها چنین قضاوت کنیم: برای یک انسان بنا به طبیعتش، حکمرانی بر حیوانات دیگر آسان‌تر از حکمرانی بر انسان‌هاست (Xenophine, 2001: 22). گرچه کسنوفون بلافاصله با بیان این سخن نومیدانه، می‌کوشد تا یک راه‌حل اساسی را به خواننده خویش نوید دهد. کسنوفون بخش بزرگی از کتاب خود را به بحث درباره فضایل کوروش به‌عنوان کسی که توانسته است بر این بغرنج‌ترین مسئله انسانی پیروز شود، اختصاص می‌دهد. شاید بتوان گفت عصاره فضایل ذکر شده در برنامه تربیتی رژیم پارس، تعلیم اعتدال به پسران است (Xenophine, 2001: 25). نبود اعتدال با بی‌عدالتی، ناسپاسی و از همه بدتر با بی‌شرمی در ارتباط است. بی‌شرمی‌ای که به‌نظر می‌رسد نتیجه ناسپاسی (در قبال والدین، سرزمین پدری و دوستان) است، بزرگ‌ترین رهبر انسان‌ها به‌سوی هر چیز شرم‌آوری است (Xenophine, 2001: 24-25). او به‌سرعت هرچه را که یادگیری‌اش ضروری بود، فرا گرفت و هر کاری را به‌نحوی شریف و مردانه به انجام رساند. همین زمان بود که آوازه سرآمدی کوروش به گوش پدربزرگ او، آستیاگس، شاه ماد، رسید و او از دختر و پسر دخترش (کوروش) خواست که به نزد او بروند (Xenophine, 2001: 28). تفاوت رژیم ماد و رژیم پارس به یک معنا در نبود یا وجود اعتدال است. کوروش جوان به پدربزرگ خویش گوشزد می‌کند که افراط در خوردن شراب با قضاوت نادرست از یک سو و البته فراموش کردن جایگاه خویش نسبت دارد. این هر دو، یعنی قضاوت نادرست در مورد زیبایی یا زشتی یک آواز (زیرا مستی به آستیاگس اجازه نداده بود تا خوب گوش دهد ببیند آوازی که خوانده می‌شود خوب است یا بد) و فراموشی جایگاه خود به‌عنوان یک شاه (Xenophine, 2001: 30-31)، هر دو می‌تواند برای حکمران تباه‌کننده باشد. این نکته را باید به یاد داشت که اعتدال کوروش در این معنا، نمی‌تواند فضیلتی به‌طور کامل اخلاقی، یعنی اعتدال محض خاطر خود اعتدال باشد، بلکه چنانکه خواهیم دید، کوروش بی‌بهرگی از اعتدال را به‌واسطه پیامدهای ناخوشایندش برای تحقق جاه‌طلبی‌های بزرگ سیاسی، فرومایگی قلمداد می‌کند. ماکیاوولی نیز در فصل پانزدهم شهریار تصریح دارد که معیار قضاوت در مورد خوب یا بد بودن یک سخن یا عمل این است که آیا می‌تواند به حقیقت مؤثر امر خدمت کند یا نه (Machiavelli, 1998: 61).

کوروش جوان در پاسخ به مادرش که قصد بازگشت به پارس را دارد، از او می‌خواهد که برای کسب آشنایی کامل در اسب‌سواری و تبدیل شدن به سوارکار خوب و برتر از دیگران، در ماد بماند. این مسئله نشان می‌دهد که تربیت پارس با وجود خوبی‌هایی که در نشانیدن فضیلت اعتدال در نفس آموزندگان دارد، از حیث تبدیل کردن انسان‌ها به سوارکارانی ماهر، دچار کاستی و محدودیت است (Xenophon, 2001: 32). به یاد داشته باشیم که این چنانچه در بستری غیر از آن بستری فهمیده شود که کسنوفون برای توصیف سخنان و اعمال کوروش فراهم می‌کند، نمونه‌ای از ناسپاسی نسبت به سرزمین پدری به‌شمار می‌آید. او پس از بازگشت قهرمانانه از ماد (به سبب ارائه پیشنهاد پیشدستی در حمله به سپاه آشور به آستیاگس و دلآوری و مهارتی که در جنگ از خود نشان داده بود)، فرماندهی سپاه پارس را برای مقابله با آشور و متحدانش که قصد از میان بردن رژیم‌های پارس و ماد را داشتند، برعهده گرفت. او در خطابه‌ای برای لشکریان خود وجوه دیگری از کاستی‌های رژیم پارس را برمی‌شمرد که به یک معنا باید آنها را به‌عنوان موانعی بر سر راه تحقق جاه‌طلبی‌های بزرگ فرمانده‌ای چون کوروش برای بنا نهادن بزرگ‌ترین امپراتوری تلقی کرد. او ابتدا با ستودن فضایل پارسی، یعنی اعتدال و شرم، و ادای دین به نیاکان به‌عنوان نشانه‌ای از حس سپاسگزاری‌اش، اظهار می‌دارد که آنها «به هر کاری که فضیلت تلقی می‌شود، دست یازیدند». اما بلافاصله به این نکته اشاره می‌کند که معلوم نیست خوب بودن آنها چه حاصلی برای خودشان یا اجتماع پارسیان به‌همراه داشته است (Xenophine, 2001: 44).

تأمل در این موضع از جهات گوناگون اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و افزون‌بر نوع نگاه کوروش به فضیلت، مؤید نگاه کسنوفون به طبیعت سیاست و مناسبات سیاسی میان انسان‌ها نیز است؛ طبیعتی که در عین جلال و شکوهی که می‌تواند نصیب انسانی چون کوروش سازد، از منظر شیوه زندگی فلسفی دچار محدودیت‌های اساسی است. اشاره کوروش به خیر خود شخص و خیر عمومی یا خیر شهر، اشاره‌ای مبهم است و این ابهام، ابهامی قصدمندانه و از ویژگی‌های تربیت سیاسی به سبک و سیاق سقراطی است. کسنوفون در ابتدای کتاب سربسته گفته بود که تعارض میان خیر شخصی و عمومی است که زمینه‌های اصلی مسئله بی‌ثباتی سیاسی را پدید آورده است (Xenophine, 2001: 21-22). بدین ترتیب شکاف میان خیر شخصی و خیر عمومی، امری سراسر انسانی است. در خطابه مذکور که از ناحیه کوروش ایراد شد، به‌نوعی بر این شکاف سرپوش نهاده می‌شود و این سرپوش محصول پیدایش شخصی چون کوروش است که می‌تواند از رهگذر «فضیلت» خویش، حکومت‌شوندگان را قانع سازد که نفع یا خیر شخصی او همانا نفع یا خیر شخصی عمومی است. این مسئله نشان می‌دهد که کسنوفون به شیوه‌ای غیرماکیاولیستی درصدد است تا حقیقتی ماکیاولیستی را بیان کند و آن

اینکه خیر شخصی حکمران در نهایت، خیری شخصی باقی خواهد ماند و این خیر تنها زمانی می‌تواند از آن حکمران شود، که او بتواند حکومت‌شوندگان را قانع کند که خیر شخصی حکمران به نوعی ترجمان خیر عمومی است. این نکته از آن رو اهمیت بسزا پیدا می‌کند که دریابیم خیر فیلسوف که از رهگذر در پیش گرفتن شیوه زندگی فلسفی حاصل می‌شود نیز در نهایت یک خیر شخصی باقی می‌ماند و در قاموس فلسفه سیاسی سقراطی (در تمایز از شیوه پیشاسقراطی سقراط در/برهای آریستوفانس)، خیر شخصی فیلسوف تنها زمانی می‌تواند از آن او شود که او بکوشد تا از راه ارائه پشتوانه‌ای الهیاتی برای قوانین شهر، شهروندان را قانع کند که خیر شخصی او همانا ترجمان خیر عمومی یا خیر شهر است. مشابهت‌های عمیق همواره پرده از مقایسه‌هایی برمی‌دارد که در کنه خود دربرگیرنده صورتی از رقابت و منازعه است؛ رقابت میان شیوه زندگی سیاسی و فلسفی به‌عنوان شیوه‌هایی که بر سر اثبات سعادت‌مند کردن انسان با هم نزاع می‌کنند. نیچه درباره سقراط می‌گوید: «به‌سادگی اعتراف می‌کنم که سقراط آنقدر به من نزدیک است که همواره خود را با او در جنگ می‌بینم» (Dannhauser, 1974: 15).

کسنوفون در اینجا درصدد است تا وزنه را به سود دعوی شیوه زندگی سیاسی که در کسی چون کوروش به اوج می‌رسد، سنگین سازد. کسنوفون به این نکته اشاره می‌کند که کوروش از چنان فضیلتی برخوردار بود که نه‌فقط سربازان خودش، بلکه سربازان هوخشتره، دایی کوروش نیز که پس از مرگ آستیاگس به قدرت رسید (Xenophon, 2001: 43)، او را شاه خود می‌پنداشتند. کوروش برای آنها یک شاه «طبیعی» بود؛ درست به مانند رهبر زنبوران در کندو که همه بنا بر طبیعت از او اطاعت می‌کنند (Xenophine, 2001: 145). او حتی پس از شکست دادن شاه ارمنستان، به‌نحوی با او و بستگانش رفتار کرد که همگان در غیاب او وی را تحسین می‌کردند. یکی حکمت او را می‌ستود، دیگری عزم راسخ او را، یکی نزاکت او را، و دیگری زیبایی و بلندی او را (Xenophine, 2001: 94). کوروش در مقام کسی که واجد فضیلت حکمرانی به اعلا درجه خویش است، حتی زمینه‌های اطاعت دشمنانش را نیز فراهم می‌آورد. او در دربار شاه ارمنستان، دشمنان خویش را به دوستان خویش تبدیل می‌سازد (Xenophine, 2001: 92). این از منظر کسنوفون، معجزه وجود انسانی با استعدادهای کوروش است. او می‌تواند از رهگذر فضیلت خویش، مسئله بنیادین در سیاست را نه‌تنها برطرف سازد، بلکه آن را به یک امتیاز تبدیل کند. او بدین معنا کاری الهی انجام می‌دهد. نسبت میان معجزه و امر الهی روشن‌تر از آن است که نیازمند توضیح بیشتر باشد.

فضیلت کوروش در روایت کسنوفونی امری آمیخته با عناصر الهی و به یک معنا آمیخته با بخت است. در واقع کوروش بنا به طبیعت از استعدادی بهره‌مند است که می‌تواند از رهگذر تربیت درست، به حکمرانی برتر تبدیل شود. در این میان بخت نقشی پررنگ و زایل‌ناشدنی

دارد (Xenophine, 2001: 59). بدان معنا که در روایت کسنوفون، سیاست همواره امری است که نمی‌توان عامل طبیعت یا بخت یا به تعبیر دینی‌تر، عامل الهی و نقش خدایان فناپذیر را در آن نادیده انگاشت (Rausmussen, 2009: 91-92). این در حالی است که در روایت ماکیاولی از فضیلت کوروش، با تغییری ظریف مواجهیم که فضیلت کسنوفونی را به ویرتوی ماکیاولی تبدیل می‌کند که یعنی می‌توان از رهگذر کسب ویرتو در معنای ماکیاولیستی کلمه، متغیر بخت، طبیعت یا خدا را به کلی از صحنه بیرون کرد (Machiavelli, 1998: 22-23). مقایسه این دو برای فهم سرشت سقراطی فلسفه کسنوفون در تمایز از سرشت غیرسقراطی فلسفه ماکیاولی مؤثر است. کسنوفون در بخش بزرگی در درباره تربیت کوروش، به سیاقی که بیشتر از فیلسوفان قدمایی ما را به یاد ماکیاولی می‌اندازد، می‌کوشد تا نشان دهد که کوروش کسی است که نه تنها می‌توان، بلکه باید از او آموخت. کوروش در مقام یک مربی پدیدار می‌شود. اوج این اتفاق در گفت‌وگوی میان کروسوس، پادشاه شکست‌خورده لیدیا و کوروش رقم می‌خورد؛ جایی که کروسوس از کوروش می‌خواهد که او به جای هاتف معبد دلفی، نفس کروسوس را به وی بشناساند (Xenophon, 2001: 214). گویی کوروش در این روایتی که کسنوفون ارائه می‌کند، نه تنها توانسته است از رهگذر شیوه زندگی سیاسی در بالاترین مرتبه آن، حدود قابلیت‌های سقراطی برای خودشناسی را که در آپولوژی افلاطون بازتاب یافته است درنورد (Plato, 1984: 70)، بلکه بدین اعتبار مقامی خدایی نیز پیدا کرده است. در روایت کسنوفون که در اینجا به اوج می‌رسد، گویی کوروش کسی است که از سقراط نیز حکیم‌تر است. نفس ادعای کوروش چندان مهم نیست، بلکه صحنه‌پردازی کسنوفون به گونه‌ای است که گویی با ادعای کوروش هم‌مدل است. کوروش به نحوی تصویر می‌شود که گویی صاحب حکمت راستین در مورد امر خوب و شریف است و این یعنی ویژگی‌ای که بر اساس قاعده باید در انحصار خدایان باشد. اینکه کروسوس اشاره می‌کند که کوروش از تبار خدایان است، می‌تواند مؤید این نکته باشد (Xenophon, 2001: 214). این ویژگی‌ای که کسنوفون برای کوروش در مقام یک مرد سیاسی تمام‌عیار در نظر می‌گیرد، از چشمان تیزبین کسی چون ماکیاولی پنهان نماند. با این حال این نکته را نباید از ذهن دور داشت که کارکرد خطابی کسنوفونی در نسبت دادن تبار کوروش به خدایان، با غرض اصلی کسنوفون که در نسبت میان آموزه‌های سقراطی و کوروشی آن درک‌شدنی است، پیوندی وثیق دارد. از سوی دیگر، فهم غرض ماکیاولی نیز از رهگذر فهم علت نادیده انگاشتن عمدی قطب سقراطی آموزه‌های کسنوفون ممکن می‌گردد؛ نادیده‌انگاری‌ای که حذف سخندانی^۱ کسنوفونی در نسبت دادن تبار کوروش به خدایان را توضیح خواهد داد.

شاید نخستین پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود، این باشد که چرا باید این نسبت دادن تبار خدایان به کوروش از ناحیه کسنوفون راه سخندانی متمایز از سخندانی ماکیاولی در نظر گرفت؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، بهترین راه تکیه بر این استدلال است که کسنوفون افزون‌بر قطب کوروشی، از قطب بسیار نیرومند سقراطی نیز برخوردار است و بدین اعتبار می‌توان این حدس را مطرح ساخت که تمهیداتی از این دست، به یک معنا با نسبتی که این دو قطب با یکدیگر برقرار می‌کنند، مرتبط است. در غیاب قطب سقراطی در ماکیاولی، نیازی به چنین تمهیدی نیست و می‌توان به شیوه سخندانی دیگری به رسیدن انسان به مقام خدایی، از رهگذر ویرتو در معنای ماکیاولیستی آن، اشاره کرد. با این حال، کسنوفون به واسطه ملاحظاتی که ناشی از قطب سقراطی آموزه‌های اوست، می‌بایست از رهگذر سخندانی مزبور بکوشد تا از یک سو با دفاع از خاستگاه الهی سیاست، به سیاق افلاطون در *قوانین*، از فلسفه در مقابل اتهام بی‌دینی دفاع کند و از سوی دیگر در سطحی ژرف‌تر، با اشاره به پیوند جاودان امر الهی یا فرانسانی با سیاست، به‌نوعی به ساحتی والاتر اشاره کند که همانا شیوه زندگی فلسفی است.

۳.۲. آشکار شدن محدودیت‌های طبیعی شیوه زندگی سیاسی

۳.۲.۱. معمای فصل آخر تربیت کوروش

نماد بارز جرح و تعدیل در قطب کوروشی آموزه‌های کسنوفون، فصل نهایی کتاب است. این فصل به‌حدی برای خواننده‌ای که با جهت‌گیری کسنوفون در تمام کتاب خو گرفته است تکان‌دهنده است که برخی گزارندگان مثل والتر میلر را بر آن داشته است که این فصل بعدها به این اثر افزوده شده و نوشته خود کسنوفون نیست (Xenophon, 1914: 438). با این حال اغلب تحلیل‌گران برجسته درباره تربیت کوروش، پذیرفته‌اند که این مؤخره به قلم خود کسنوفون نوشته شده و اینکه فهم اثر به‌مثابه یک کل در گرو فهم شکاف میان مؤخره و مابقی کتاب است (Nadon, 1996: 361; Tatum, 1989: 216-17, 224). کسنوفون این فصل را با تحسین پادشاهی کوروش آغاز می‌کند، اما بلافاصله بیان می‌کند: «اما وقتی کوروش مُرد، پسران او بلافاصله با هم اختلاف پیدا کردند، شهرها و ملت‌ها بلافاصله شورش کردند، و همه چیز بدتر شد» (Xenophon, 2001: 273). به بیان کسنوفون گویی مرگ کوروش که محمل اصلی نظم و ثبات بود، زمینه‌های بازگشت آشوب و بی‌نظمی را فراهم آورد. وقتی کوروش به‌عنوان ضامن نظم^۱ از جهان رفت، آشوب^۲ بار دیگر حکمفرما شد. کسنوفون به این نکته اشاره می‌کند که وضع بدتر شد؛ و این بدتر شدن وضع می‌تواند اشاره‌ای باشد به وضعیتی که پیش از حضور کوروش بر مسند قدرت و پیش از شکل‌گیری امپراطوری بزرگ او وجود داشت؛

1. cosmos
2. chaos

بدین معنی که نه تنها باید در انتقادهای اساسی کوروش به جمهوری کوچک پارس با دیده تردید نگریست، بلکه حتی باید در دعوی ابتدایی خود کسنوفون مبنی بر یافتن راه‌حلی برای غلبه بر مسئله بی‌ثباتی سیاسی در اجتماعات انسانی نیز بازنگری کرد. اگر تاکنون کسنوفون در مورد فضیلت‌های کوروش به‌عنوان یک حکمران ایده‌آل سخن گفته بود، اکنون با مرگ او و نبود چنین شخصی، فقدان‌هایی که تا حد بسیار زیادی به مقوله بخت بستگی دارد، وضع آشوبناک سیاسی دوباره حاکم شده و هرچه را که کوروش رشته بود، پنبه کرده است. این بی‌ثباتی و آشوب از وضعیتی که پیشتر به‌نوعی حکمفرما بود، به‌مراتب بدتر است (Xenophine, 2001: 274). شاید بتوان گفت که تأکید بر بدتر شدن وضعیت، مؤید درسی اساسی از شیوه تربیت سیاسی موردنظر کسنوفون است؛ تربیت سیاسی باید به‌نحوی باشد که استعدادهایی چون کوروش را به‌جای در پیش گرفتن مسیری به‌سوی ایجاد یک امپراتوری بزرگ، با محدودیت‌های طبیعی شیوه زندگی سیاسی برای نیل به سعادت آشنا سازد. این امر مستلزم نشان دادن فضیلت اعتدال در نفس آموزنده است. بی‌شک این پرسش مطرح خواهد شد که مگر نه اینکه کسنوفون بیشتر از هر چیز بر فضیلت «اعتدال» نزد کوروش تأکید کرده بود؟ برای آنکه در فهم غرض اصلی کسنوفون، دچار تناقض نشویم، باید ببینیم که آیا «اعتدال» کوروش، به‌درستی اعتدال بوده است یا خیر؟

۲.۲.۳. سرشت حقیقی فضیلت اعتدال نزد کوروش

به بیان آملر در مقدمه ترجمه انگلیسی اثر، کسنوفون تنها در مقدمه کتاب به نوعی به علت موفقیت‌های بزرگ کوروش اشاره می‌کند و در آنجا خبری از فضایی چون عدالت، شریف بودن، یا خیر بودن نیست (Xenophine, 2001: 12-13). کسنوفون در فصل نخست، زمینه را برای بیان این نکته که کوروش نه برحسب «فضیلت» خویش، بلکه بر بنیاد قابلیت خود برای ایجاد ترس توانست بر جهان حاکم شود، فراهم آورده بود (Xenophine, 2001: 22-23). کسنوفون نه از فضایل کوروش، بلکه از توانایی و استعداد بسیار زیاد او در ایجاد ترس نزد اتباع خویش سخن می‌گوید. کسنوفون در ضمن می‌گوید که موفقیت در این کار، حتی می‌تواند انسان‌هایی را که زبانی غیر از زبان حکمران دارند، نیز به اطاعت وادار کند. این نکته‌ای بسیار اساسی در سنجش شان موفقیت‌های کوروش به‌عنوان سقف توفیق در شیوه زندگی سیاسی است. توفیق در شیوه زندگی سیاسی، در تحلیل نهایی، حتی به زبان یا سخن^۱ نیز نیازی ندارد. به‌عبارت دیگر کوروش برای آنکه بتواند چنین درجه‌ای از اطاعت را در چنین گستره‌ای عملی سازد، نه تنها به سخن محتاج نیست، بلکه بالاتر از آن، نیازمند محو جنبه‌های

سخن‌مندانه^۱ به‌عنوان جنبه‌هایی است که معرف انسان بودن به‌شمار می‌آیند. همین جنبه‌های سخن‌مندانه است که بی‌ثباتی را تداوم بخشیده و به طبیعت مناسبات سیاسی میان انسان‌ها بدل شده است. این امر که مشکل بی‌ثباتی نزد حیوانات وجود ندارد، بدین معناست که ریشه مشکل در میان انسان‌ها، سخن‌مندانه بودن آنهاست. پس اگر بتوان با انسان‌ها نیز به مانند حیوانات برخورد کرد، می‌توان به رفع مشکل بی‌ثباتی امیدوار بود. آنچه برای این کار لازم است، تبدیل ترس از پیامدهای اطاعت نکردن، به طبیعت ثانوی حکومت‌شوندگان است؛ یعنی کاری که کوروش با آن استعداد زیاد خود توانست انجام دهد. برای نمونه باید به کمک کوروش به گاداتاس اشاره کرد که به‌شدت از ناحیه سپاه آشور در خطر قرار گرفته بود و اگر کوروش به او کمک نمی‌رساند، جانش را از دست می‌داد. سیاق روایت به گونه‌ای است که گویی کوروش این کار را به‌عنوان یکی از نشانه‌های فضیلت خیر بودن یا نافع بودن برای دوستانش به انجام رسانده است (Xenophine, 2001: 162). مسئله اصلی این است که بی‌توجهی کوروش به مقاصد نزدیک و دم‌دستی را نباید با برخورداری از فضایی که به وی نسبت داده می‌شود، اشتباه کرد. کوروش بارها بر این نکته تأکید کرده است که اهداف نزدیک را باید به بهای اهداف یا هدف بزرگ‌تر و دورتر نادیده انگاشت. بی‌تردید این نادیده‌انگاری در بسیاری از موارد در هیأت انجام افعالی فضیلت‌مندانه پدید می‌آید. کوروش البته از این شهرت در معنای ماکیاولیستی کلمه استقبال می‌کند؛ اما این در نقطه‌نهایی یک «شهرت» است و قرار نیست کوروش در حاق واقع یک انسان فضیلت‌مند در معنای پیشاماکیاولیستی آن باشد. کوروش بیشتر در توجیه اینکه چرا باید به گاداتاس کمک کنند، بر محوریت «نفع» خود تأکید کرده بود (Xenophine, 2001: 157).

مقایسه استدلال کوروش در اینجا برای کمک به گاداتاس، با تلقی خود گاداتاس در مورد این کمک که به نجات جان او انجامید. تلقی‌ای که کوروش به‌نوعی با پاسخی که به وی داد، آن را تأیید کرد، ناسازی‌ای را به نمایش می‌گذارد که درک آن به‌غایت برای فهم نوع فضیلتی که کوروش از آن بهره‌مند بود، اهمیت دارد. کوروش به‌نوعی به‌سبب برخورداری از فضیلت علو نفس^۲، به دوست دوستان خویش کمک کرد و به یک معنا حق مطلب را در مورد ویژگی بارز یک رادمرد که سود رساندن به دوستان است، ادا کرد. علو نفس زمینه‌های افتخار را فراهم می‌آورد و این مهم‌ترین حاصلی است که صاحب علو نفس یا رادمرد از آن بهره‌مند می‌شود. با این حال علو نفس کوروش با عنایت به فقره مذکور تا اندازه‌ای در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد، زیرا بر اساس تعریف ارسطویی از این فضیلت، علو نفس نزد رادمرد، امری است که

1. logosic

2. megalopsychia

در اساس افتخار را هدف گرفته است و در این بین اگر ثروت یا قدرت سیاسی نیز نصیب او شود، ارزش آنها نه به خودی خود، بلکه به واسطه افتخاری است که از رهگذر آن نصیب رادمرد می‌شود (Aristotle, 2011: 77). این در حالی است که افتخار نزد کوروش به نوعی تابع کسب قدرت سیاسی است. افتخار می‌تواند زمینه را برای شهرت یا آوازه‌ای فراهم کند که در نهایت شمار دوستان سیاسی کوروش را افزایش دهد و از شمار دشمنان او تا حد ممکن بکاهد. علو نفس کوروش در برابر دوستان خویش، در واقع روی دیگر سکه، یعنی ایجاد ترس در دل دشمنان اوست و این از فقره مذکور به روشنی استنباط‌شدنی است. کوروش در جای دیگری نیز با فضیلت عدالت، چنین معامله‌ای را انجام می‌دهد. او در جایی پس از پیروزی بر دشمن و تصرف میزان معتابهی پول، تصریح می‌کند که تصرف نکردن ناعادلانه پول نه به دلیل آنکه ناعادلانه است، بلکه به این علت که به «زیان» شخص تمام خواهد شد، مردود است، زیرا این بی‌عدالتی جلوی نفع بسیار بزرگ‌تر و رسیدن به ثروتی بزرگ‌تر را خواهد گرفت (Xenophon, 2001: 124). عدالت کوروش در این فقره نه عدالت محض خاطر خود عدالت، یا به بیانی عدالت در دایره اخلاق فضیلت، بلکه عدالتی است که نوع خاصی از سود یا منفعت را هدف گرفته است که ناگزیر با گفتار حاکم بر اخلاق فضیلت قدمایی سازگار نیست و بیشتر از هر چیز یادآور تلقی ماکیاولی از ویرتو است. آن سرچشمه‌ای که هر گونه ثروتی از آن ناشی می‌شود، در نهایت اعمال سیطره بر دیگران تا سر حد امکان است؛ در واقع تبدیل شدن به پادشاه کل جهان به یک معنا تبدیل شدن به ثروتمندترین انسان جهان نیز است و این صورتی از جاه‌طلبی استثنایی کسی چون کوروش است که می‌تواند نمودگار حد نهایی افقی باشد که پیشاروی شیوه زندگی سیاسی قرار دارد.

کسنوفون در جای دیگری ابتدا کوروش را به نحوی به تصویر می‌کشد که درصدد است تا بهترین و فاخرترین لباس‌ها را بر تن دوستان و همراهان خویش بپوشاند. کوروش در پاسخ به یکی از حاضران که می‌پرسد «کوروش خودت چه؟ کی خودت را خواهی آراست؟»، پاسخ می‌دهد که من با آراستن شما گویی خودم را می‌آرایم (Xenophine, 2001: 247). کسنوفون که بیرون آمدن کوروش از کاخ را در میان جمعیتی که گردآمده بود روایت می‌کند، بار دیگر سودی را که کوروش مدعی است به دوستان خود می‌رساند، با ابهام مواجه می‌سازد. در اینجا می‌بینیم که کوروش در نهایت آراسته‌تر از همه در انظار پدیدار می‌شود و حتی از آن چیزی که بود هم بلندتر به نظر می‌رسد (Xenophine, 2001: 248). در اینجا آشکار می‌شود که نفع کوروش برای دوستانش، به واسطه غایتی که او به عنوان بالاترین غایت در شیوه زندگی سیاسی دنبال می‌کند، چه محدودیت‌های چشمگیری دارد. کوروش در نهایت باید بالاتر و بلندتر از همه به نظر برسد. کوروش نمی‌تواند به دوستان خویش، محض خاطر دوستان خویش، سود

برساند. سودی که او به دوستانش می‌رساند، از رهگذر دورتر قرار دادن هدف اوست که افزایش می‌یابد (Machiavelli, 1998: 22). به عبارت دیگر هرچه جاه‌طلبی یک انسان سیاسی بیشتر باشد، دوستان او نیز سود بیشتری می‌برند؛ اما این سود در نهایت تنها در ذیل سود نهایی خود آن انسان سیاسی موضوعیت پیدا می‌کند و این سود آخر چیزی نیست جز دستیابی به حکومت بر بیشترین انسان‌های ممکن. سقراط هم بر آن بود که هیچ‌داری‌ای بالاتر از دوستان وجود ندارد (Xenophone, 2001: 50). کوروش هم گویا با این رأی موافق است. با این حال، شیوه زندگی سیاسی در تمایز ریشه‌ای خود از شیوه زندگی فلسفی، نه تنها نمی‌تواند حق دوستی یا «اروس» را ادا کند، بلکه در نهایت به ضد آن تبدیل می‌شود. دوستان کوروش پس از مرگ وی پراکنده شده و به دشمنان یکدیگر تبدیل شدند. این یعنی کوروش بر خلاف سقراط نمی‌تواند حتی پس از مرگ خویش نیز، برای دوستانش سودمند باشد (Xenophon, 1994: 18). دوستی در سیاست در نقطه نهایی و براساس تحلیل کسنوفونی، بر چیزی مثل ترس مبتنی است. در واقع کسی چون کوروش در نهایت نمی‌تواند مطمئن باشد که کسانی که او را دوست دارند (مدعی‌اند که او را دوست دارند)، به راستی او را دوست دارند یا دوست داشتن آنها در ترس ریشه دارد. گرچه شیوه زندگی فلسفی از رهگذر مزیت مطلق خویش، یعنی مبرا بودن از نقص طبیعی محدودیت خیرها در تمام شیوه‌های زندگی غیرفلسفی، می‌تواند سود رساندن به دوستان را به معنای حقیقی کلمه، با سود کسی که سود می‌رساند، این‌همان سازد. در واقع این از آن روست که در دوستی مبتنی بر فلسفه، خیر خصلتی نامحدود دارد و به همین دلیل دوقطبی دوست/دشمن که شیوه زندگی سیاسی را سرشت‌نمایی می‌کند، در شیوه زندگی فلسفی وجهی ندارد (Bloom, 1991: 324-325). خیر در شیوه زندگی فلسفی، به واسطه ویژگی نامتعارف آن، با خیر در شیوه زندگی سیاسی یا شیوه زندگی مبتنی بر کسب ثروت یا افتخار متفاوت است. دوستی مبتنی بر فلسفه، دوستی مبتنی بر سود رساندن با دادن اسب، سگ، پرنده، یا حتی آوازه و قدرت سیاسی نیست؛ البته بسیاری از انسان‌ها از این سودها لذت می‌برند، اما سقراط بیشتر از داشتن «دوستان خوب» لذت می‌برد، زیرا می‌تواند با آنها به خواندن کتاب‌های حکمای قدیم مشغول شود و از این رهگذر لذتی بی‌مانند را نصیب خود سازد (Xenophon, 1994: 30). دوستی فلسفی درست برخلاف دوستی سیاسی که در نهایت بر غیرلوگوسیک‌ترین امر، یعنی القای ترس مبتنی است، بر انسانی‌ترین و سخن‌مندانه‌ترین امر، یعنی گفت‌وگو و دیالوگ مبتنی است.

در جایی از کتاب، کوروش با ذکر خیانت‌های شاه ارمنستان از او می‌پرسد که اگر خود او با چنین خیانت‌هایی مواجه می‌شد، با فرد خیانتکار چه معامله‌ای می‌کرد؟ شاه ارمنستان که پیشتر قول داده بود حقیقت را به کوروش بگوید، اعلام داشت که اگر من بودم، فرد خیانتکار

را به مرگ محکوم می‌کردم (Xenophon, 2001: 87-88). در این هنگام پسر شاه ارمنستان (تیگرانس)، از فرط ناراحتی بابت سرنوشتی که قرار بود برای پدرش رقم بخورد، دیهیم از سر برداشت و جامه خود را درید و زنان به گریه و زاری نشستند. در اینجا به نظر می‌رسد که کوروش قصد دارد حکم مرگ را به‌عنوان مجازات خیانت شاه ارمنستان صادر کند (Xenophine, 2001: 88). با این حال تیگرانس که زمانی کوروش را در شکار همراهی می‌کرد و به‌نوعی با وی دوستی داشت، رشته کلام را به دست می‌گیرد و می‌کوشد تا کوروش را قانع کند که پدرش را اعدام نکند. تیگرانس پیشتر و زمانی که با کوروش به شکارگاه می‌رفت، از شاگردی نزد انسانی با او سخن گفته بود که از توصیف‌هایی که به میان می‌آید، نباید تردید کرد که آن شخص انسانی حکیم به معنای سقراطی کلمه بوده است. او شاگرد یک فیلسوف بوده است. اما پدر تیگرانس در مورد تعالیمی که او به فرزندش می‌داد، بدگمان می‌شود و او را فاسدکننده پسر خویش تلقی می‌کند (این اتهام به طور آشکار یادآور بخشی از اتهام‌هایی است که در دادگاه علیه سقراط مطرح شد). کوروش از تیگرانس می‌پرسد که راستی از آن انسان حکیم چه خبر؟ و تیگرانس پاسخ می‌دهد که پدرم از سر بدگمانی خویش به او، فرمان قتل وی را صادر کرد. انسان حکیم وقتی در بستر مرگ خوابیده بود، به تیگرانس هشدار می‌دهد که مبادا بابت حکمی که پدرت برای من صادر کرد، با او از در گستاخی و تندوی وارد شوی، زیرا «او این کار را از رهگذر بدخواهی علیه تو انجام نداد، بلکه این کار را از رهگذر جهل خویش به انجام رساند». انسان حکیم در تعبیری که یادآور آموزه سقراطی است، خطاب به تیگرانس می‌گوید: «من دست‌کم معتقدم انسان‌هایی که از رهگذر جهل مرتکب خطا می‌شوند، به‌طور کامل غیرارادی این کار را انجام می‌دهند» (Xenophine, 2001: 93). بدین ترتیب تیگرانس به‌عنوان شاگرد پیشین یک فیلسوف سقراطی، و کسی که به‌باور پدرش، از ناحیه او در معرض فساد قرار می‌گیرد و این فساد بیشتر از هر چیز در وجود او زمینه‌های از میان رفتن خاصیت سودبخشی برای خانواده و شهر را فراهم می‌آورد، اکنون در قامت کسی پدیدار می‌شود که قرار است از رهگذر گفتگو یا هم‌گویی (دیالوگ)^۱ با کوروش او را قانع کند که از خون پدرش درگذرد. تیگرانس اکنون با آنچه به‌واسطه دوستی فلسفی با آن انسان حکیم حاصل کرده است، می‌تواند بالاترین صورت سود و منفعت را نصیب شاه ارمنستان، خانواده خویش و شهرش کند. چنانکه می‌توان به‌روشنی مشاهده کرد، کوروش از رهگذر هم‌گویی با تیگرانس و قانع شدن بابت اینکه گذشتن از خون شاه ارمنستان در مقایسه با اعدام او، برای وی سود بیشتری در بردارد (Xenophine, 2001: 88)، حکمی را که به‌نحوی تلویحی صادر کرده بود، پس می‌گیرد و آن را به دادن باج و خراجی معین تبدیل می‌کند. از سوی دیگر،

کسنوفون در اینجا نشان می‌دهد که فلسفه برخلاف تصور پیشین شاه ارمنستان، تنها چیزی است که می‌تواند برای او سودی واقعی به همراه داشته باشد و دوستی با کوروش، به واسطه آنکه دوستی‌ای مبتنی بر خیرهای محدود است، در نهایت حتی ممکن است بیشترین زیان را برای او در پی داشته باشد، و چه زیانی بالاتر از از دست دادن جان خویش. این از مهم‌ترین وجوه تربیتی در فلسفه سیاسی سقراطی به روایت کسنوفون است.

۳.۲.۳. تأملی در جایگاه اروس در سیاست و فلسفه

با توجه به داستان پانته‌آ، همسر بسیار زیبایی آبراداتاس، حکمران شوش، که به اسارت کوروش درآمد و کوروش از دست‌درازی به وی خودداری کرد نیز می‌توان در مورد کیفیت فضیلت «اعتدال» نزد کوروش، بهتر قضاوت کرد. در آغاز کتاب پنجم، کوروش پس از پیروزی بر شوش، آراسپاس مادی را مأمور حفاظت از پانته‌آ، همسر زیبای آبراداتاس کرد. آراسپاس که از دیدن زیبایی آن زن دچار حیرت شده بود، به نزد کوروش آمد و از او پرسید آیا زنی که محافظت از او را به وی سپرده است، دیده است یا خیر؟ کوروش پاسخ داد که ندیده است. آراسپاس به کوروش گفت، ما او را برای تو گزینش کرده‌ایم. آراسپاس با آب و تاب فراوان در مورد زیبایی خیره‌کننده پانته‌آ داد سخن می‌دهد و بیان می‌کند که به گمان او تاکنون هیچ زنی به این زیبایی از سوی والدینی فناپذیر در آسیا، زاده نشده است (Xenophine, 2001: 141-142). تأمل در پاسخ کوروش به آراسپاس، از جهات مختلف برای فهم طبیعت انسانی چون کوروش و طبیعت انسانی چون آراسپاس اهمیت بنیادین دارد. کوروش در پاسخ به سخن آراسپاس مبنی بر اینکه هرچه من بگویم کافی نیست، تو خودت باید او را ببینی، اظهار می‌دارد: «به زئوس قسم که اگر او چنین است که تو می‌گویی، بهتر که او را نبینم»، زیرا این کار ممکن است کوروش را چنان مجذوب پانته‌آ کند که «نفع» بزرگ‌تری که او به دنبال آن است در سایه قرار بگیرد (Xenophine, 2001: 142).

با رجوع به وعده پانته‌آ در فصل نخست کتاب ششم، درمی‌یابیم که خودداری کوروش از دست‌درازی به پانته‌آی زیبارو و افزون‌بر آن جلوگیری از تعرض دوست و ملازم نزدیکش، یعنی آراسپاس به وی را نمی‌توان مصداق فضیلت اعتدال نزد او تلقی کرد، بلکه هدف بلندمدت کوروش برای پیروزی بر پادشاه آشور و تشکیل امپراتوری بزرگ پارس، علت غایی رفتار کوروش در قبال پانته‌آ و شوهر اوست. کوروش قادر است بر میل جنسی خود لگام بزند، اما او این کار را از رهگذر میل بزرگ‌ترش به حکومت بر انسان‌ها انجام می‌دهد. بی‌سبب نیست که کوروش وقتی می‌شنود که سرداری چون آراسپاس در عشق پانته‌آ گرفتار آمده و هیچ کاری از او برنمی‌آید، از وضع و حال کسی که ادعا می‌کرد از عشق قوی‌تر است، به خنده

می‌افتد (Xenophine, 2001: 182). آراسپاس جوان است، و جوانی با ضعف در برابر عشق نسبتی وثیق دارد. آراسپاس به واسطه طبیعت متفاوت خود، قادر نیست بفهمد که چرا کوروش از دیدن چنان زنی پرهیز می‌کند. میل آراسپاس به حکومت به مراتب از میل او به پائنه‌آ کمتر است. او حتی اگر همه اسباب و لوازم هم مهیا باشد، نمی‌تواند کاری را که کوروش انجام داد، انجام دهد. او در نقطه نهایی کسی است که باید بر او حکومت کرد. او باید اطاعت کند؛ هم از عشق و هم از کوروش. در اینجا به روشنی و زیبایی می‌توان مرز میان طبایع حکومت‌کننده و حکومت‌شونده را تشخیص داد. گرچه کوروش در جایی از کتاب ششم در گفت‌وگو با آراسپاس به نکته‌ای اشاره می‌کند که راه را برای فهم تمایز طبیعت خود او و آراسپاس از یک سو و طبیعت انسان حکیم از سوی دیگر همواره می‌سازد. کوروش در صحبت با آراسپاس، به ناتوانی خودش در مقابل عشق اعتراف می‌کند و از این راه آراسپاس را دلداری می‌دهد (Xenophine, 2001: 182). به نظر می‌رسد تفاوت طبیعت کوروش با طبیعت آراسپاس، و حتی طبیعت خدایان، آنقدرها که در وهله نخست به نظر می‌رسد، زیاد نیست. همه آنها به نوعی در معرض آن‌اند که مقهور عشق شوند. همه آنها برای پرهیز از این امر، نیازمند فضیلتی اخلاقی مثل اعتدال، خویشتنداری، شرم و ثبات قدم هستند. شاید بی‌سبب نبود که آراسپاس ابتدا به تنهایی نزد کوروش آمد تا درباره زیبایی خیره‌کننده پائنه‌آ با او سخن بگوید؛ او می‌توانست پائنه‌آ را از همان آغاز با خود نزد کوروش ببرد. اما او که شاید از همان ابتدا مجذوب پائنه‌آ شده بود، می‌دانست که شاید کوروش با دیدن او نتواند دل از او بربکند. او از این ضعف انسان‌ها و خدایان به خوبی آگاه بود و همچنان امید داشت تا کوروش پیشنهادش را رد کند. آنگاه پرسش اینجاست که آیا برای پرهیز از گرفتار شدن به دام عشق، به فضیلت حکمت نیز نیاز است؟ این پرسش بار دیگر نسبت میان حکمت و «اروس» را پیش می‌کشد و ما را به یاد این آموزه دیوتیمایی در ضیافت افلاطون می‌اندازد که اروس همانا فیلسوف است. فیلسوف بدین اعتبار تنها کسی است که قادر است تا همواره «اروسیک» زندگی کند، بدون آنکه خود را «گرفتار» در موضوع عشق بیابد (Plato, 2001: 34).

فصل یازدهم *خاطرات*، روایت گفت‌وگوی تئودوته، آن زن زیبارو با سقراط است. پیش از این گفت‌وگو، سقراط که تاکنون وی را ندیده بود، خطاب به یکی از همراهانش که اظهار داشت زیبایی او به حدی است که سخن از توصیف او عاجز است، گفت: ما باید به دیدن او برویم، زیرا برای آنانی که تنها می‌شنوند، یاد گرفتن آنچه از حد سخن فراتر می‌رود، ناممکن است (Xenophon, 1994: 101). نخست اینکه سقراط به عنوان یک فیلسوف، یعنی به عنوان موجودی اروسیک در معنای دیوتیمایی کلمه، به هیچ‌وجه دعوت به دیدار با زیبایی را رد نمی‌کند و این یکی از مهم‌ترین تمایزهای میان سقراط و کوروش را خصیصه‌نمایی می‌کند.

افزون بر سقراط به مانند کاری که با آلکیبیادس زیبارو انجام داد، به جای آنکه خودش شکار تئودوته شود، تئودوته را شکار می‌کند. سقراط این کار را از رهگذر سخن انجام می‌دهد؛ یعنی از رهگذر همان چیزی که پیشتر به نحوی تلویحی محدودیت آن را پذیرفته بود. سقراط پرسشگری مألوف خود را در جایی که تئودوته نیز کلام او را می‌شنود، آغاز می‌کند؛ سقراط می‌گوید آیا به نمایش گذاردن تئودوته برای او سود بیشتری دارد یا نگاه کردن به او برای ما؟ سقراط خودش پاسخ می‌دهد که او از به نمایش گذاشتن خود بیشتر از ما که به او نگاه می‌کنیم، سود می‌برد (Xenophon, 1994: 102). سقراط در گفت‌وگو با تئودوته نشان می‌دهد که عرصه سخن، نه تنها برای بیان زیبایی تئودوته محدودیت ندارد، بلکه زیبایی حقیقی را تنها از رهگذر شنیدن سخنان زیباست که می‌توان تجربه کرد. تئودوته که قدرت شگرف شکارگری سقراط را می‌بیند، از او می‌خواهد که با او در کار شکار دوستان همراه شود. سقراط به او می‌گوید که برای این کار فراغت ندارد، زیرا زنان دیگری در زمره دوستان او هستند که اجازه نمی‌دهند او آنها را ترک کند و فرادادن ورد و افسون‌های عشق به آنها را متوقف سازد. ملاحظه می‌شود که سقراط زشت‌رو از رهگذر سخنان زیبا تئودوته زیبارو را به دام می‌اندازد. او نیز به یک معنا قادر به انجام کاری جادویی است و این جادویی است که تنها در حیطه مناسبات انسانی امکان‌پذیر است و کسی که به فن سخن، به شیوه سقراطی آن سروری یافته باشد، قادر به انجام آن است. به عبارتی می‌توان گفت که این کار، کاری است الهی، و این خصیصه الهی در نهایت از خصیصه الهی کوروش در تبدیل کردن دشمنان خویش به دوستانش، بسی فراتر می‌رود. سقراط در پایان هم‌گویی (دیالوگ) با تئودوته، حتی حاضر نمی‌شود تا به طور بی‌قید و شرط قول بدهد که تئودوته را به عنوان یکی از شاگردان خود خواهد پذیرفت؛ او فقط به شرطی این قول را می‌دهد که زنان محبوب‌تری برای این کار در میان نباشند (Xenophon, 1994: 105).

با توجه به ملاحظات مذکور، فهم منطق مؤخره درباره تربیت کوروش، سهل‌تر می‌شود. فروپاشی آنچه کوروش از رهگذر فضیلت خویش بنا نهاده بود و تبدیل شدن آن نظم استثنایی به آشوبی بزرگ، دربرگیرنده درس‌هایی از حیث بحث در فلسفه سیاسی است. کسنوفون به شکلی ریشه‌ای در رأی ابتدایی خویش در مورد پیروزی بر مشکل ثبات در جوامع انسانی از رهگذر فضیلت انسان‌هایی چون کوروش، تردید می‌کند. حرکت از آن رأی خوش‌بینانه و در نهایت رسیدن به این پایان ناامیدکننده، در کلیت خویش، کارکردی تربیتی دارد و هدف از آن متوجه ساختن شاگرد با استعداد در زمینه محدودیت‌های ذاتی سیاست و شیوه زندگی سیاسی است؛ محدودیت‌هایی که از تمایز طبیعی میان انسان‌ها از حیث قابلیت آنها برای زندگی

براساس انسانی‌ترین خصیصه، یعنی زندگی «لوگوسیک» نشأت می‌گیرد. ریشه محدودیت شیوه زندگی سیاسی در همین تمایز طبیعی میان انسان‌هاست.

از بهترین راه‌های ورود به بحث از محدودیت‌ها، تأمل در ضرورت انکارناپذیر «امر رؤیت‌پذیر» و «ملموس» در سیاست است؛ اولویت، اهمیت و ضرورتی که از طبیعت جماعت به‌عنوان کسانی نشأت می‌گیرد که در تحلیل نهایی، اطاعتشان از رهگذر امور رؤیت‌پذیر و ملموس است که تحقق می‌یابد. تنها چیزهای رؤیت‌پذیر و ملموس است که در جماعت «ترس» و «امید» ایجاد می‌کند. تا زمانی که امر رؤیت‌پذیر و ملموس وجود دارد، اطاعت ادامه می‌یابد، اما با زوال و نابودی آن امر، یا تغییر در آن امر، پایه‌های اطاعت، به‌واسطه لرزان شدن دلایل «ترس» و «امید»، به لرزه می‌افتد. مرگ کوروش به معنای از میان رفتن امر رؤیت‌پذیر و ملموسی است که بدون آن، «ترس» و «امید» اتباع دچار تزلزل می‌شود و همین امر زمینه را برای بروز آشوب و درافتادن به وضعیت «خائوس» فراهم می‌آورد. کوروش در وصیتی خطاب به پسران خود، می‌کوشد تا از نامیرایی نفس در مقابل میرایی بدن دفاع کند. گویی او به‌نوعی دریافته است که باید به مدد تمهیدی جدید، بر این محدودیت در سیاست غلبه کند. کوروش می‌داند که اتباعش فقط زمانی او را به‌عنوان حکمران به رسمیت می‌شناسند که او زنده باشد و نیز پس از مرگ او، تنها از رهگذر دستاوردهای اوست که می‌توانند به وجود کسی چون کوروش، یعنی وجود نفس کوروش حکم کنند (Xenophon, 2001: 271). بنابراین کوروش تلاش می‌کند تا از رهگذر متقاعد کردن اتباع خویش نسبت به وجود نفس نامیرا که پس از زوال بدن به حیات خود ادامه می‌دهد، تمهیدی برای بقای دستاوردهای خویش پس از مرگ خود فراهم آورد. با این حال کوروش در مقام کسی که شیوه زندگی سیاسی را تا حد اعلائی آن پیموده است، یعنی کوروش به‌عنوان یک انسان سیاسی در بالاترین حد آن، تمایز ریشه‌ای خود از فیلسوف را به نمایش می‌گذارد.

۴. نتیجه

تأمل در پایان‌بندی درباره تربیت کوروش، بهترین مسیر برای جمع‌بندی این گفتار است. کوروش می‌کوشد تا ابتدا از رهگذر توجیه نامیرایی نفس نزد میراث‌بران خویش و به روش اولی نزد اتباع خود، از دستاوردهای سیاسی خود پس از مرگش محافظت کند. اما او در مقام یک انسان سیاسی، یعنی در مقام کسی که نه‌فقط از ترفندهای مبتنی بر امور رؤیت‌پذیر و ملموس به‌خوبی آگاه است، بلکه به‌عنوان کسی که آنها را به بهترین وجه به‌کار برده است، در مورد وجود نفس نامیرا با تردید مواجه است. از این‌رو می‌گوید حتی اگر نفس نامیرایی نیز در کار نباشد، دست‌کم خدایان که وجود دارند و به حرمت آن خدایان باید مرا تکریم کنید و از

دستاوردهای من محافظت به عمل آورید. به عبارت دیگر، گویی می‌توان بدون اثبات وجود نفوس نامیرا، به خدایان اعتقاد داشت. این نکته از آن رو واجد اهمیت است که در چارچوب فلسفه سیاسی سقراطی (چه در روایت افلاطونی و چه در روایت کسنوفونی)، اثبات وجود خدایان از ناحیه فیلسوف همواره از رهگذر اثبات وجود نفس نامیرا انجام می‌گیرد. به تعبیر دیگر، در اثبات وجود خدایان از سوی فیلسوف سیاسی، «امر رؤیت‌ناپذیر» همواره به قوت خویش باقی است، زیرا همین تداوم امر «رؤیت‌ناپذیر» است که به نوعی می‌تواند ضامن تداوم تربیت فلسفی در معنای سقراطی آن باشد. این در حالی است که در روایت کوروش، می‌توان امر «رؤیت‌ناپذیر» را حذف کرد و همچنان به وجود خدایان باورمند باقی ماند. خدایان برخلاف نفوس، آنقدرها که در وهله نخست به نظر می‌رسد، رؤیت‌ناپذیر نیستند. خدایان معابد و تندیس‌هایی دارند که اتباع از رهگذر «دیدن» و «لمس کردن» آنها می‌توانند به وجودشان باور پیدا کنند. خدایانی که بدین معنی «رؤیت‌پذیر» هستند، کارکرد مؤثرتری از حیث سیاسی دارند و این بار دیگر ما را با طبیعت سیاست در جوامع انسانی از نظر فلسفه سیاسی کلاسیک مواجه می‌سازد. با این حال تبدیل شدن خود کوروش به یک نیمه‌خدا در دوران حکمرانی، این امکان را از او سلب کرد که در لحظه غیاب وی، یعنی در زمان مرگ این نیمه‌خدا، خدایان دیگر بتوانند جای او را بگیرند و به اهداف او خدمت کنند. به تعبیر دیگر، رسیدن به مرحله‌نهایی شیوه زندگی سیاسی، به نوعی نشانه‌ای برای از راه رسیدن زوال و نابودی و آشوب تمام‌عیار است. بی‌سبب نیست که کسنوفون این نکته را با اشاره مطرح می‌کند که وضعیت پس از مرگ کوروش، از پیش از به قدرت رسیدن کوروش بدتر شد. بدان معنا که وضعیت پارس قدیمی که سیاستی معتدل‌تر و کمتر جاه‌طلبانه را دنبال می‌کرد، از برخی لحاظ بسیار مهم، از وضعیتی که اکنون با مرگ کوروش مستولی شده است، بهتر بود. این بدتر شدن به واقع نتیجه «بهرتر شدن» مقطعی است که با امپراتوری کوروش رقم خورد. شاید به‌باور کسنوفون، برخلاف نظر ماکیاولی، عطای این «بهرتر شدن» مقطعی را باید به لقای آن بخشید. این وجه مهمی از تربیت سیاسی در چارچوب فلسفه سیاسی سقراطی به روایت کسنوفون است؛ پیامدهای شیوه زندگی سیاسی به‌عنوان کوششی برای متوجه ساختن آموزنده به ساحتی فراتر از سیاست نشان داده می‌شود.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوء رفتار و غیره، به‌طور کامل رعایت کرده است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. اشتراوس، لئو. (۱۳۹۴) *شهر و انسان*، ترجمه رسول نمازی. تهران: آگه.
۲. گُرد، کارنس. (۱۳۹۸) «ارسطو»، ترجمه محمدعلی معمارزاده، در لئو اشتراوس و جوزف کراپسی، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ویراستاری فارسی، یاشار جیرانی و شروین مقیمی. تهران: پگاه روزگار نو.

ب) انگلیسی

3. Aristotle. (2011) *Nicomachean Ethics*, trans. Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago: Chicago University Press.
4. Bloom, Allan. (1991) "Interpretative Essay," in Plato, *The Republic of Plato*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
5. Burnet, John. (1911) *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
6. Buzzetti, Eric. (2014) *Xenophon The Socratic Prince: The Argument of the Anabasis of Cyrus*. London: Palgrave Macmillan, Vol.2.
7. Cicero, M. T. (1896) *Cicero on Oratory and Orators*, trans. J. S. Watson. London: George Bell and Sons.
8. Dannhauser, Werner J. (1974) *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
9. Gera Levine, Debrah. (1993) *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford: Clarendon Press.
10. Higgins, William Edward. (1977) *Xenophon The Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*. Albany, NY: State University of New York Press.
11. Machiavelli, Niccolo. (1998) *The Prince*, trans. Harvey Mansfield. Chicago: Chicago University Press.
12. Nadon, Christopher. (1996, June) "From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cyrus," *The American Political Science Review* 90, 2: 361-374, <DOI:10.2307/2082890>.
13. Nietzsche, Friedrich. (1989) *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
14. Plato. (1984) *Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro, Apology, and Crito, and Aristophanes' Clouds*, Trans. Thomas G. West and Grace Starry West. Ithaca, New York: Cornell University Press.
15. Rausmussen, Paul J. (2009) *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*. Lanham, MD: Lexington Books.
16. Strauss, Leo. (1958) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: Chicago University Press.
17. Tatum, James. (1989) *Xenophon's Imperial Fiction: On The Education of Cyrus*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
18. Xenophon. (1914) *Xenophon Cyropaedia*, trans. Walter Miller, London: William Heinemann.
19. Xenophon. (1994) *Memorabilia*, trans. Amy L. Bonnette. Ithaca, New York: Cornell University Press.

-
20. Xenophon. (2001) *The Education of Cyrus*, trans. Wayne Ambler. Ithaca, New York: Cornell University Press.



Research Paper

Xenophonic Narrative of the Socratic Political Philosophy: A Commentary on *The Education of Cyrus*

Shervin Moghimi Zanjani*

Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Received: 10 May 2021, Accepted: 14 March 2022
© University of Tehran

Abstract

The Education of Cyrus is Xenophon's magnum opus in political philosophy. If *Memorabilia* is in the center of his Socratic writings, then *The Education of Cyrus* is the main work in his portrayal of Cyrus. *The Education of Cyrus*, as Plato's *Republic*, is an educational work in the Socratic sense of the word and hence an original text in the tradition of the Socratic political philosophy. The biographical form of this writing originates from the educational intention of his writer who, by concentrating on the Cyrus's deeds, encourages the reader to take notice of this question: "what is the best way of life for human beings?" If we confirm that *Memorabilia* has a biographical form, then we would be able to compare it to *The Education of Cyrus*. The author attempts to show that Xenophon's *The Education of Cyrus* contains a comparison between the Socratic way of life and the Cyrus' way of life. In spite of showing his admiration for Cyrus nearly in the entire of that work, Xenophon ultimately defends the superiority of the Socratic (or philosophical) way of life as compared to Cyrus the Great's (or political) way of life. This is the deepest educational layer in Xenophon's political philosophy hidden behind the disguise of political education in his work on Cyrus. In order to better understand, we should take a distinct stance on the text itself as a totality whose every part serves the whole. By whole, we mean the intention of the writer; and this is the well-known approach innovated and applied by Leo Strauss who is the most eminent commentator of Xenophon's work. Nevertheless, we should avoid the modern dogmatism in Xenophon's scholarship which tends to depict him as a marginal or second-rate writer. As mentioned by Strauss, Xenophon "had the courage to clothe himself as an idiot and go through millennia that way— he's the greatest con man I know." According to Strauss, and his commentaries in Xenophon scholarship in recent decades, there is no reliable way to understand Xenophon's intention in *the Education of Cyrus*, unless we use

* Corresponding Author Email: s.moghimi@ihcs.ac.ir

Strauss's method of interpretation of Xenophon as a first-rank political philosopher. *The Education of Cyrus* might be read as a logographic text given that every part of the work "must be necessary for the whole; the place where each part occurs is the place where it is necessary that it should occur." Using this method, the author has tried to show that—in spite of its pessimistic tone toward the political way of life—the concluding part of *The Education of Cyrus* is consistent with the great admiration of Cyrus as expressed by Xenophon in the most other parts of this work. We examine whether Xenophon's intention in *The Education of Cyrus* is to expose the education which Cyrus received or the one he did not. Thus, he emphasizes the contradiction in *The Education of Cyrus* as a whole, and simultaneously in the other Xenophon's writing, especially his *Memorabilia*. To understand the two main Xenophontic scholarly work, and their positions in the hierarchy of Xenophon's philosophical thought, it is necessary to compare the similarities, differences and particularly as they relate to the limitations in the Socratic and Cyrus' ways of life, and to analyze how each has affected the other. The aim here was to show the true intention of Xenophon as one of the most authoritative Socratic political philosophers. In doing so, we understand Xenophon's preferences for philosophical or political ways of life.

Keywords: Xenophon, Education of Cyrus, Socrates, Political Philosophy, Way of Life

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

ORCID iDs: <https://orcid.org/0000-0001-6553-5389>

References

- Aristotle. (2011) *Nicomachean Ethics*, trans. Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago: Chicago University Press.
- Bloom, Allan. (1991) "Interpretative Essay," in Plato, *The Republic of Plato*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Bruell, Christopher. (2019) "Xenophon," in Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, trans. Yashr Jeirani. Tehran: Pegahe Roozgar-e No [in Persian]
- Burnet, John. (1911) *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Buzzetti, Eric. (2014) *Xenophon The Socratic Prince: The Argument of the Anabasis of Cyrus*. London: Palgrave Macmillan, Vol.2.
- Cicero, M. T. (1896) *Cicero on Oratory and Orators*, trans. J. S. Watson. London: George Bell and Sons.

- Dannhauser, Werner J. (1974) *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gera Levine, Debrah. (1993) *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford: Clarendon Press.
- Higgins, William Edward. (1977) *Xenophon The Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Lord, Carnes. (2019) "Aristotle," in Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, trans. Mohammad Ali Memarzade. Tehran: Pegahe Roozgar-e No. [in Persian]
- Machiavelli, Niccolo. (1998) *The Prince*, trans. Harvey Mansfield. Chicago: Chicago University Press.
- Nadon, Christopher. (1996, June) "From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cyrus," *American Political Science Review* 90, 2: 361-374, <DOI:10.2307/2082890>.
- Nietzsche, Friedrich. (1989) *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Plato. (1984) *Four Texts on Socrates: Plato's Euthyphro, Apology, and Crito, and Aristophanes' Clouds*, trans. Thomas G. West and Grace Starry West. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rausmussen, Paul J. (2009) *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Strauss, Leo. (1958) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: Chicago University Press.
- . (2015) *Shahr va ensān (City and Man)*, trans. Rasool Namazi. Tehran: Agah. [in Persian]
- Tatum, James. (1989) *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Xenophon. (1914) *Xenophon Cyropaedia*, trans. Walter Miller, London: William Heinemann.
- Xenophon. (1994) *Memorabilia*, trans. Amy L. Bonnette. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Xenophon. (2001) *The Education of Cyrus*, trans. Wayne Ambler. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Xenophon. (2018) "Symposium," in Leo Strauss. *Xenophon's Socrates*, trans. Yashar Jeirani. Tehran: Pegahe Roozgar-e No. [in Persian].



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.