

# دوره آثار افلاطون

جلد سوم

ترجمہ

محمد حسن لطفی



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

## فهرست

۱۲۸۹	فایدروس
۱۳۵۹	حاشیه
۱۳۶۱	ته نه تتومس
۱۴۶۸	حاشیه
۱۴۶۹	صوفیست
۱۵۵۵	حاشیه
۱۵۵۷	مرد میامسی
۱۶۴۰	حاشیه
۱۶۴۱	پارمنیدس
۱۷۲۷	حاشیه
۱۷۲۹	فیلپس
۱۸۱۹	حاشیه
۱۸۲۱	تیماتومس
۱۹۲۱	حاشیه
۱۹۲۳	کریقیاس

۱۹۴۳	حاشیه
۱۹۴۵	نامه‌ها
۱۹۴۷	نامه شماره ۱
۱۹۴۹	نامه شماره ۲
۱۹۵۶	نامه شماره ۳
۱۹۶۱	نامه شماره ۴
۱۹۶۳	نامه شماره ۵
۱۹۶۵	نامه شماره ۶
۱۹۶۷	نامه شماره ۷
۲۰۰۳	حاشیه
۲۰۰۴	نامه شماره ۸
۲۰۱۰	نامه شماره ۹
۲۰۱۱	نامه شماره ۱۰
۲۰۱۲	نامه شماره ۱۱
۲۰۱۴	نامه شماره ۱۲
۲۰۱۵	نامه شماره ۱۳

فایدروس

Phaidros

عشق و زیبایی



**سقراط:** فایدروس! گرامی، از کجایم آئی؟ به کجایم روی؟

**فایدروس:** از نزد لیزیاس پسر کفالوس می‌آیم و می‌روم ساعتی در بیرون شهر گردش کنم چون از بامداد تاکنون در نزد او نشسته بودم. من همواره پند دوستان آکومنوس را بکار می‌بندم و برای تفریح به بیرون شهر می‌روم چون آکومنوس معتقد است که راه پیمائی در بیرون شهر مفرح‌تر از گردش در شهر است و آدمی را خسته نمی‌کند.

**سقراط:** حق با اوست. پس لیزیاس در آتن است؟

**فایدروس:** آری، در خانه اپیکراتس ساکن است که با الیمپیون فاصله زیادی ندارد.

**سقراط:** آنجا چه می‌کردید؟ چه می‌پرسم؟ بدیهی است که لیزیاس با خطابه‌های دلنشین خود از شما پذیرائی می‌کرد.

**فایدروس:** اگر وقت داری با من بیا تا بشنوی که چه خبر بود.

**سقراط:** گمان می‌کنی به قول «پیندار» هیچ‌کاری می‌تواند مرا

از شنیدن گفت و گوهای تو لیزیاس باز دارد؟

**فایدروس:** پس بیا برویم.

**سقراط:** تو نیز سخن آغاز کن.

**فایدروس:** راستی هم سخنان شنیدنی دارم چون خطابه‌ای که لیزیاس

امروز خواند درباره عشق بود و خطابه را چنان نوشته که گوئی

می‌خواسته است به وسیله آن دل زیبا جوانی بدست آید، ولی نه به دست عاشقی. بلکه ظرافت خطابه اینجاست که ثابت می‌کند که پسران خوبرو باید کسانی را که عاشق نیستند بر عاشقان برتری نهند.

**سقراط:** چه نیکمردی است لیزیاس! کاش می‌نوشت که خوبرویان باید تنگدستان را بر توانگران برتری نهند و پیران را بر جوانان. چه، این سخن نه تنها به حال من و امثال من سودمند می‌شد بلکه عموم مردم از آن سود می‌بردند. به هر حال چنان مشتاق شنیدن آن خطابه‌ام که اگر پیاده تا مگارا بروی و چون هرودیکوس از برابر دروازه شهر بدین جا برگردی سایه وار به دنبالت خواهم آمد و دست از دامنم بر نخواهم داشت.

**فایدروس:** سقراط، گمان می‌کنی خطابه‌ای را که بزرگترین نویسندگان این زمان با صرف وقت و کوشش فراوان نوشته است بی‌مایه‌ای چون من می‌تواند در خاطر نگاه دارد و از بر بخواند؟ گرچه چنان استعدادی در نظرم گرانیهاتر از سیم و زر است ولی دریغ که فاقد آنم.

۲۲۸

**سقراط:** فایدروس گرامی، اگر فایدروس را شناسم خود را نمی‌شناسم. نیک می‌دانم که فایدروس به یک بار شنیدن خطابه قناعت نکرده بلکه چندین بار از لیزیاس خواسته است که آن را تکرار کند و لیزیاس نیز با رغبت تمام خواهش وی را برآورده است. ولی فایدروس بدین نیز راضی نشده بلکه نوشته را از لیزیاس گرفته و جمله‌هایی را که بیشتر می‌پسندید چندین بار از روی آن خوانده و از بر کرده است و همه وقت خود را از بامداد تا نیمروز بدین کار گذرانده و سرانجام چون از نشستن به ستوه آمده است برخاسته و راه صحرا در پیش گرفته است بدین قصد که در حال راه پیمائی آن جمله‌ها را پیش خود تکرار کند تا هیچ نکته‌ای را از یاد نبرد. در میان راه با کسی روبرو شده است که عاشق دیوانه آن گونه خطابه‌هاست و از یافتن چنین همدردی شادمان گردیده و بر آن شده است که او را با خود همراه سازد. ولی همینکه عاشق خطابه از او تقاضا می‌کند که خطابه‌ای را که شنیده است از بر بخواند فایدروس ناز می‌کند و چنان می‌نماید که میل خواندن ندارد و حال آنکه پس از دمی چند گرچه همراهش مایل به شنیدن نباشد آن را از آغاز تا پایان بر او خواهد خواند و همراه خود را به زور مجبور خواهد ساخت که همه آن را بشنود.

پس دوست گرامی، از فایدروس بخواه تا کاری را که دمی بعد خواهد کرد هم اکنون بکند.

**فایدروس:** سقراط، راستی هم بهتر آن است که آنچه از خطابه بیاد دارم بی درنگت بر تو بخوانم زیرا می دانم که تانشنوی مراها نخواهی کرد. **سقراط:** راستی همین است.

**فایدروس:** ولی عین جمله های خطابه را بیاد ندارم. از این روتنها مضمون آن را، خصوصاً آنجا که فرق میان عاشق و غیرعاشق بیان می شود، نقل می کنم.

**سقراط:** ولی، دوست گرامی، نخست باید آنچه دردست چپ در زیر جامه پنهان کرده ای به من بنمائی. گمان می کنم آن خود خطابه است و اگر به راستی چنین باشد با همه دل بستگی که به تو دارم آنجا که لیزیا حضور دارد خود را در اختیار تو نخواهم گذاشت تا مرا برای تمرین درس و آزمودن حافظه ات بکار ببری.

**فایدروس:** خاموش باش! همه امید مرا بباد دادی و معلوم شد که نخواهم توانست برای آزمایش حافظه ام از وجود تو سود بجویم. اکنون بگو کجا بنشینیم تا خطابه را بخوانم؟

**سقراط:** بیا از این راه برویم و در کنار رود ایلیسوس جایی دلگشا پیدا کنیم. ۲۲۹

**فایدروس:** خوب شد که امروز کفش نپوشیده ام و تو نیز هیچ گاه کفش به پانمی کنی. پس بهتر آن است که از کنار رود برویم تا در این گرما پاهایمان نیز خنک شود.

**سقراط:** راست می گوئی. پیش بیفت و جایی شایسته پیدا کن. **فایدروس:** آن چنار بلند را می بینی؟ **سقراط:** می بینم.

**فایدروس:** آنجا هم سایه است و هم خنک. چمنی هم در زیر آن هست که می توانیم روی آن بنشینیم یا دراز بکشیم. **سقراط:** پس پیش بیفت.

**فایدروس:** سقراط، بوره آس، اری تیا را از محلی در کنار همین رودخانه نریوده است؟

**سقراط:** چنین می‌گویند.

**فایدروس:** شاید آن محل همینجاست؟ آب رودخانه در اینجا چنان زلال است که پنداری برای بازی و تفریح دخترکان ساخته شده.

**سقراط:** نه، آن نقطه دویاسه استادیون<sup>۲</sup> پائین‌تر از اینجا و نزدیک پرستشگاه آگراست و گمان می‌کنم در آنجا پرستشگاه کوچکی هم برای بوره‌آس ساخته‌اند.

**فایدروس:** آنجا را ندیده‌ام. ولی سقراط، تو هم این داستان را راست می‌دانی؟

**سقراط:** اگر من نیز مانند بسی از دانشمندان به راستی آن معتقد نبودم باز در توجیه آن در نمی‌ماندم بلکه می‌گفتم بادی که به نام بوره‌آس خوانده می‌شود آن دخترک را در حالی که با فارماکیا سرگرم بازی بود از صخره به زیر انداخته و چون دخترک بدین سان هلاک شده است مردم گمان برده‌اند که بوره‌آس او را ربوده. گروهی هم برآنند که آن دختر در آره اوپاگاس ربوده شده است نه در اینجا. به هر حال این گونه توجیه‌ها به نظر من خالی از لطف نیست ولی کار مردمان هنرمند و موشکاف است. زیرا کسی که به آنها دل می‌بندد باید جنبا و پریها را نیز توجیه کند و ماهیت کیمیا را هم روشن سازد و اگر بخواهد دنباله این کار را بگیرد یا انبوهی از این گونه موجودات عجیب از قبیل گورگنها و پگازها روبرو خواهد شد و مجبور خواهد گردید که زمانی دراز صرف این مطالب شگفت‌انگیز کند. ولی من وقت آن کارها را ندارم چون هنوز نتوانسته‌ام فرمائی را که بر دیوار پرستشگاه دلفی نوشته‌اند بجای آورم و خویشان را بشناسم و تا این راه را پایان نبرده‌ام پرداختن به آن گونه مطالب به نظرم خنده‌آور می‌آید. از این رو به آن مسائل اعتنا ندارم و هرچه مردمان درباره آنها می‌گویند می‌پذیرم و اندیشه خود را به جای آنکه به آنها مشغول دارم صرف خویشان می‌کنم و نخست می‌خواهم بدانم آیا من خود نیز دیوی هستم مفروتر و ناهنجارتر از تیفون، یا مخلوقی ساده و عادی که طبیعت عنصری الهی و آسمانی در نهادش نهفته است. ولی، دوست گرامی، این درخت همان نیست که می‌خواستیم در زیرش بنشینیم؟

فایدروس: آری، همان است.

سقراط: به هرا سوکند که کوشه‌ای دلکشاست. بین این چنارچه انبوه و بلنداست و آن بوته‌ها چه زیبا و غرق شکوفه‌اند. در زیر چنارچه چشمه زلالی روان است و پاهای ما را چه خنک می‌کند. از این پیکره‌ها هم پیدا است که اینجا پرستشگاه آخلئوس و چندتن از پریان است. نسیم جانفزائی هم می‌وزد که با آواز جیرجیرکها بهم می‌آمیزد. دلنشین‌تر از همه این چمن زیباست که می‌توانیم روی آن بنشینیم یا دراز بکشیم. خلاصه، فایدروس گرامی، من بیگانه را به خوش مکانی رهنمون شدی. فایدروس: سقراط، جای اینهمه تعجب نیست. پنداری بیگانه‌ای هستی که به راحتیا نیازمند است نه اهل اینجا، و علت آن است که هیچگاه پای از دروازه شهر به بیرون نمی‌نهی.

سقراط: دوست گرامی، معذورم بدار. زیرا من مشتاق دانش آموختنم. ولی درختان و کشتزارها آماده نیستند چیزی به من بیاموزند بلکه آرزوی مرا تنها آدمیانی می‌توانند برآورند که در شهرها بسر می‌برند. اما امروز تو وسیله خوبی یافتی که مرا از شهر بدرآوری. همچنانکه مردمان مشتقی دانه یا دسته‌ای گیاه بدست می‌گیرند و دامهای گرسنه را به هرجا که خواهند می‌کشانند تو نیز اگر می‌خواستی می‌توانستی این خطابه را بدست بگیری و مرا در سراسر آتیکا بگردانی. ولی اکنون که به مقصد رسیده‌ایم من در همینجا دراز خواهم کشید و تو نیز هرگونه که میل داری بنشین یا دراز بکش و خواندن خطابه را آغاز کن.

فایدروس: پس گوش فرادار:

«از حال من آگاهی، و می‌دانی که به عقیده من این مشکل را چگونه باید گشود تا مردو سود ببریم. ولی پرآنم که تو نباید به علت آنکه عاشقت نیستم از برآوردن تقاضای من تن بزنی. چه، عاشقان همینکه آتش اشتیاقشان فرو نشست از نیکی‌هایی که کرده‌اند پشیمان می‌شوند. ولی کسانی که در بند هشق گرفتار نیستند هیچ‌گاه از کرده خود پشیمانی نمی‌برند زیرا نیکی‌هایشان از روی اجبار و اضطرار نیست و هرچه می‌کنند در حد توانائی ایشان است. از این گذشته عاشقان رنج‌هایی را که در راه عشق

کشیده و زیانمهایی را که دیده و خدمتمهایی را که به معشوق کرده‌اند به حساب معشوق می‌گذارند و معتقد می‌گردند که دین خویش را به او ادا کرده‌اند. ولی آنان که عاشق نیستند، نه در سامان دادن امور شخصی خود کوتاهی می‌ورزند تا گناه آن را به گردن معشوق بگذارند و نه برای خاطر معشوق با خویشان و دوستان خود در می‌افتند تا معشوق را سبب آن بشمارند، بلکه با دلی قارغ از این گونه رنجها می‌کوشند تا پسری را که دل در او بسته‌اند رام خود سازند و در این راه از هیچ خدمتی دریغ نمی‌ورزند. ولی اگر کسی بگوید که عاشقان درخور احترامی بیشترند چون همواره کمر به خدمت معشوق بسته‌اند و در راه خشنود ساختن او کینه و آزار مردمان را بجان می‌خرند، خواهم گفت نادرستی این سخن از اینجا پیداست که عاشقان ناچارند کسی را که تازه به او دل باخته‌اند بر معشوق پیشین برتری نهند و حتی اگر معشوق امروزی بخواهد مجبور می‌شوند که به معشوق دیروزی بدی کنند. بعلاوه آدمی چگونه می‌تواند خود را تسلیم بیماری کند که همه پزشکان از علاجش ناتوانند؟ عاشقان خود اقرار می‌کنند که بیمارند و عقل و هوششان بجا نیست و نمی‌توانند زمام نفس خویش را بدست گیرند. پس چگونه می‌توان چشم داشت که چون به خود آیند و دیده عقلشان باز شود از کارهایی که در حال بیماری کرده‌اند پشیمان نگردند؟

از این گذشته اگر بخواهی از میان عاشقان بهترین ایشان را بگزینی دایره انتخاب محدود خواهد بود. ولی اگر بخواهی در میان آنان که عاشق نیستند کسی بیایی که به راستی سزاوار دوستی باشد به دشواری نخواهی افتاد زیرا شمار اینان به مراتب بیشتر از عاشقان است.

ولی اگر در بند عقیده مردمانی، و می‌ترسی که چون پرده از رازت برفاقت ترا به دیده حقارت بنگرند پس بدان که عاشقان چون همه را رقیب خود می‌پندارند همه‌جا لاف از

کامیابی می‌زنند تا به همه بنمایند که رنجشان بی‌ثمر نمانده است ولی کسانی که در بند عشق گرفتار نیستند چون زمام نفس خویش را بدست دارند نیکی راستین را بر شهرت برتری می‌نهند.

گذشته از اینها همه می‌دانند که عاشق همواره به دنبال معشوق است و جز وصال او آرزویی ندارد. از این رو هرگاه عاشق و معشوق در مصاحبت یکدیگر دیده شوند مردمان گمان می‌برند که می‌پیش از اطفاء شهوت فارغ شده‌اند و یا هم اکنون به قصد اطفاء شهوت می‌روند. و حال آنکه دربارهٔ مردمان غیر عاشق هیچ‌کس چنان ظنی نمی‌برد و همه کس صحبت و دوستی آنان را امری ساده و عادی می‌شمارد.

اما اگر در این اندیشه‌ای که پایدار ماندن دوستی بس دشوار است و در دیگر موارد چون پیوند دوستی بگسلد هر دو جانب رنج می‌برند ولی آنجا که گرانبهاترین چیز خود را فدا کرده باشی رنج و زیان بزرگتر نصیب تو خواهد بود، پس بدان که از عاشقان بیش از دیگران باید بر حذر بود. چه، عاشق به بهانه‌ای کوچک می‌رنجد و هر پیش‌آمدی را به زیان خود تعبیر می‌کند و همواره می‌کوشد تا معشوق را از همنشینی دیگران بازدارد چون می‌ترسد که دیگران به مال یا به علم برتر از او باشند و دل معشوق را از او بگردانند. از این رو عاشق ترا بر آن می‌دارد که از دیگران کناره‌گیری و از دوستان خود دوری گزینی و اگر بخواهی به فرمان خرد رفتار کنی و گفته او را نپذیری با تو دشمن می‌گردد. ولی آن که عاشق تسو نیست بلکه به یاری کمال و فضیلت خویش بر تو دست یافته، نه تنها بر معاشران تو حسد نمی‌برد بلکه به کسانی که از تو دوری جویند کینه می‌ورزد زیرا معتقد است که اینان به چشم حقارت در او می‌نگرند در حالی که معاشران تو برای او سودمندند، و به عبارت دیگر از همنشینان تو چشم نیکی و دوستی دارد نه بیم دشمنی.

از این گذشته بسیاری از عاشقان در بند لذت‌اند نه در اندیشه شناختن صفات و خصائص درونی معشوق. از این رو معلوم نیست که هنگامی که آتش هوششان فرو نشست در دوستی پایدار بمانند. ولی آنان که عاشق نیستند چون پس از دوستی مدید کامیاب می‌گردند کامیابی از دوستی ایشان نمی‌گاهد بلکه آن را استوارتر می‌سازد.

پس اگر دل از عاشقانت برداری و به گفتار من گوش فرا دهی سود بیشتر خواهی برد. زیرا عاشقان گفتار و کردار ترا گرچه ناپسند باشد می‌ستایند چون بعضی می‌ترسند که اگر جزاین کنند از چشم تو بیفتند و برخی دیگر به سبب بیماری عشق چنان فاسد شده‌اند که خوب را از بد تمیز نتوانند داد. خاصیت عشق همین است که عاشقان ناکام را برآن می‌دارد که از چیزهایی که برای دیگران رنج‌اننده نیست رنج ببرند و عاشقان کامیاب را مجبور می‌کند که چیزهایی را که در نظر دیگران ارجی ندارد بستانند. از این رو معشوقان سزاوار دلسوزی و ترحم‌اند نه درخور غبطه. اگر تقاضای مرا بپذیری و دست دوستی به من بدهی، تنها در بند لذت نخواهم بود بلکه چنان رفتاری در پیش خواهم گرفت که در آینده از هم‌نشینی من سود ببری. زیرا من اسیر شهوت و هوس نخواهم بود و زمام نفس خویش را به دست خواهم داشت و نخواهم گذاشت که هر پیش‌آمد کوچک میان ما جدائی بیندازد. اگر از تو خطائی بزرگ ببینم به نرمی سرزنشت خواهم کرد و خطاهای کوچک ترا به دیده اغماض خواهم نگریست و خواهم کوشید تا ترا از خطاهای بزرگ باز دارم، زیرا دوستی جز بدین گونه پایدار نمی‌ماند. ولی اگر در این خیالی که کسی که دیوانه وار عاشق نباشد در دوستی وفادار نتواند بود، بدان که اگر چنین بود به فرزندان و پدر و مادر و دوستان خود نمی‌توانستیم وفادار بمانیم زیرا پیوند ما با آنان از نوع عشق نیست



بلکه دلبستگی دیگری است.

اما اگر در این گمان باشی که نیازمندان بیش از دیگران سزاوار مهربانی‌اند، پس همواره باید تنها به تنگدستان و بیچارگان نیکی کنی نه به آنان که بهتر و ارجمندتر از دیگران‌اند زیرا تنگدستان به سبب دوستی تو از رنج‌رهایی می‌یابند و سپاسگزار تو می‌گردند. به جشنها و مهمانیها نیز باید گدایان و گرسنگان را بخوانی نه دوستان خود را. چه در آن صورت گدایان و گرسنگان ترا ولینعت خود خواهند شمرد و درهمه جا به دنبال تو خواهند افتاد و همواره دعاگوی تو خواهند بود. ولی اگر بخواهی راه درست را در پیش گیری باید به کسانی مهربانی کنی که سزاوار مهربانی‌اند نه به نیازمندان، و دست دوستی به کسانی دهی که در خور دوستی و همنشینی تو اند نه به آنان که به سائقه شهوت سر درپی تو می‌نهند، و با کسانی بیامیزی که در روز پیری نیز دل از تو برنگیرند نه با آنان که در بند لذت‌بردن از جوانی تو اند، و خود را تسلیم کسانی کنی که پرده از راز تو برندارند و به حکم حیا در برابر مردمان خاموش بمانند نه کسانی که چون آرزویشان را برآوردی در همه جا لاف از کامیابی بزنند، و با کسانی همنشین گردی که تا دم مرگ در دوستی پایدار بمانند نه با آنان که تنها چند روزی پروانه‌وار به گرد تو بگردند، و پیمان دوستی با کسانی ببندی که پس از سپری شدن روزگار جوانی از راه فضیلت بدر نروند نه با آنان که چون آتش هوششان فرو نشست در پی بهانه‌ای برای جدائی بگردند. اینك در آنچه گفتم نيك بیندیش و این نکته را نیز از یاد مبر که عاشقان همواره از دوستان و خویشان خود ملامت می‌شنوند چون همه برآنند که روشی که آنان در زندگی پیش گرفته‌اند زشت است ولی کسانی که در بند عشق گرفتار نیستند از این ماجرا فارغند و هیچ کس کردار ایشان را زشت نمی‌شمارد.

شاید گمان برده‌ای که می‌گویم باید به همه کسانی که عاشق تو نیستند دست دوستی بدهی؟ نه، مرادم آن نیست چنانکه عاشق تو نیز از تو نخواهد خواست که با همه عاشقان مهربان باشی. چه، هر خردمندی می‌داند که نه همه مردمان سزاوار محبت تو اند و نه صلاح تو، که می‌خواهی پرده از رازت برنیفتد، در آن است. زیرا لطف تو به دیگری نباید منشأ زیان باشد بلکه هر دو جانب باید از آن سود ببرند. اکنون گمان می‌کنم آنچه گفتنی است گفته‌ام. اگر می‌پنداری که نکته‌ای ناگفته مانده است، بپرس.

سقراط: خطابه را چگونه یافتی؟ به راستی از هر حیث و خصوصاً از حیث بیان در کمال زیبایی نیست؟

سقراط: البته، دوست گرامی، چنان زیبا و دلنشین است که مرا به حیرت افکنده. ولی ای پسر زیبا و آسمانی، اگر راست خواهی اثری که خطابه در من بخشید از تو بود زیرا هنگامی که می‌خواندی چشم به تو دوخته بودم و می‌دیدم که از شادی در پوست نمی‌گنجی، و چون می‌اندیشیدم که تو با این مطالب آشناتر از منی به دنبال تو می‌آمدم و بدین‌سان از شادی تو شادمان می‌گردیدم.

فایدروس: پیدا است که باز شوخی می‌کنی.

سقراط: گمان می‌کنی قصد شوخی دارم و سخن به جد نمی‌گویم؟

فایدروس: البته شوخی می‌کنی. ولی سقراط، ترابه‌خدای دوستی

سوگند می‌دهم بی‌پرده بگو، در سراسر یونان کسی هست که در این باره بهتر یا بیشتر از این سخن تواند گفت؟

سقراط: می‌خواهی نویسنده خطابه را تنها بدان‌سبب نستائیم که کلمه‌ها را خوب برگزیده و با استادی تمام بهم مرتبط ساخته، بلکه تصدیق کنیم که سخن درست گفته و هیچ نکته‌ای را فروگذار نکرده است؟ اگر مراد این است ناچارم این نکته را تنها برای خوش‌آمد تو تصدیق کنم زیرا موضوع خطابه را به علت‌کند ذهنی و ناتوانی خود نتوانستم دریابم و از آن رو تنها به شیوه بیان آن توجه داشتم و در این اندیشه بودم که این شیوه در نظر خود لیز یاس نیز مقبول نمی‌تواند بود و اگر خطا

نکنم هر مطلب دو یا سه بار تکرار شده است چنانکه گوئی نویسنده خطابه یا نمی‌توانسته است در موضوع گفتار خویش مطالبی بیشتر بیاورد و یا اعتنائی به موضوع نداشته بلکه می‌خواسته است مانند نوجوانان خود نمائی‌کند و نشان دهد که می‌تواند مطالبی را به صور گوناگون بیان کند.

**فایدروس:** سقراط، چنین نیست بلکه خطابه درست از همین لحاظ در کمال شیوائی است زیرا آنچه درباره موضوع آن گفتنی بود گفته شده است و گمان نمی‌کنم کسی بتواند در آن باره سخن بهتر از این بگوید.

**سقراط:** در این نکته نمی‌توانم هم‌آواز شوم و اگر آن را برای خوش آمد تو تصدیق کنم خردمندان روزگاران گذشته از مرد و زن، که در این باره سخن گفته یا چیزی نوشته‌اند، مرا سرزنش خواهند کرد.

**فایدروس:** مرادت کدام خردمندان است و در کجا چیزی بهتر از این خوانده یا شنیدی؟

**سقراط:** بدین زودی نمی‌توانم گفت. گمان می‌کنم سخنانی از این دست یا از ساقوی زیبا شنیده‌ام یا از آناکره<sup>۳</sup> اون<sup>۲</sup> خردمند. می‌دانی چرا چنین می‌گویم؟ برای آنکه در این دم درونم غوغائی برپاست و احساس می‌کنم که در این باره سخنانی می‌توانم گفت بسی بهتر و شیواتر از آنچه لیزیاس گفته. ولی چون به نادانی خویش واقفم و می‌دانم که آن سخنها از خود من نیستند پس راهی نمی‌بینم جز این که بگویم منشائی دیگر دارند و از راه گوش به درونم راه یافته‌اند و دریغ که به علت مستی و بی‌مبالاتی گوینده آنها را از یاد برده‌ام.

**فایدروس:** ای مرد آسمانی، مژده‌ای بهتر از این نمی‌توانی داد. لازم نیست گوینده آنها را نام ببری بلکه کافی است وعده بدهی که درباره موضوع خطابه سخنانی تازه بگوئی و من نیز در مقابل قول می‌دهم که مانند پادشاهان آتن پیکری زرین به پرستشگاه دلفی بفرستم، منتها نه پیکر خود بلکه پیکر ترا.

**سقراط:** فایدروس، به راستی نوجوانی گرامی و بی‌همتائی. ولی گمان مبر که می‌گویم لیزیاس از عهده بیان مقصود به هیچ روی برنیامده است و دیگران می‌توانند در این باره مطالبی دیگر بگویند! نکته اینجاست که اگر نویسنده‌ای بخواهد مبرهن سازد که غیر عاشقان را باید بر عاشقان

برتری نهاد، ناچار است از هشیاری غیرعاشق و دیوانگی عاشق سخن به میان آورد و یکی را بستاند و دیگری را بنکوهد. این نکته بدیهی و ضروری است و از این حیث به نویسندۀ خطابه خرده نمی توان گرفت بلکه اینجا فقط باید نگریست که نویسندۀ مطالب را چگونه و به چه ترتیب آورده است. ولی در مورد مطالب غیر بدیهی که حاصل ابداع نویسندۀ است هم هنرمندی نویسندۀ را در ترتیب آوردن مطالب باید ستود و هم توانائی او را در ابداع مطالب تازه.

**فایدروس:** این سخن راست است و من نیز از این پس آن را از نظر دور نخواهم داشت. از این رو اجازه می دهم که خطابه خود را با این نکته آغاز کنی که عاشق دیوانه است و غیرعاشق هشیار. اگر پس از آن بتوانی سخنانی بهتر و زیباتر از سخنان لیزیاس بگویی به وعده خود وفا خواهم کرد و پیکر زرین ترا در کنار هدیه ای که کوپسلوس به پرستشگاه الیمپ اهدا کرده است خواهم نهاد.

**سقراط:** فایدروس، گویا خرده ای را که به قصد شوخی به دوست تو لیزیاس گرفتم جدی پنداشته ای و گمان می بری که به راستی خواهم کوشید با لیزیاس به رقابت برخیزم و سخنی بهتر از او بگویم.

**فایدروس:** سقراط، اکنون ترا در همان تنگنا انداخته ام که ساعتی پیش مرا انداخته بودی. پس سخن آغاز کن تا بگویم «اگر سقراط را نشناسم خود را نمی شناسم. سقراط از خدا می خواهد سخن بگوید ولی ناز می کند» و بدان که تا همه سخنانی را که در سینه داری به زبان نیاورده ای از اینجا نخواهیم رفت. می بینی که تنهائیم و من جوانتر و تواناتر از توام. پس بهتر آن است که منظور مرا دریابی و سخن آغاز کنی تا ناچار نشوم زور بکار ببرم.

**سقراط:** ولی، فایدروس گرامی، اگر پس از هنرمندی چون لیزیاس من نادان بی آنکه خود را آماده ساخته باشم خودنمایی آغاز کنم و درباره موضوع خطابه او سخن بگویم سخره خاص و عام نخواهم شد؟

**فایدروس:** بیش از این نازم کن و گرنه مطلبی می گویم که مجبور شوی سخن آغاز کنی.

**سقراط:** مبادا چنان کنی.

فایدروس: می‌گویم و سوگند می‌خورم. سوگند می‌خورم به‌خدای ... به‌کدام خدا سوگند بخورم؟ به‌این درخت چنار سوگند می‌خورم که اگر در زیر همین درخت سخن نگوئی از این پس خطابه‌ی هیچ‌کس را بر تو نخواهم خواند.

سقراط: عجب جوان زیرکی هستی. برای از پا در آوردن مردی که عاشق خطابه است سلاحی برنده یافتی.

فایدروس: باز هم از سخن دریغ می‌ورزی؟

سقراط: سوگند تو مرا از پای در انداخت و بیش از این یارای پایداری ندارم.

فایدروس: پس آغاز کن.

سقراط: می‌دانی چگونه سخن خواهم گفت؟

فایدروس: چگونه؟

سقراط: روی خود خواهم پوشاند و سخن را باشتاب به پایان ۲۳۷ خواهم رساند چه اگر در حال سخن گفتن به روی تو بنگرم از شرمندگی به اضطراب خواهم افتاد.

فایدروس: سخن بگو و دیگر مرچه‌کشی مختاری.

سقراط: ای فرشتگان دانش و هنر<sup>۴</sup> که به سبب آواز دلنشینتان قوهای خوش‌الحن نام دارید به من یاری کنید تا داستانی را که این نوجوان مرا به گفتن آن مجبور ساخته است چنان بگویم که دوست وی، که همواره هنرمندش پنداشته است، در نظرش هنرمندتر از پیش نمایان گردد.

روزگاری پسری بود که بسیار زیبا بود و عاشقان فراوان داشت. یکی از عاشقان زیرک و نیرنگ‌باز بود و همواره به‌آن پسر چنان می‌نمود که عاشق نیست. روزی که باز در برابر وی زبان به تقاضا گشوده بود برآن شد که معشوق را معتقد سازد که خوبرویان باید غیر عاشقان را برعاشقان برتری نهند و چنین گفت: پسر جان، هرگاه دو یا چند تن بخواهند درباره‌ی مطلبی بحث و شور کنند نخستین شرط آغاز بحث این است که موضوع گفت‌وگو روشن باشد وگرنه سودی از بحث بدست نمی‌آید. بیشتر مردمان گفت و گو می‌آغازند بی آنکه موضوع

گفت و گو را بشناسند و درباره آن توافق کنند. از این رو در میان بحث مزای خود را می بینند، بدین معنی که نه با خود توافق می یابند و نه با یکدیگر.

ولی عیبی که من و تو به دیگران می گیریم نباید بر خود ماحاکم باشد بلکه چون می خواهیم در این بحث کنیم که عاشقان سزاوار دوستی هستند یا غیرعاشقان، نخست باید این مطلب را بررسی کنیم که عشق چیست و چه نیروئی دارد، و آنگاه بحث خود را بر پایه نتیجه ای که از بررسی به دست خواهیم آورد استوار سازیم تا ببینیم عشق منشأ سود است یا مایه زیان.

از يك سو همه تصدیق می کنند که عشق نوعی خواستن است. از سوی دیگر می دانیم که کسانی هم که عاشق نیستند خواستار زیبایی اند. پس باید ببینیم فرق میان عاشق و غیرعاشق کجاست.

در هر يك از ما دو نیرو هست که هردو بر ما چیره اند و هر کدام ما را به سوئی می کشد. یکی از آن دو که طبیعی و غریزی و مادرزاد است، لذت طلبی است. دیگری که مكتسب است و ما خود آن را بدست آورده ایم تلاش برای رسیدن به خوبی است. این دو نیرو در وجود ما گاه با هم سازگارند و گاه در کشمکش. اگر در این کشمکش نیروی دوم غالب آید و ما را به راهنمایی خرد به سوی خوبی ببرد، حالتی را که در ما پدید می آید «خویشتر داری» می نامند. ولی اگر نیروی تمایل غریزی هاری از خرد چیره شود و ما را به سوی لذت بکشاند این حالت را لگام گسیختگی می خوانند. لگام گسیختگی اقسام گوناگون دارد و هر قسم به نامی خوانده می شود و هر يك از آن اقسام که روی بنماید لگام گسیختگی نام آن را بخود می گیرد و به کسی هم که تحت سلطه آن قرار گرفته است نام همان قسم را می دهد که به هر حال نامی نازیباست؛ تمایل به خوراك لذت اگر بر عقل چیره گردد نام شکم بارگی بخود می گیرد و کسی هم که دارای چنان حالتی باشد شکم پرست خوانده می شود، و اگر تمایل به میخوارگی بر خرد و اعتدال پیروز شود نامی دارد که همه می شناسند. همچنین اقسام دیگر لگام گسیختگی نامهای دیگر دارند و به هر کس غلبه یابد نام خود را به او می دهند.

گمان می‌کنم از این مقدمه دریافته‌ای که چه نتیجه می‌خواهم بگیرم. ولی بهتر آن است که همه مطلب را بدین سادگی بیان کنم تا نقطه ابهامی نماند.

اگر در وجود ما تمایل طبیعی عاری از خرد بر نیروی تلاش برای رسیدن به خوبی غالب آید و آن‌گاه میل به زیبایی کند و ما را به سوی زیبایی تن بکشانند، حالتی که بر اثر این کشش در ما پیدا می‌آید عشق خوانده می‌شود.

فایدروس گرامی، متوجه شده‌ای که نیروئی الهی در من راه یافته است؟

فایدروس: آری، سقراط، بیانت تسلسل شگفت‌انگیزی دارد.

سقراط: خاموش باش و بگذار دنباله سخن را بیاورم. چنین می‌نماید که در این مکان حالتی الهی و آسمانی هست و عجب مدار اگر در اثنای سخن آثار وجد و خلصه در من پدیدار گردد چنانکه هم‌اکنون نیز از حالی که به شاعران روی می‌آورد دور نیستم.

فایدروس: به راستی چنین می‌نماید.

سقراط: و این گناه تست. پس به دنباله سخن گوش فرادار تا مبادا حالی که به من دست داده است بگریزد. این امر در دست خداست. بگذار بر سر سخن خویش بازگردیم.

پس موضوعی را که می‌خواهیم درباره‌اش بحث کنیم شناختیم و تعریف کردیم. اکنون باید بنگریم که از عاشق و غیر عاشق، به کسی که دست دوستی به آنان بدهد، چه سود یا زیان می‌رسد؟

بدیهی است که کسی که به بیماری عشق مبتلاست می‌کوشد تا معشوق را به حالتی درآورد که بتواند از او هرچه بیشتر لذت ببرد. بیماران چیزی را خوش دارند که رام و مطیع و ناتوان باشد نه سرکش و توانا. از این رو عاشق هرگز آماده نیست معشوق را چون خود یا برتر از خود ببیند بلکه همواره می‌کوشد او را ناتوانتر از خود سازد، اما ناتوان کسی است که نادان باشد نه دانا، ترسو باشد نه دلیر، و در سنجوری بی‌مایه باشد نه ماهر، و در اندیشیدن آهسته باشد نه چالاک. پس اگر این‌گونه ضعف‌ها در نهاد معشوق موجود باشد یا به او روی آورد عاشق شادمان می‌گردد

و اگر موجود نباشد می‌کوشد تا آنها را در او بوجود آورد و گرنه نمی‌تواند از معشوق چنانکه آرزو دارد کام بگیرد. از این گذشته عاشق حسود است و معشوق را از همنشینی کسانی که سبب می‌شوند او مردی به معنی راستین گردد باز می‌دارد و بدین‌سان زیانی بزرگت به او می‌رساند.

بدتر آنکه معشوق را از دانائی و خردمندی راستین، یعنی عشق به دانائی، باز می‌دارد زیرا بیم آن دارد که در نظر معشوق حقیر بنماید و از چشم او بیفتد، و بدین‌سان همواره می‌کوشد تا معشوق از هر حیث نادان و ناتوان بماند و نیازمند عاشق باشد و پیداست که چنین جوانی هر چند مایه لذت دیگران باشد برای خود حاصلی جز زیان نخواهد داشت. پس مردی که در بند چنان عشقی گرفتار است برای روح معشوق از هیچ لحاظ نگهبانی شایان اعتماد نمی‌تواند بود.

اکنون باید دید عاشق در برابر تن معشوق که تصاحب کرده و در این اندیشه است که آن را چیزی لذت بخش سازد نه خوب، چه رفتاری در پیش می‌گیرد و برای پرورش آن چه گام‌هایی برمی‌دارد؟ پیداست که چنان عاشقی تنی نرم می‌خواهد که در سایه پرورش یافته و به زندگی خرس و آرام زنانه خو گرفته و به سبب بی‌رنج و وروئی بارنگهای بیگانه تزئین یافته است نه تنی سخت و نیرومند که در آفتاب بارآمده و بر اثر کارهای مردانه و ورزشهای سخت نیرومند شده است. این مطلبی است که همه می‌دانند و از این رو نیازی به شرح ندارد و مرادم فقط اشاره‌ای بود. کسی که دارای چنان تنی است در میدان جنگ و در روز سختی دشمنان را تشجیع خواهد کرد و دوستان و عاشقان خود را دچار ترس خواهد ساخت. این نکته نیز روشن است. پس از این هم می‌گذریم و به مطلب اصلی می‌پردازیم یعنی به اینک معشوق از همنشینی چنان عاشقی سود می‌برد یا زیان؟

همه تصدیق می‌کنند که عاشق همواره در این آرزوست که معشوقش از گرمی‌ترین و سودمندترین و والاترین نعمتها بی‌بهره باشد. از این رو از خدا می‌خواهد تا معشوق پدر و مادر و خویشان و دوستان خویش را از دست بدهد چه اینان وی را از همنشینی عاشق باز می‌دارند و عیش عاشق را منقص می‌سازند. از این گذشته، به چنگ آوردن جوانی که ثروتی هنگفت دارد آسان نیست و اگر هم به چنگ آید نگاهداشتنش بس دشوار است.



پس عاشق از ثروت معشوق بیزار است و اگر ثروت از دست او برود شادمان می‌گردد. همچنین عاشق می‌خواهد که معشوق بی زن و فرزند و بی خانمان باشد تا او زمانی هر چه درازتر از آن میوه شیرین برخوردار گردد. البته عناصر زیانکار فراوانند ولی بیشتر آنها با لذتی پست همراهند. مثلاً چاپلوسان که جانورانی خطرناکند برای همنشینان خود لذتی فراهم می‌کنند. همچنین زنان هر جائی در عین اینکه زیان بخشند مایه لذتی آنی هستند. ولی عاشق نه تنها تن و روح معشوق را تباه می‌سازد بلکه همنشینی وی نیز برای معشوق ملال آور است زیرا به قول آن مثل معروف دو همسال با یکدیگر سازگار می‌شوند و چون هر دو به یک نوع تفریح و سرگرمی دل‌بستگی دارند این شباهت سلیقه به دوستی می‌انجامد. گرچه این گونه دوستیها هم همواره پایدار نمی‌مانند ولی معاشرت اجباری همیشه ناخوشایند و ملال‌انگیز است و این قاعده درباره عاشق و معشوق بیش از همه صادق است، چه عاشق در شب و روز دمی از معشوق دور نمی‌شود و ازدهای شهوت که در درونش خانه گزیده است پیوسته او را به سوی معشوق می‌کشاند و از دیدن روی و شنیدن صدای معشوق لذت می‌برد. ولی معشوق از همنشینی با چنان موجودی پیر و پژمرده چه لذتی تواند برد و بدتر اینکه آمیزش آن دو به همنشینی پایان نمی‌یابد بلکه با اوضاع و احوال دیگری همراه است که حتی توصیفش آدمی را مشمئز می‌سازد، تا چه رسد به اینکه کسی مجبور شود آن را از روی اجبار و اکراه تحمل کند. ولی عاشق بدین مایه قناعت نمی‌ورزد بلکه با نگاهی آکنده از حسد در همه جا نگران معشوق است و با ستایشهای بیجا و سرزنشهای دلازار که در حال هشیاری با سخنان گوشخراش و در مستی با توضیحات رکیک و بی‌پرده همراه است او را می‌آزارد.

بدین‌سان عاشق تا دمی که در بند عشق گرفتار است برای معشوق هم زیان بخش است و هم مایه بیزاری. ولی همینکه آتش عشق فرونشست بی‌وفائی می‌آغازد و همه پیمانها و سوگندهائی را که به وسیله آنها معشوق را امیدوار ساخته و در دام خود نگاه داشته بود می‌شکند و از یاد می‌برد. به عبارت دیگر، روزی که هنگام ادای دین و بجا آوردن پیمان فرا می‌رسد، عاشق به او پشت می‌کند و روی در خداوندگاری دیگر می‌آورد و عقل و

دوران‌دیشی جای عشق و دیوانگی را می‌گیرد. در این حال معشوق که از این دگرگونی بی‌خبر است مزد فداکاریهای خود را می‌طلبد ولی عاشق نه آن مایه دلیری دارد که به دگرگون شدن خویش اعتراف کند و نه وعده‌ها و سوگندهای روزگار دیوانگی خود را بیاد می‌آورد. از این رو همه پیمانهای گذشته را زیر پا می‌نهد و می‌گریزد و معشوق به جرم اینکه نسنجیده رفتار کرده و عاشق را به غیر عاشق برتری نهاده و در برابر عاشق سر تسلیم فرود آورده است ناچار می‌گردد که در عین بیزاری به دنبال عاشق بدود و از یخت بد خویش بنالد غافل از اینکه از آغاز نمی‌بایست دست دوستی به دیوانه‌ای بدهد که از وفا بوئی نبرده و چنان از بخل و حسد و ناجوانمردی آکنده است که نه برای جسم او حاصلی جز زیان دارد و نه برای روحش، در حالی که برای آدمیان و خدایان نه چیزی گران‌بها تر و ارجمندتر از روح وجود دارد و نه وجود خواهد داشت.

اینک، ای پسر زیبا، در آنچه گفتم نیک بیندیش و ماهیت دوستی عاشقان را بشناس و بدان که این دوستی با نیت نیک همراه نیست بلکه غذائی است که چون سیر شوند دست از آن بکشند و به قول شاعر «عشق عاشقان به پسران خو برو چون عشق‌گرگان به گوسفندان است».

فایدروس، گفتار من در اینجا پایان می‌رسد و بیش از این چیزی از من نخواهی شنید.

**فایدروس:** گمان می‌کردم که این نیمی از سخن تست و اکنون روی به غیر عاشقان خواهی آورد و درباره‌ای که خوب رویان باید آنان را به عاشقان برتری نهند سخن خواهی گفت. چرا بدین زودی لب از سخن فرو بستی؟

**سقراط:** پسر زیبا، مگر ندیدی که از سخن‌پردازی گذشته و شعر خوانی آغاز کرده بودم در حالی که مضمون گفتارم نکوهش‌گروهی از مردمان بود. پس خدا می‌داند که اگر به ستایش‌گروهی دیگر روی آورم چه حالی بر من دست خواهد داد. هیچ می‌دانی که اگر بار دیگر سخن آغاز کنم جنها و پریانی که به جان من انداخته‌ای هوش از سرم خواهند ربود؟ بنابراین به آنچه گفتم قناعت کن و بدان که غیر عاشقان صفاتی خلاف

۲۴۲

صفات عاشقان دارند و هر اندازه که اینان بدند آنان نیکند. در این باره بیش از این سخن نخواهم گفت و اکنون می‌خواهم از رود بگذرم و به شهر بازگردم پیش از آنکه تو بلائی بدتر از این بر سرم فرود آوری.

**فایدروس:** کمی درنگ کن تا گرما فرو نشیند. مگر نمی‌بینی که آفتاب بالای سر ما ایستاده است؟ بگذار ساعتی دیگر در اینجا بمانیم و در مطالبی که به میان آمد گفت‌وگو کنیم تا هوا کمی خنکتر شود.

**سقراط:** فایدروس، به راستی پسری آسمانی هستی و در ایجاد خطابه و گفتار هنری شگفت‌انگیز داری و گمان می‌کنم در دوران زندگی تو کمتر کسی به اندازه تو منشأ آنهمه خطابه بوده است که پاره‌ای را خود بوجود آورده و پاره‌ای دیگر را به انواع نیرنگ از دیگران بدر آورده‌ای چنانکه در این باره جز سیمپاس‌تبی هیچ‌کس به پای تو نرسیده است. اکنون نیز چنین می‌نماید که مرا برانگیخته‌ای تا گفتاری دیگر آغاز کنم.

**فایدروس:** سقراط، خبری خوشتر از این نمی‌توانستی داد. اکنون درباره کدام موضوع سخن خواهی گفت؟

**سقراط:** دوست‌گرامی، ساعتی پیش، هنگامی که از رود می‌گذشتم آن علامت خدائی که هرگاه قصد ارتکاب‌کاری ناشایسته‌کنم پدیدار می‌گردد و مرا از آن باز می‌دارد<sup>۷</sup>، ظاهر شد و پنداشتم که ندائی در گوشم گفت «تا خود را پاک نساخته‌ای نباید از اینجا بروی». از این رو یقین دارم که خود را به گناه آلوده‌ام. ولی چون از هنر غیبگوئی بهره دارم—هر چند نه بهره‌ای بزرگ بلکه بدان مقدار که برای خودم بس است، مانند کسانی که در نوشتن توانا نیستند ولی نوشته ایشان برای رفع نیاز خودشان کافی است—گناه خود را روشن می‌بینم. آری، دوست گرامی، هر روحی از هنر غیبگوئی بهره دارد. ساعتی پیشتر در اثنای سخن اضطرابی به من روی آورده بود و بسم آن داشتم که به قول ایبیکوس<sup>۸</sup> برای کسب شهرت در نزد آدمیان، نسبت به خدایان مرتکب گناه شوم. ولی اکنون به گناه خویش پی برده‌ام.

**فایدروس:** چه گناهی؟

**سقراط:** فایدروس، تو خود خطابه بدی همراه آوردی و مرا هم

مجبور ساختی که سخنانی ناشایسته بگویم.

**فایدروس:** مقصودت چیست؟

**سقراط:** سخنانی بی‌معنی و خلاف دینداری به زبان آوردم و این خود از بدترین گناهان است.

**فایدروس:** اگر آنچه گفنی به راستی چنین باشد حق باتست.

**سقراط:** مگر اروس<sup>۹</sup> پسر آفرودیت و یکی از خدایان نیست؟

**فایدروس:** آری همه چنین می‌گویند.

**سقراط:** ولی نه خطابه لیزياس حاکی از این سخن بود و نه گفتار

تو که به افسون به زبان من جاری ساختی. اگر اروس خدا یا موجودی خدائی و آسمانی است، بد و مایه شر نمی‌تواند بود و حال آنکه در آن دو گفتار از او چنان یاد شد که پنداری مایه شر است و گناهی که گفتم همینجاست. بدتر آنکه در آن گفتارها نشانی از حقیقت نبود و برای فریفتن مردمان عامی ساخته شده بودند. از این‌رو، دوست‌گرامی، من نیازمند استغفار و تطهیرم. می‌دانی بدین منظور کدام راه را درپیش‌خواهم گرفت؟ برای کسانی که گناهی نسبت به خدایان مرتکب شده باشند از قدیم يك راه تطهیر هست که هومر از آن بی‌خبر بوده ولی متزیخوروس آن را می‌شناخته است. هنگامی که این شاعر به کیفر ناسزاگوئی به هلنا از دو چشم نابیناگردید، برخلاف هومر که هرگز علت نابینائی خود را ندانست، علت را دریافت و زود زبان به استغفار گشود و گفت:

«نه، این سخن راست نیست.

تو هرگز به کشتیهای استوار ننشستی

و به ترویا نرفتی...»

و همینکه این شعر را بپایان رساند روشنائی دیدگان را باز یافت. اکنون من نیز که مانند او به سبب ناسزاگوئی به اروس زبان به گناه آلوده‌ام می‌خواهم رفتاری عاقلانه‌تر از متزیخوروس پیش گیرم و تا بلا بر سرم فرو نیامده است کفاره گناه خویش را پردازم. ولی این بار سربرهنه سخن خواهم گفت نه چون ساعتی پیش که از شرم روی پوشاندم.

**فایدروس:** سقراط، خبری خوشتر از این نمی‌توانی داد.

**سقراط:** فایدروس گرامی، بی‌گمان دریافته‌ای که هم خطابه

لیزیاس و هم‌گفتار دوم از سخنانی دور از شرم آکنده بودند و اگر مردی شریف و ارجمند که عاشق جوانی شریف است، یا در گذشته عاشق چنان جوانی بوده، می‌شنید که می‌گوئیم عاشقان هر پیش‌آمد کوچکی را دستاویز دشمنی می‌سازند و همواره دست‌خوش حسداند و در فساد معشوق می‌کوشند، می‌پنداشت که ما در میان ملاحان بارآمده و هیچ‌گاه بوئی از عشق راستین نبرده‌ایم زیرا هیچ مرد شریف تهمت‌هایی را که ما به اروس نهادیم تصدیق نمی‌کند.

**فایدروس:** حق باتست.

**سقراط:** و چون از آن‌گونه کسان شرم دارم و از اروس بیمناکم، می‌خواهم با گفتاری بهتر از دوگفتار پیشین در مقام جبران گناهی که مرتکب شدیم برآیم. به لیزیاس نیز اندرز می‌دهم که هرچه زودتر از سخن خویش استغفار کند و بنویسد که در شرایط برابر باید عاشقان را به غیر عاشقان برتری نهاد.

**فایدروس:** یقین بدان که چنین خواهد شد. چه پس از آنکه گفتار ترا در ستایش عاشقان شنیدم لیزیاس را مجبور خواهم کرد که خطابه‌ای هم در این باره بنویسد.

**سقراط:** یقین دارم که اگر تو چنان بمانی که تاکنون بوده‌ای، چنین خواهد شد.

**فایدروس:** پس سخن آغاز کن.

**سقراط:** آن پسر زیبا که روی سخنم با او ست، کجاست تا گفتارم را بشنود و به خطا دست دوستی به کسی که عاشق نیست ندهد.

**فایدروس:** رویاروی تو نشسته و در این دم به تو نزدیکتر از پیش است.

**سقراط:** ای پسر زیبا، بهوش باش و بدان که گفتاری که پیشتر شنیدی

از فایدروس پسر پیتوکلس اهل میرهینوس بود. ولی گفتاری که اکنون خواهی شنید از ستزینوروس پسر افسوس اهل همیراست و چنین آغاز می‌شود:

نه، این سخن راست نیست که غیر عاشق را بر عاشق برتری باید نهاد چون عاشق مبتلای دیوانگی است. اگر دیوانگی بد بود در درستی آن سخن تردید نمی‌داشتیم. ولی راستی این است که ما آدمیان بزرگترین نعمتها

را در پرتو دیوانگی بدست می‌آوریم و مرادم آن دیوانگی است که بخشش الهی است. دختر غیبگوی پرستشگاه دلفی و زنان راهبه پرستشگاه دودونا در حال بیخودی و دیوانگی به شهرهای یونان خدماتی شایسته و زیبا کرده‌اند و حال آنکه در حال هشیاری کاری نکرده‌اند، و اگر بخواهیم از سیبیل و دیگر پیشگویان و غیبدانان یکایک نام ببریم و به شرح بگوئیم که به یاری هنر غیبگوئی، که هنری خدائی است، چه وقایع مهمی را پیش‌گوئی کرده و چگونه آینده را روشن ساخته‌اند سخن دراز خواهد شد در حالی که همه یونانیان کم و بیش از آن وقایع باخبرند. از این رو فقط این نکته را یادآوری می‌کنیم که پیشینیان ما که به هر چیز نامی داده‌اند دیوانگی را تنگین نامیده‌اند و گرنه هنر پیشگوئی را که از بهترین هنرهاست «هنر دیوانگان» نمی‌نامیدند. معاصران ما که کمتر از پیشینیان به زیبایی توجه دارند «هنر غیبگویان» را به جای آن نهاده‌اند، همچنانکه پیشینیان فنی را که به یاری آن مردمان هشیار وقایع آینده را از راه تأویل پرواز پرندگان و دیگر علامات پیشگوئی می‌کنند «فن تأویل» نام داده بودند و معاصران «فن تطییر» را به جای آن بکار می‌برند. همان قدر که هنر غیبگوئی، چه از حیث نام و چه از لحاظ مقام، به فن تأویل برتری دارد، به همان اندازه قدر و منزلت دیوانگی در نظر پیشینیان والاتر از مرتبه هشیاری بوده است زیرا دیوانگی بخششی است الهی و حال آنکه هشیاری جنبه انسانی دارد.

از این گذشته در مواقعی که بر اثر خشم خدایان بیماریها و بلاهای بزرگ به آدمیان روی می‌آورند نوعی خاص از دیوانگی که به بر ملا ساختن رازهای پنهان تواناست پدیدار می‌گردد و راه رهایی از بیماری و بلا را می‌یابد: بدین سان که با توسل به نیایش و دعا راه استغفار و تطهیر را از خدایان فرا می‌گیرد و به یاری آنان کسانی را که به رامستی از آن دیوانگی بهره یافته‌اند از گناهان پاک می‌سازد و از درد رهایی می‌دهد.

نوع سوم دیوانگی هدیه خدایان دانش و هنر است که چون به روحی لطیف و اصیل دست یابند آن را به هیجان می‌آورند و بر آن می‌دارند که با توصیف شاهکارهای گذشتگان به تربیت نسلهای آینده همت بگمارد. اگر

کسی گام در راه شاعری بنهد بی آنکه از این دیوانگی بهره‌ای یافته باشد، و کمان کند که به یاری وزن و قافیه می‌تواند شاعر شود دیوانگان راستین هم خود وی را نامحرم می‌شمارند و هم شعرش را که حاصل کوشش انسان هشیاری است به دیده تحقیر می‌نگرند.

از آثار دیوانگی شریف که بخشش خدایان به آدمیان است بسی بیش از این می‌تران سخن گفت. پس نه جا دارد از آن بترسیم و نه مزاوارست بگذاریم مدعیانی که می‌گویند دوست هشیار بر عاشق دیوانه برتری دارد ما را از راه بدر برند. اگر کسی بتواند مبرهن سازد که عشق از جانب خدا برای نیکبختی و رهایی عاشق و معشوق فرستاده نشده است، آماده‌ایم که گفته او را برتر از سخنان دیگر بشماریم. اما اکنون خود می‌کوشیم تا خلاف آن ادعا را ثابت کنیم تا مسلم شود که دیوانگی عشق، بزرگترین نعمتی است که خدایان نصیب ما ساخته‌اند. دلیلی که برای اثبات این مطلب می‌آوریم زیرکان را قانع نمی‌کند ولی برای داناهاست راستین کافی است.

اینک نخست باید ماهیت روح را، اعم از روح خدائی و روح بشری، بادر نظر گرفتن تأثیرها و تأثرات آن، روشن کنیم و به حقیقت آن پی ببریم. استدلال ما در این باره چنین است:

روح جاویدان است زیرا آنچه پیوسته در جنبش است فنا نمی‌پذیرد. چیزی که جنبشش از دیگری است همینکه جنبشش پایان رسد حیاتش پایان می‌پذیرد. پس تنها چیزی که خود خود را می‌جنباند، چون هرگز از خود جدا نمی‌شود، جنبشش پایان نمی‌یابد. این چیز منشأ و مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست بلکه جنبانده می‌شود. ولی مبدأ، ازلی است نه آنکه بعداً پدید آمده باشد. زیرا هرچه پدید می‌آید ناچار از مبدأ می‌زاید و حال آنکه خود مبدأ از چیزی پدید نمی‌آید. چه اگر مبدأ از چیزی پدید می‌آمد دیگر نمی‌توانست از مبدأ پدید آید. مبدأ چون ازلی است و بعداً پدید نیامده، بالضروره ابدی است چه اگر مبدأ نابود می‌شد نه خود می‌توانست از چیزی بوجود آید و نه چیزهای دیگر می‌توانستند از آن پدید آیند زیرا هرچه پدید می‌آید باید از مبدأ پدید آید. پس مبدأ جنبش، چیزی است که جنبشش از خود است، و چنین چیزی نه می‌تواند نابود شود

و نه ممکن است بوجود آید و گرنه رشته همه جهان و همه شدن‌ها و پدید آمدن‌ها گسیخته می‌شد و سکوت و سکون حکمفرما می‌گردید و دیگر چیزی وجود نمی‌داشت که منشأ جنبش باشد.

چون پذیرفتیم که آنچه جنبشش از خود است جاویدان و فناپذیر است، پس نباید شرم کنیم از اینکه صریح و بی‌پرده بگوئیم که همان‌خود ذات و ماهیت روح است. چه هر چه از بیرون جنبانده می‌شود بی‌روح است در حالی که آنچه از درون خود و از خود به جنبش می‌آید روح دارد چون ماهیت روح همین است. اگر این سخن راست باشد که جز روح هیچ چیز نیست که جنبشش از خود باشد، پس مسلم است که روح بالضروره ازلی و ابدی است.<sup>۱۰</sup>

درباره جاودانی روح بدین مقدار کفایت می‌کنیم و بیش از این چیزی نمی‌گوئیم.

۲۴۶

اما برای توصیف ایده روح به بیانی الهی و مفصل نیاز است و ما با بیان بشری و کوتاه تنها تمثیلی می‌توانیم بیاوریم و اینک به همین قناعت می‌ورزیم:

می‌گویند روح به نیروی متحداسب ارایه‌ای بالداروارا به بان مانند است. اسبها و ارایه‌بانان خدایان خوب و اصیلند ولی در مورد دیگران چنین نیست بلکه بعضی اصیل است و بعضی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به ارایه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسبها خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن، از این رو ارایه‌رانی ما کاری است بس دشوار.

اکنون گوش فرادارتا روشن کنم که چرا موجودی را جاویدان می‌نامیم و دیگری را فناپذیر. روح به جهان بی‌روح فرمان می‌راند و به‌صور گوناگون جلوه‌گر می‌شود و در جهان بی‌پایان در جولان است. روحی که پاکی و کمال خود را از دست نداده است در عالم بالا می‌گردد و جهان لایتناهی را می‌پیماید. ولی چون بال و پرش بریزد، اختیارش از دست بدر می‌رود و بی‌اختیار به سوئی رانده می‌شود تا آنکه به چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین‌سان کالبدی زمینی می‌یابد. آنگاه آن کالبد با جنبش روح جنبش می‌آغازد و چنین می‌نماید که جنبشش از خود است و آن جسم و جنبش با هم و یکجا موجود زنده



نامیده می‌شود که از جسم و روح تشکیل یافته است و آن را موجود زنده فانی می‌خوانند.

ولی برای آنکه بعضی موجودات را «زنده مرگ‌ناپذیر» می‌نامیم، هیچ دلیل عقلی وجود ندارد بلکه چون خدایان رانه می‌توانیم ببینیم و نه به کنه آنان پی می‌توانیم ببریم، از این رو تصویر آنان را به صورت موجود زنده فناپذیر در خیال خود مجسم می‌سازیم که از روح و جسم تشکیل یافته و پیوند آن دوابدی است. بگذار حقیقت در این باره چنان باشد که خدا خواسته است و ما در این مسائل چنان باید سخن بگوئیم که خدا را خوش آید.

اکنون می‌خواهم بگویم که روح چرا بال و پر خود را از دست می‌دهد. نیروی بال در این است که جسم سنگین را به بالا می‌برد و بدانجا که مسکن خدایان است می‌رساند. از این رو پروبال بیش از همه اجزاء تن از امور خدائی بهره دارد و امور خدائی عبارتند از زیبائی و دانائی و خوبی و چیزهای دیگر از این دست. بال و پر هر چه از آن چیزها بیشتر بهره ور شود شکفته تر می‌گردد و نیرو می‌گیرد در حالی که زشتی و بدی و همه چیزهای دیگری که برخلاف امور خدائی هستند بال و پر را پژمرده می‌سازند و خشک می‌کنند.

در عالم بالا، زئوس که فرمانروای آسمان است ارباب بالدار خود را پیشاپیش گروهی از خدایان می‌راند و امور جهان را سامان می‌بخشد. ۲۴۷ در پی او سپاهی از خدایان و نیمه خدایان دریازده گروه به راه می‌افتند در حالی که هستیا در خانه خدایان تنها می‌ماند. هریک از دوازده گروه در پشت سر خدائی که فرمانروا و رهبر گروه است در صف خاص خود پیش می‌روند و بدین سان شکوه و جلالی وصف ناپذیر آسمان را فرا می‌گیرد و نمایشی غریب برپا می‌شود. هر کدام از خدایان کار خود را می‌کند و چون حقد و حسد را در عالم آنان راه نیست هریک در هر مقام که بخواهد حرکت می‌کند. ولی چون بخواهند بر سر خوان آسمانی بروند، باید راهی سربالا پیمایند و به بالاترین مقامی که در زیر گنبد آسمان است برسند. در این راه ارباب‌های خدایان تعادل خود را نگاه می‌دارند و راه سربالا را به آسانی می‌پیمایند. ولی ارباب‌های دیگر به دشواری پیش

می‌روند زیرا اسبی که به بدی آلوده شده و ارا به بان در دادن غذای او کوتاهی ورزیده است دست و پایش سست می‌شود و تنش سنگینی می‌کند و ارا به را به سوی زمین می‌کشاند و بدین سان روح به مشقتی طاقت فرسا دچار می‌گردد. آن دسته از روحها که مرگ ناپذیر نامیده می‌شوند چون به بلندترین نقطه رسیدند از دریچه آسمان بیرون می‌روند و بر پشت گنبد آسمان می‌ایستند. گردش گنبد آسمان آنان را می‌گرداند و آنان آنچه در ورای آسمان است می‌بینند و تماشا می‌کنند. تاکنون شاعری ورای آسمان را وصف نکرده است و در آینده نیز هیچ شاعری نخواهد توانست آن را چنانکه به راستی مزاور است توصیف نماید. ولی من چون بیان حقیقت را عهده دار شده‌ام ناچارم دلیری کنم تا در این مورد نیز راستی را بگویم. آنچه در ورای آسمان است به قراری است که شرح می‌دهم: هستی راستین، که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیده خرد که ارا به بان روح است در می‌آید و دانشهای راستین گرداگرد آن قرار دارند<sup>۱۲</sup>. چون غذای خدایان و همه ارواحی که همواره می‌کوشند از غذائی درخور خویش برخوردار شوند دانش ناب و راستین است، آن گونه روحها از اینکه بار دیگر به دیدار حقیقت نائل شده‌اند وجد و نشاطی بی‌اندازه می‌یابند و از تماشای حقیقت برخوردار می‌گردند و کام شیرین می‌کنند تا آنکه گردش گنبد آسمان دوباره آنان را به مقام نخستین باز می‌گرداند. بدین سان هر روحی در الثای این گردش، «خود عدالت» و «خود خویشتن داری» و «خود دانشهای راستین» را می‌بیند، نه دانشهایی را که مخلوقند و بعداً پدید می‌آیند و در مورد هر چیز به نحوی دیگرند و ما آدمیان دانشهای راستین می‌پنداریم، بلکه آنچه او می‌بیند دانش راجع به «خود حقیقت» است. روح پس از آنکه حقایق را تماشا کرد و از آنها چشید دوباره به درون آسمان باز می‌گردد و راه خانه خویش پیش می‌گیرد و چون به خانه درآمد ارا به بان اسبها را به آخور می‌بندد و به آنها خوراک خدائی و شراب آسمانی می‌دهد. زندگی خدایان چنین است که گفتم. از میان دیگر ارواح، گروه کوچکی که به دنبال خدایان رفته و از آنان تقلید کرده‌اند، می‌توانند سر ارا به بان را از دریچه گنبد آسمان بیرون کنند و آن سوی آسمان را بنگرند. ولی چون سعی همه

آنان صرف آرام کردن و رام نگاهداشتن اسبهاست فقط می‌توانند نگاهی بس کوتاه به خود حقیقت بیندازند. گروهی دیگر فقط گاه گاه سر از دریچه بدر می‌کنند زیرا اسبهای سرکش فراختی برای آنان نمی‌گذارند و از این رو پاره‌ای از حقایق را می‌بینند و پاره‌ای را نه. ارواح دیگر هر چند می‌کوشند که راه سر بالا را بیمایند و به خدایان ملحق شوند، چون نیروی کافی ندارند در گام نخستین می‌لغزند و بهم می‌افتند و به یکدیگر تنه و لگد می‌زنند و هر يك می‌کوشد تا از دیگری پیشتر بیفتد و در بی‌نظمی و ازدحامی که بدین‌سان روی می‌نماید غوغائی برپا می‌شود و زد و خورد در می‌گیرد و به سبب بدی و نادانی ارا به بانان گروهی زخمی و شل می‌شوند و بال و پر گروهی می‌شکند و سرانجام پس از تحمل آنهمه درد ورنج بی‌آنکه به دیدار حقیقت نایل آیند باز می‌گردند و ناچار به اشباح غذاها، یعنی به ظن و گمان و عقیده، دل خوش می‌کنند. اما علت اینکه ارواح برای تماشای گلزار حقیقت آنهمه تکاپو می‌کنند این است که چرا گاه بهترین و والاترین ارواح در آنجاست و نیروی بال و پر که روح به یاری آن می‌تواند به بالا گراید از آن سرچشمه می‌گیرد و قانونی که آدرستیا، خدای سرنوشت، نهاده چنین است که هر روح که بتواند در ملازمت یکی از خدایان نظری به حقیقت بیندازد، تا روزی که هنگام میرو سفر دیگر فرا رسد از همه گزندها مصون می‌ماند و اگر در اثنای هر سفر این توفیق را بدست آورد هرگز گزندى به او نمی‌رسد، ولی روحی که نتواند به دیدار حقیقت قائل آید بلکه آسیب ببیند و به سستی و فراموشی دچار آید و بال و پر خود را از دست بدهد و به زمین بیفتد به حکم قانون سرنوشت هنگام نخستین تولد در تن هیچ موجود زنده جای نمی‌تواند گرفت. از میان ارواحی که به دیدار حقیقت نائل آمده‌اند، گروهی کوچک که بیش از دیگران توفیق تماشا یافته‌اند در تن کسانی جای می‌گیرند که دوستان و دانش و جویندگان زیبایی خواهند شد و یا کمر به خدمت فرشتگان دانش و هنر خواهند بست و خدمتگزاران عشق خواهند گردید. روحی که از حیث توفیق تماشای حقیقت در مرتبه دوم قرار دارد یا در تن پهلوانی جنگاور جای می‌گزیند و یا در کالبد پادشاهی که موافق قانون سلطنت می-

کند. ارواحی که در مرتبه سومند در تن سیاستمداران و بازرگانان یا کسانی که بنحوی از انحاء با پول سروکار دارند در می‌آیند و آنانکه در پایه چهارمند تن‌های ورزشکاران و پزشکان را می‌گزینند و ارواحی که در پایه پنجمند در تن‌های کاهنان و غیبگویان در می‌آیند و آنانکه در مرتبه ششمند در تن‌های شاعران و مقلدان، و ارواحی که در مرتبه هفتمند در تن‌های پیشه‌وران و کشاورزان، و ارواحی که در مرتبه هشتمند در تن‌های سوفیستها و مردم فریبان و ارواحی که در مرتبه نهم قرار دارند در تن‌های فرمانروایان مستبد لانه می‌گیرند<sup>۱۲</sup>.

هریک از آن ارواح که زندگی زمینی را با عدالت بسر برد مرنوشتی بهتر از سرنوشت پیشین می‌یابد و آنکه ظلم پیشه کند به سرنوشتی بدتر دچار می‌آید. هر روح پس از گذشتن ده هزار سال می‌تواند به موطن اصلی خویش بازگردد زیرا بال و پر روح در زمانی کمتر از آن نمی‌روید به استثنای روح کسی که زندگی خود را به راستی و بی‌آنکه نیرنگی به کارش باشد وقف فلسفه کند یا به علت دلبستگی به فلسفه به پسران زیبا عشق ورزد. چنین روحی پس از سه هزار سال، و پس از آنکه سه بار همان نوع زندگی را گذراند، دوباره بال و پر می‌یابد و به موطن خویش باز می‌گردد. ولی ارواح دیگر چون نخستین زندگی را در روی زمین بسر آوردند به محاکمه برده می‌شوند و برحسب آنکه چه حکمی درباره آنان صادر شود برخی به زندانی که در زیر زمین است فرستاده می‌شوند تا کیفر گناهان خود را بکشند و برخی دیگر به مقامی در آسمان برده می‌شوند تا پاداش زندگی نیکوئی را که در قالب آدمی بسر برده‌اند ببینند. پس از هزار سال به هر دو گروه تکلیف می‌شود که زندگی زمینی تازه‌ای بگزینند و هر روح زندگی تازه خویش را انتخاب می‌کند. در این هنگام چه بسا روحی که پیشتر در کالبد انسانی زندگی کرده است به تن جانوری منتقل می‌گردد و روحی که نخست در قالب آدمی و سپس در کالبد جانوری زندگی گذرانده است می‌تواند باز در قالب آدمی جای‌گزیند و زندگی را از سر گیرد<sup>۱۴</sup>. ولی روحی که هرگز نظری به حقیقت نیفکند است نمی‌تواند در قالب آدمی درآید زیرا آدمی باید توانا باشد به اینکه حقیقت را به صورت «ایده» دریابد و «ایده» آن صورت واحدی است

که ما از راه ادراکهای حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به آن برمی‌خوریم و این، اگر نیک نگریسته شود، یادآوری آن چیزی است که روح‌ما، آن روز که در ملازمت خدایان روی از همه چیزهایی که اکنون حقیقت می‌پنداریم برتافت و همه توجه خویش را معطوف دیدن خود حقیقت نمود، مشاهده کرده است. حق نیز همین است که تنها روح کسی که دوستدار حقیقت، یعنی فیلسوف است، بال و پرگیرد زیرا چنین روحی علی‌الدوام از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تنها کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند به راستی به کمال برسد و چون به کوششها و تلاشهای بشری بی‌اعتنا و همواره با امور خدائی سرگرم است، عامه مردم دیوانه‌اش می‌خوانند بی‌آنکه بدانند که دیوانگی او از نوع دیوانگی خدائی است. این چهارمین نوع دیوانگی است، راز مه نوع دیگر پیشتر سخن گفته‌ایم. کسی که بادیدن زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را بیاد می‌آورد، می‌خواهد به پرواز آید ولی چون در خود توانائی پریدن نمی‌یابد به مرغی شکسته‌بال می‌ماند که چشم به آسمان دارد و به آنچه در روی زمین می‌گذرد بی‌اعتناست. به همین سبب مردمان دیوانه‌اش می‌خوانند ولی این دیوانگی بسی شریفتر و والاتر از انواع دیگر دیوانگی است و منشأ آن نیز والاتر از منشأ دیگر دیوانگیها، و کسی که دچار این گونه دیوانگی شود و دل در زیبایی ببندد عاشق نامیده می‌شود.

چنانکه پیشتر گفتیم روح هر آدمی بالضروره باید «خود حقیقت» را مشاهده کرده باشد وگرنه ممکن نبود درک‌البد انسانی درآید. ولی به یادآوردن آن حقیقت در زندگی زمینی برای هر روح آسان نیست. چه پاره‌ای از روحها پیش از طرفة‌العینی نتوانسته‌اند بدان نظر بیفکنند و پاره‌ای دیگر در زندگی زمینی دچار بدبختی شده و به سبب همنشینی با بدان به ظلم گرائیده و حقیقت پاك را از یسار برده‌اند و از این رو آنان که توانائی یادآوری دارند اندکند. اینان هرگاه در این جهان نقشی از آنچه در آن عالم است ببینند چنان مجذوب و مشتاق می‌گردند که عنان اختیار را از دست می‌دهند ولی به درستی نمی‌دانند که آنچه می‌بینند چیست چون

ادراك حسی از دریافتن آن ناتوان است. از این گذشته عدالت و خویشتن داری و دیگر قابلیت‌ها که برای روح گرانبها تر از هر چیزند در تصویرهای این جهانی خویش با وضوح کافی متجلی نمی‌گردند. بدین جهت تنها چند تنی به یاری وسایل نارمّا و با مشقت فراوان می‌توانند حقایقی را که در این تصاویر تیره و تار منعکس است بازشناسد.

تنها زیبایی راستین، که آن روز در ملازمت خدایان دیدیم، درخشش و جلای خاصی داشت ۱۵: آن روز که سرمست از تماشای نمایش باشکوه آسمان به حریم والاترین و روحانی‌ترین اسرار راه یافتیم در حالی که خود نیز از بدیهائی که با زندگی زمینی همراهند پاک و منزّه بودیم و شوق دیدار مناظر پاک و شریف و تخییر ناپذیر را در دل می‌پروراندیم و هنوز بارتن که امروز چون کوهی در درون صدف در آن زندانسی هستیم بردوشمان سنگینی نمی‌کرد.

آری زیبایی، چنانکه گفتیم، آن روز روشنائی و جلائی خاص داشت و اکنون هم که ما در روی زمین بسر می‌بریم آن را با روشنترین حس خویش، یعنی حس بینائی که تواناترین حس ماست، درمی‌یابیم در حالی که همین حس بینائی از مشاهده دانائی ناتوان است و اگر می‌توانستیم با دیده تن تصویر روشنی از دانائی و دیگر قابلیت‌ها ببینیم عشقی بر ما دست می‌یافت که بیرون از حد تحمل ما بود. از آن میان تنها زیبایی این خاصیت را دارد که به چشم تن در می‌آید و از این رو به دیده ما آدمیان با درخششی بیشتر نمایان می‌گردد و ما را بیشتر از دیگر حقایق مسحور و مجذوب می‌سازد. کسی که استعداد یادآوریش ضعیف شده، یا خود مبتلای فساد گردیده است از مشاهده آنچه در این دنیا زیبایی نامیده می‌شود به یاد «خود زیبائی» نمی‌افتد و به سوی زیبائی راستین کشیده نمی‌شود و در نتیجه به پرستش زیبائی نمی‌گراید بلکه در صدد تصاحب آن بر می‌آید و در دام شهوت می‌افتد و چون چارپایان به برآوردن نیاز جسمانی می‌پردازد و شرم ندارد از اینکه برخلاف طبیعت اختیار خویش را به دست هوسهای نفسانی بسپارد. ولی آنکه در عالم بالا چندین بار به تماشای زیبائی نائل آمده و هنوز پاکی و صفا را از دست نداده است چون سیمائی ببیند که به سیمای خدایان مانند است، یا اندامی که تصویر زیبائی در آن

نمایان است، نخست لرزه براندامش می افتد و رعبی که هنگام مشاهده «خود زیبایی» بر وجودش راه یافته بود دوباره بر او چیره می شود و آنگاه سر نیایش در برابر او فرود می آورد چنانکه گوئی تصویر خدا یا خود خداست، و اگر نمی ترسید که مردمان دیوانه اش بخوانند حتی به او قربانی می داد. هر بار که معشوق را می بیند تب بر او مستولی می گردد و چنان گرمائی سراپای وجودش را فرا می گیرد که غرق غرق می شود. اشعه زیبایی که هنگام نظر بر معشوق از راه چشم در وجودش راه می یابد گرما و رطوبتی یا خود می آورد که نیروی رویش بال و پر روح را برمی انگیزد و رستنگاههای پر و بال که زمانی بس دراز خشک و بسته بودند نرم و تر می شوند و بر اثر غذائی که بدین سان به ریشه پرها می رسد پر و بال رستن و جوانه زدن می آغازد و سراپای روح را پره های تازه فرا می گیرد. به سبب این رویش خارش در دناك به او روی می آورد مانند خارشی که کودکان هنگام در آمدن نخستین دندانها در لثه دندان دارند. وقتی که هرق تماشای معشوق می شود اشعه ای که به نام هیجان عشق مشهورند از معشوق جدا می گردند و در درون او راه می یابند و او را گرم می کنند و به سبب این گرما خارش و درد تسکین می یابد و جای به شادی و انبساط می دهد. ولی همینکه از معشوق جدا شود رستنگاههای پرها دوباره خشک و بسته می شوند و پرها از رویش باز می مانند و ریشه های پرها که بدین سان زندانی شده اند به جنب و جوش می آیند و بردهانه رستنگاهها فشار می آورند و می کوبند و از این رو روح دچار سوزش و تپش می شود و ترس بر او مستولی می گردد. ولی در این حال همینکه یاد زیبایی در او زنده می شود از ترس و شکنجه رهایی می یابد و شادمانی و آسودگی به او باز می گردد. اما چون ترس و شادمانی و شکنجه و آسودگی بهم آمیخته اند، این تناقض و تضاد مضطربش می سازد و اضطراب به بی آرامی و دیوانگی می انجامد و به سبب دیوانگی نه شب می خوابد و نه روز آرام می گیرد بلکه پیوسته در پی گم شده خود می دود و جز یافتن او آرزوئی در دلش نمی ماند و همینکه به او می رسد و از لذت دیدارش برخوردار می شود رستنگاههای پرها دهن باز می کنند و ترس و شکنجه به پایان می رسد و روح بار دیگر زیبایی را می چشد و آرام و قرار

خویش را باز می‌یابد. از این رو هرگز به اختیار خود از معشوق جدا نمی‌گردد بلکه در راه او پدر و مادر و برادران و دوستان را از یاد می‌برد و اگر همه دارائیش از میان برود خم به ابرو نمی‌آورد و آداب و رسوم اجتماعی را که آن‌همه پایبندش بود به چیزی نمی‌شمارد و همه آرزویش این است که در کنار معشوق بسر برد و کمر به خدمت او ببندد زیرا علاج دردهای طاقت‌فرسای خود را به دست او می‌بیند.

ای پسر زیبا که روی سخن باتست، این حالت را مردمان عشق می‌نامند ولی اگر بشنوی که خدایان چه نامی به آن می‌دهند شاید از تعجب بخندی. در اشعار اسرارآمیزی که به هومر نسبت می‌دهند بیتی هست که مصرع دوم آن چندان شیوا نیست. آن بیت چنین است:

«آدمیان فانی اروس بالدارش می‌نامند

ولی خدایان، بال بخشنده‌اش می‌خوانند،

زیرا توانائی بال دادن در اوست»

اختیار باتست که باور کنی یانه. ولی به هر صورت حقیقت حال عاشقان و سبب پیدایش آن احوال همان است که گفتم.

اگر یکی از ملازمان زئوس بدام عشق بالدار بیفتد درد و مشقت آن را آسانتر تحمل می‌کند ولی اگر یکی از پیروان «آرس» در بند عشق گرفتار گردد و از معشوق رنجی به او رسد به خون معشوق تشنه می‌شود و به انتقامجویی بر می‌خیزد و هم خود را هلاک می‌کند و هم معشوق را. از ملازمان دیگر خدایان نیز هریک خدائی را که در آسمان رهبر او بوده است می‌پرستد و تا پاك است و به فراموشی نیالوده، عمر را به پیروی از خدای خویش و به روش او بسر می‌برد و در برابر معشوق و دیگر مردمان به همان روش رفتار می‌کند و از میان زیبایان معشوقی موافق روحیه و طرز فکر خویش بر می‌گزیند و چنان‌ش می‌آراید که همانند خدا شود و آنگاه در برابر او سر فرود می‌آورد و کمر به نیایشش می‌بندد. از این رو پیروان «زئوس» معشوقی می‌جویند همانند زئوس، یعنی جوانی که طبعاً دوستدار دانش و دارای قابلیت رهبری است و چون چنان پسری یافتند و دل در او بستند می‌کوشند تا او را به راستی از سجایای زئوس بهره‌مند سازند و اگر راه این کار را خود ندانند از آنانکه



می‌دانند می‌آموزند و برای پی بردن به سجایای خدای خویش به درون خود رجوع می‌کنند و مطلوب خویش را بزودی می‌یابند. زیرا همه توجه خود را معطوف خدا می‌سازند و می‌کوشند او را در درون خود رؤیت کنند و چون از راه یادآوری با خدا روبرو می‌گردند سرشار از شادمانی می‌شوند و در این حال اخلاق و سجایای خدا را می‌پذیرند، البتّه بدان حد که تخلق به اخلاق خدایان برای آدمی میسر است، و آنگاه آن اخلاق و سجایا را به معشوق نسبت می‌دهند و همین خود مسبب می‌شود که عشقشان به معشوق روز بروز بیشتر و نیرومندتر گردد. بدین سان چون کاهنه‌های باکوس از چشمه خدا برمی‌گیرند و به روح معشوق می‌ریزند و می‌کوشند تا آنجا که میسر است معشوق را همانند خدای خود سازند.

کسانی هم در گردش آسمانی ملازم «هرا» بوده‌اند معشوقی می‌جویند دارای فر و شکوه پادشاهی، و چون یافتند با او همان گونه رفتار می‌کنند که به شرح گفتم. پیروان آپولن و دیگر خدایان نیز می‌کوشند پسری بیابند شبیه خدای خویش، و پس از آنکه یافتند چنان تربیتش می‌کنند که به رفتار و روش زندگی مانند همان خدا گردد، بدین معنی که هم خود از خدا تقلید می‌کنند و هم تا آنجا که در توانائی آدمی است می‌کوشند تا معشوق را از هر حیث همانند خدا سازند و بی آنکه بر او رشک برند همه اوقات خویش را صرف آن می‌کنند که شباهت معشوق با خدا روز بروز بیشتر گردد. بنابراین تکاپوی دیوانگان عشق برای به چنگ آوردن معشوق و نگاه داشتن او کوششی زیباست که به هر حال مایه درستی و نیکبختی است.

اکنون می‌خواهم بگویم که دل معشوق را چگونه می‌توان بدست آورد. در آغاز سخن گفتم که روح دارای سه جزء است. دو جزء آن، دو اسب ارا به‌اند و جزء سوم ارا به‌بان. باز گفتم که از دو اسب یکی خوب است و دیگری بد. ولی درباره صفات و سجایای آن دو اسب هنوز سخن نگفته‌ام و اکنون وقت آن است که این نکته را روشن کنم. اسب خوب اندامی موزون و کشیده و گردنی دراز و بینی منحنی و پوست سفید و چشمان سیاه دارد و بزرگ منش و خویشتن‌دار و شرمگین و دומستدار رأی درست است و برای رام کردنش سخن و فرمان کافی است بی آنکه نیازی به

تازیانه باشد. ولی اسب دیگر پشت خمیده و اندام ناموزون و گردن کوتاه و مستبر و بینی پهن و پوست سیاه و چشمان کبود و پر خون دارد و گردنکش و وحشی است و کوششهایش سنگین اند. از این رو فرمان نمی‌شنود و تازیانه و سهمیز نیز در او بی اثر است.

۲۵۴

هنگامی که ارا به بان را نظر به اندامی زیبا می‌افتد و هیجان و جوشش بر روح مستولی می‌گردد و خارش و خلجان سراپای وجودش را فرا می‌گیرد، اسب فرمانبردار به عادت خویش به فرمان شرم گردن می‌نهد و باز پس می‌ایستد و به معشوق حمله نمی‌برد در حالی که اسب دیگر، بی اعتنا به تازیانه و سهمیز ارا به بان، حمله می‌آغازد و می‌کوشد تا اسب خوب و ارا به بان را نیز با خود یکشانند و آنها را مجبور سازد که به روی معشوق بجهند و از لذات شهوت برخوردار شوند. آن دو چندی پایداری می‌ورزند و سرانجام چون شرارت اسب بد پایان نمی‌پذیرد تسلیم می‌گردند و به او وعده می‌دهند که موافق میلش رفتار خواهند کرد و به دنبال او کشیده می‌شوند. ولی چون به معشوق نزدیک می‌شوند و ارا به بان رخسار زیبای او را می‌نگرد خاطراتش تازه می‌شود و به یاد زیبایی راستین می‌افتد و چنان می‌گردد که گویی آن زیبایی را در مقام آسمانیش می‌بیند. از این رو لرزه ترس بر اندامش می‌افتد و مهار اسبها را چنان می‌کشد که هردو به روی کفل می‌نشینند. در این دم اسب خوب از کثرت شرم غرق غرق می‌گردد ولی اسب بد همینکه درد پوزه‌اش تسکین یافت از جای برمی‌خیزد و کف به دهن می‌آورد و اسب خوب و ارا به بان را سرزنش می‌کند و فریاد برمی‌آورد که به سبب ترمسویی وعده خود را از یاد برده‌اند و می‌کوشد تا با آن دو را برخلاف میلشان به دنبال خود بکشانند و آنها با خواهش و تضرع فراوان او را وادار می‌کنند که بر آوردن تقاضای خود را اندکی به تأخیر افکند. ولی چون وقت موعود فرا می‌رسد اسب بد سر برمی‌دارد و از آنان می‌خواهد که به وعده وفا کنند و چون فرمان نمی‌برند به زور توسل می‌جوید و شیشه می‌کشد و با خشم و بی شرمی آن دو را به دنبال خود به سوی معشوق می‌کشانند و چون به معشوق نزدیک می‌شود دم علم می‌کند و مهار به دندان می‌گیرد و به گستاخی پیش می‌رود. ولی ارا به بان همینکه خود را رویاروی معشوق

می‌بیند به حال پیشین می‌افتد و چنانکه گوئی به مانعی رسیده است یکباره مهار اسب بی‌شرم را چنان می‌کشد که دندانهایش آسیب می‌بینند و زبانش زخمی و دهانش پر خون می‌شود و بدین‌سان او را به روی کفل می‌نشانند و چندی در این حال نگاه می‌دارد و به سزای گستاخیش می‌رساند. چون این گستاخی و کیفر چندبار تکرار می‌شود اسب بدنافرمانی به یکسو می‌نهد و مطیع ارا به بان می‌گردد و از آن پس هر بار که به معشوق می‌نگرد نزدیک می‌شود که از ترس قالب تهی کند. در این هنگام ارا به بان جرأتی به خود می‌دهد و با کمال شرم و احترام سر در پی معشوق می‌گذارد. ۲۵۵

معشوق که می‌بیند چنین عاشقی راستین، نه مردی که به دروغ ادعای عشق می‌کند، به پرستش او کمر بسته است، چون خود نیز طبعاً مشتاق دوستی است، به مصاحبت عاشق سر فرود می‌آورد و پند دوستان را که همنشینی با عاشق رانگین می‌شمارند وقتی نمی‌گذارد و باگذشت زمان دوست و همدم عاشق می‌شود، چه همچنانکه بدان بآیدان دوست نمی‌توانند بود خوبان نیز نمی‌توانند با خوبان دوستی نکزینند، و آنگاه درمی‌یابد که تا آن زمان از خویشان و دوستان خود دوستی راستین که قابل مقایسه با دوستی عاشق باشد ندیده است و چون همنشینی و نزدیکی عاشق و معشوق چندی دوام می‌یابد و پیوند دوستی استوارتر می‌گردد چشمه‌ای که زئوس در دوران عشق ورزی به گانیمدس چشمه زیبائی نام نهاده است به سوی عاشق جریان می‌یابد و وجود او را لبریز می‌سازد و آنگاه، همچنانکه باد یا صدا اگر به جسمی صاف و سخت برخورد کند منعکس می‌شود و به سوی مبدأ باز می‌گردد، امواج زیبائی پس از آنکه از مجرای چشم به روح عاشق راه یافت دوباره از همان راه به سوی معشوق برمی‌گردد و از مجرای چشم که دریچه روح است به درون وی می‌رسد و رستگاههای پرهایش را تر می‌کند و نیروی جوانه زدن را در آنها برمی‌انگیزد و درون وی را از عشق مالا مال می‌سازد. بدین‌سان معشوق نیز عاشق می‌شود بی‌آنکه بداند عاشق کیست و از حالی که به او روی آورده است در شگفتی می‌افتد و اگر از کیفیت حالش بپرسند نمی‌تواند پاسخ بدهد و چون کسی که درد چشم از دیگری به او سرایت کرده است علت درد را نمی‌شناسد زیرا نمی‌داند

که نقش خویشتن را درآینه وجود عاشق می بیند، از این رو هنگامی که عاشق با اوست دردش تسکین می یابد و همینکه از عاشق دور شود به همان درد اشتیاق دچار می گردد که عاشق در فراق او می کشد و سبب این احوال آن است که پرتو عشق عاشق بر او افتاده و او خود نیز در بند عشق گرفتار آمده است. گرچه او بدین حالت نام عشق نمی دهد و آن را دوستی می نامد با اینهمه مانند عاشق، هر چند کمتر از او، همواره در این آرزوست که دوست خود را ببیند و در آغوش بگیرد و در کنار وی بخوابد. ولی همینکه در کنار یکدیگر غنودند اسب شیر عاشق باز و سوسه می آغازد و از ارا به بان می خواهد که پس از تحمل آنهمه رنج کامی بگیرد. اسب شیر معشوق خاموش می ماند و با اینهمه معشوق چون از تقاضائی ناشناخته لبریز است عاشق را در آغوش می گیرد و می بوسد و می نوازد و در این حال آمده است که هر تقاضائی عاشق بکند برآورد، اما شرم و خرد، اسب نجیب و ارا به بان را برآن می دارند که زمام نفس را بدست گیرند و چون بدین سان اجزاء والاتر روح که پایبند نظم و عشق و معرفت اند پیروز می گردند عاشق و معشوق در این جهان به هماهنگی و نیکبختی در کنار هم بسر می برند و بر خویشتن تسلط می یابند و به جزء گردنکش روح لگام می زنند و جزء دیگر را که با قابلیت و فضیلت انسانی سروکار دارد آزاد می گذارند، و چون بمیرند پر وبالی جوان دارند و سبك و مبهکارند و از میدان یکی از سه مسابقه الیمپ ۱۶ پیروز درآمده اند و این خود سعادت است که نه خرد و کوشش بشری می تواند چیزی والاتر از آن نصیب آدمی کند و نه دیوانگی خدائی. ولی اگر راهی در پیش گیرند غیر از راهی که فلسفه و تربیت معنوی به آنان می نماید و با اینهمه از جاده شرف منحرف نگردند شاید اتفاق افتد که در حال مستی یا الحظه خوشی و بی خبری اسبهای شیر، روح آن دو را بی پامبان ببینند و برآن دارند که به آنچه مردم عامی بزرگترین لذت زندگی می شمارند روی بیاورند، و چون باری چنین کردند چه بسا که چند یار دیگر نیز بدان بپردازند. ولی بی گمان در آن افراط نمی ورزند چون روحشان ذاتاً یا آن سازگار نیست. اینان نیز، چه به هنگام شعله وری آتش عشق و

چه پس از فرونشستن آن، زندگی را در کمال دوستی بسر می‌برند و، هر چند از حیث نیکبختی به پای عاشق و معشوقی که پیشتر وصف کردیم نمی‌رسند، پرآنند که استوارترین پیمان دوستی را با هم بسته‌اند و گسستن این پیمان را گناهی بزرگ می‌دانند. هنگام مرگ نیز، گرچه بی‌بال و پرند، بادل آکنده از آرزوی پرواز از قفس تن بیرون می‌روند و برای آنکه در این جهان دیوانه عشق بوده‌اند پاداشی کوچک می‌یابند زیرا ارواحی که يك بار در سیر آسمانی شرکت داشته‌اند هرگز در راههای تاریک و پرپیچ و خم دنیای زیرزمینی سرگردان نمی‌شوند بلکه سرنوشتشان چنین است که همیشه در روشنائی و کنار هم بسر ببرند و از دوستی یکدیگر شادکام شوند و سرانجام در پرتو عنایت عشق بال و پر یابند.

ای پسر، همه آن نعمتهای الهی را فقط در دوستی عاشقان می‌یابی در حالی که مهربانی غیر عاشقان با زیرکی و حسابگری آمیخته و حاصل آن ناچیز و مبتذل است و در روح معشوق جز آنچه مردم عامی و بازاری قابلیت و فضیلت می‌پندارند بیار نمی‌آورد و سبب می‌شود که معشوق نه‌هزار سال دیگر در روی زمین و زیرزمین سرگردان بماند.

۲۵۷

ای اروس توانا و محبوب، به سبب سخنان ناسزائی که ساعتی پیشتر گفتم بر من خشم بگیر و گفتاری را که هم‌اکنون در حد توانائی خویش در نیایش تو پرداختم کفاره گناه من بشمار و بپذیر گرچه برای خاطر فایدروس ناچار شدم آن را با عبارات شاعرانه بیارایم. از تقصیرم بگذر و هنر عشق‌ورزی را که به من بخشیده‌ای باز مستان بلکه مرایاری کن تابیش از این درخور دوستی پسران زیبا شوم. اگر من وفایدروس در گفتار نخستین چیزی گفتم که سزاوار تو نبود لیز یاس را گناهکار بدان که پدر آن گفتار است، و او را به راه راست رهنمون شو، تا آن گونه سخنها را به یکسو نهد و راه برادرش پولمارخوس را پیش گیرد و کمر به خدمت فلسفه ببندد تا این جوان که ستایشگر اومت بیش از این میان دو راه سرگردان نماند بلکه همه زندگی خود را وقف عشق و فلسفه کند.

فایدروس: سقراط، من نیز در دعای تو شریکم و از خدا می‌خواهم تا ما را به راهی رهنمون شود که رهائی ما در آن است. گفتاری که در

ستایش عاشقان پرداختی بسیار زیبا بود و حتی زیباتر از گفتار نخستین. از این رو گمان می‌کنم اگر لیزیاس بنخواهد در برابر آن خطابه‌ای دیگر بنویسد و باتو به رقابت برخیزد خود را رسوا خواهد ساخت. پریروز یکی از سیاستمداران شهر که از لیزیاس بدگوئی می‌کرد او را از روی تحقیر خطابه نویس خواند. شاید این سخن سبب شود که او از خطابه نویسی دست بردارد.

**سقراط:** معلوم می‌شود دوست را نمی‌شناسی اگر در این گمانی که از بدگوئی مردمان می‌هراسد. وانگهی از کجا می‌دانی که آن مرد به قصد تحقیر لیزیاس چنان گفته است؟

**فایدروس:** سقراط، در این نکته تردید ندارم. تو خود بهتر از من می‌دانی که اشراف و سیاستمداران ابا دارند از اینکه خطابه‌ای بنویسند یا نوشته دیگری از خود باقی بگذارند، چه می‌ترسند که آیندگان ایشان را سوفیست بشمارند.

**سقراط:** در این باره اشتباه می‌کنی، زیرا خودپسندترین سیاستمداران بیش از همه اشتیاق خطابه نویسی دارند و دلیلش این است که هرگاه خطابه‌ای می‌نویسند در آغاز آن نام ستایشگران خود را می‌آورند و آنان را می‌ستایند.

**فایدروس:** مقصودت را نفهمیدم.

**سقراط:** تاکنون توجه نکرده‌ای که هر سیاستمدار گفتار خود را با نام ستایشگران خویش آغاز می‌کند؟

**فایدروس:** چگونه؟

**سقراط:** مثلاً خطابه را چنین آغاز می‌کند: «مجلس شورا یا ملت یا مردو صلاح در این دیده‌اند که....» آنگاه نام خود را که پیشنهاد دهنده است با تکریم فراوان می‌آورد و سپس به متن خطابه می‌پردازد و در ضمن آن همه‌ای از کمال و معرفت خود بیان می‌نماید و بدینسان سخن را پیوده دراز می‌کند. این گونه گفتارها به عقیده تو خطابه نیست؟

**فایدروس:** حق باتست.

**سقراط:** و آنگاه اگر شنوندگان سخنش را بپسندند چون شاعری که نمایشنامه‌اش قبول عامه یافته است شادمان و سربلند از صحنه بیرون

می‌رود و اگر سخنش اثر نبخشد هم خود او ماتمزده می‌شود و هم دوستانش اندوهگین می‌گردند.

فایدروس: درست است.

سقراط: پس می‌بینی که سیاستمداران نه تنها هنر خطابه‌نویسی را تحقیر نمی‌کنند بلکه آن را به نظر اعجاب می‌نگرند.

فایدروس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: و اگر سخنور یا پادشاه توانائی مانند لیکورگت و سولون و داریوش بتواند خطابه‌هائی فناپذیر پردازد، هم خود او در زمان حیات خویشتن را همسر خدایان می‌پندارد و هم آیندگان هروقت در آثارش می‌نگرند او را در ردیف خدایان می‌شمارند.

فایدروس: درست است.

سقراط: پس آیا ممکن است که یکی از آنان، هرچند از لیزیاس بیزار باشد، خطابه‌نویسی را مایهٔ ننگ او بشمارد؟

فایدروس: گمان نمی‌کنم وگرنه هنر خود را نکوهش کرده است.

سقراط: پس روشن شد که خطابه‌نویسی به‌خودی خود کار زشتی نیست؟

فایدروس: البته.

سقراط: گمان می‌کنم زشتی آنجاست که نویسنده نتواند خوب بنویسد بلکه نوشته‌اش بد باشد.

فایدروس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس بگذار ببینیم نوشتهٔ خوب کدام است و نوشتهٔ بد کدام؟ فایدروس، میل داری که برای روشن شدن مطلب نخست خطابهٔ لیزیاس را به دقتی بیشتر بنگریم و آنگاه روی به او یا کسان دیگری که نوشته‌ای سیاسی یا خصوصی به شعر یا نثر پرداخته‌اند یاد آر آینده خواهند پرداخت بیاوریم و از ایشان بپرسیم که کدام نوشته خوب است و کدام بد؟

فایدروس: چه لذتی بالاتر از این؟ اگر زندگی با این‌گونه خوشیها همراه نباشد چه ارج دارد و مگر آدمی برای آن زنده است که رنج ببرد یا به خوشیهای دل بسپارد که بحق خوشیهای پست نامیده می‌شوند؟

سقراط: چنین می‌نماید که هنوز وقت فراوان داریم. از این گذشته

گمان می‌کنم جیرجیرکان که از بالای درختان ناظر ما هستند و در این گرما به‌آواز بلند با هم گفت‌وگو می‌کنند و می‌خوانند اگر ببینند که ما وقت را به‌گفت‌و شنید نمی‌گذرانیم و به‌سبب سستی و بی‌حالی به‌آواز آنان، چون کودکان به‌نغمه‌ی لالا، در خواب شده‌ایم، به‌ما خواهند خندید و خواهند پنداشت که دو برده‌ی فرومایه به‌خانه‌ی آنان درآمده و چون گوسفندان در گرمای ظهر به‌خواب رفته‌اند. ولی اگر ببینند که می‌گوئیم و می‌شنویم و بی‌آنکه نغمه‌های آنان اثری در ما ببخشند پیش می‌رویم، همچنانکه اودیسه‌اوس بی‌اعتنا به‌آواز سیرن‌ها کشتی خود را پیش می‌راند، ما را به‌دیده‌ی ستایش خواهند نگریست و از هدیه‌ای که از خدایان گرفته‌اند تا به‌آدمیان ببخشند سهمی هم به‌ما خواهند داد.

۲۵۹

فایدروس: چه هدیه‌ای از خدایان گرفته‌اند؟ من در این باره چیزی نشنیده‌ام.

سقراط: فایدروس، کسی که با خدایان دانش و هنر دوستی دارد نباید از آن هدیه بی‌خبر باشد. پس اینک گوش فرادار:

می‌گویند جیرجیرکان پیش از آنکه خدایان دانش و هنر بوجود آیند آدمی بوده‌اند. هنگامی که آن خدایان پای به‌عرصه وجود نهادند و موسیقی و آواز را به‌جهان آوردند گروهی از آدمیان چنان مسحور نغمه‌ی آنان شدند که خوردن و نوشیدن را از یاد بردند و جز نغمه‌سرائی به‌هیچ کار نپرداختند تا جان سپردند. به‌پاداش این رفتار خدایان دانش و هنر آنان را به‌صورت جیرجیرکان درآوردند و این هدیه را به‌آنان بخشیدند که از خوردن و نوشیدن بی‌نیاز باشند و همه عمر را به‌نغمه‌سرائی بگذرانند. جیرجیرکان چون بمیرند به‌نزد خدایان هنر می‌روند و هرچه از ما دیده‌اند به‌آنان می‌گویند. به‌«ترپ‌سیخوره»<sup>۱۷</sup> خبر می‌دهند که چگونه آدمیان با رقص و سرود به‌ستایش او می‌پردازند و به‌«اراتو» از نغمه‌های عاشقانه‌ی آدمیان سخن می‌گویند و دیگر خدایان هنر را از احوال پرستندگان‌شان آگاه می‌سازند و خصوصاً به‌بزرگترین آن خدایان که «کالیوپه»<sup>۱۸</sup> نام دارد و به‌خواهرش «اوراتیاه»<sup>۱۹</sup> که در آسمان و زمین مراقب گفتارهای خدایان و آدمیانند و خود نیز به‌شیرین سخنی شهره‌اند، خبر می‌برند که کدام یک از آدمیان به‌بحثهای فلسفی روزگار می‌گذرانند



و به نغمه‌هایی دل می‌بندند که با روحشان سازگار است. پس بجاست که گفت و گو کنیم و نگذاریم گرمای ظهر ما را در خواب کند.

فایدروس: آری باید گفت و گو کنیم.

سقراط: میل داری مطلبی را که به میان آمد بررسی کنیم تا ببینیم

راه خوب سخن گفتن و خوب نوشتن کدام است؟

فایدروس: البته میل دارم.

سقراط: نخستین شرط خوب سخن گفتن این نیست که گوینده

ماهیت و حقیقت موضوعی را که درباره‌اش سخن می‌گوید نیک بشناسد؟

فایدروس: سقراط گرامی، من شنیده‌ام که سخنور لازم نیست حقیقت

عدالت را بشناسند بلکه باید بدانند که به نظر کسانی که درباره سخن او

داوری خواهند کرد چه چیز را می‌توان موافق عدالت جلوه‌گر ساخت.

همچنین کسی که می‌خواهد سخنوری پیشه‌کند لازم نیست بداند که چه

چیز به راستی خوب و زیباست بلکه باید بداند که کدام چیزها را می-

توان در نظر مردم خوب و زیبا جلوه‌گر نمود. زیرا فقط از این راه می-

توان مردمان را با خود موافق ساخت نه از راه حقیقت‌گوئی.

سقراط: فایدروس، سخنی را که از مردان دانا شنیده‌ای به آسانی

نمی‌توان به یکسو نهاد. پس بگذار آن رانیک بررسی کنیم تا شاید معنائی

در آن نهفته است.

فایدروس: راست است.

سقراط: بیا مطلب را به نحوی دیگر بیان کنیم.

فایدروس: چگونه؟

سقراط: فرض کن می‌خواهم ترا قانع کنم که هر وقت خواستی به میدان

جنگ بروی باید برای خود اسبی تهیه کنی، و چنان بدان که هیچ یک از

ما نمی‌دانند که اسب چگونه جانوری است ولی من می‌دانم که به گمان تو

اسب چارپایی است که گوشش از همه چارپایان درازتر است.

فایدروس: سخن خنده‌آوری است.

سقراط: آنگاه برای قانع ساختن تو خطابه‌ای درستایش خرمی پردازم

و خر را اسب می‌نامم و می‌گویم که آن چارپا، چه در شهر و چه در میدان جنگ،

بسی گرانبهاست زیرا هم به کار بارکشی می‌آید و هم می‌توان بر آن سوار شد

و از این گذشته در دیگر کارها نیز می‌توان از آن سود برد.

**فایدروس:** در آن صورت سخنت بسیار مضحك خواهد شد.

**سقراط:** گمان نمی‌کنی که دوست مضحك بهتر از دوستی است که در باطن دشمن باشد؟

**فایدروس:** بی‌گمان بهتر است.

**سقراط:** اگر سخنوری توانا بی‌آنکه خوب و بد را بشناسد در برابر مردمانی سخن بگوید که خود نیز نمی‌دانند خوب و بد چیست و موضوع سخنش اسب و خر نباشد بلکه، پس از آنکه به عقیده آن مردمان پی برد، بکوشد تا ایشان را بر آن دارد که به جای خوب بد را بگزینند، گمان می‌کنی حاصل گفتارش چه خواهد بود؟

**فایدروس:** بی‌گمان نتیجه خوبی نخواهد بود.

**سقراط:** ولی، دوست گرامی، می‌ترسم در نگوشت هنر سخنوری از حد عدالت تجاوز کرده باشیم و شاید آن هنردر مقام اعتراض برآید و بگوید «آنچه درباره من می‌گوئید نارواست. من هیچ‌گاه کسی را مجبور نمی‌کنم که پیش از شناختن حقیقت سخنوری بیاموزد بلکه اندرزم به همه این است که نخست باید حقیقت را شناخت و آنگاه روی به سخنوری آورد. ولی این نکته را نیز پنهان نمی‌کنم که شناسنده حقیقت بی‌یاری من نمی‌تواند دیگران را به آن معتقد سازد.»

**فایدروس:** اگر سخنوری چنان بگوید ناچار به او حق خواهیم داد. **سقراط:** درست است، ولی بدین شرط که سخنانی هم که به دنبال او می‌آیند گواهی دهند که سخنوری به راستی هنری است. چه، هم‌اکنون پنداشتم که به دنبال هنر سخنوری سخنانی رسیدند و در گوشم گفتند که او دروغ می‌گوید و اصلاً هنر نیست بلکه فنی است بی بهره از خصائص هنر. اینان می‌گویند هنر سخنوری راستین بی‌آنکه با حقیقت همراه باشد نه وجود دارد و نه در آینده وجود خواهد داشت.

**فایدروس:** سقراط، پس به آن سخنان بگو بیایند و درباره ادعای خود توضیح کافی بدهند.

**سقراط:** ای کودکان زیبا، از پرده بدر آئید و فایدروس را قانع کنید که اگر دل به فلسفه نسپارد و دانش راستین را بدست نیاورد نخواهد

توانست درباره موضوعی سخنی جدی بگوید، و یقین بدانید که هر سؤالی بکنید فایدروس پاسخ خواهد داد.

**فایدروس:** درست است. بگو هر چه می‌خواهند بپرسند.

**سقراط:** آیا سخنوری هنری نیست که چه در دادگاه‌ها و مجامع عمومی و چه در خلوت و مجالس دوستانه روح مردمان را راهنمایی می‌کند؟ و آیا تأثیر آن در روح مردم، خواه موضوع سخن مبهم باشد و خواه ناچیز، یکسان نیست؟ فایدروس گرامی، آنچه در این باره شنیده‌ای جز این است؟  
**فایدروس:** نه سقراط، آنچه تاکنون شنیده‌ام چنین نیست بلکه این است که هنر سخنوری تنها هنگام سخنرانی در دادگاه‌ها و مجامع سیاسی و نوشتن خطابه‌های حقوقی بکار می‌آید نه در دیگر موارد.

**سقراط:** پس معلوم می‌شود فقط دستورهای را که نستور و اودیسه—اوس هنگام قراغت در ایلئون درباره سخنوری نوشته‌اند شنیده‌ای ولی از تعالیم پالامدس بی‌خبری.

**فایدروس:** نه به خدا سوگند، از نستور و اودیسه اوس چیزی نشنیده‌ام مگر آنکه مرادت از نستور گرگیاس باشد و مقصودت از اودیسه اوس، ترازیماخوس یا تئودوروس<sup>۲۰</sup>.

**سقراط:** شاید حق با تست و به هر حال بهتر آن است که آن مردان را به حال خود بگذاریم. بگو ببینم طرفین دعوی در دادگاه چه می‌کنند؟ برخلاف یکدیگر سخن نمی‌گویند؟

**فایدروس:** البته چنین می‌کنند.

**سقراط:** و آنچه می‌گویند راجع به حق و ناحق نیست؟

**فایدروس:** بی‌گمان.

**سقراط:** کسی که در آنجا از هنر سخنوری سود می‌جوید کاری نمی‌کند که مطلبی در موردی به نظر گروهی از مردمان حق جلوه کند و در موردی دیگر همان مطلب به نظر همان مردمان ناحق جلوه گر شود؟

**فایدروس:** عیناً چنان می‌کند که گفتی.

**سقراط:** هنگام سخنوری در مجامع سیاسی نیز چیزی را در موردی خوب جلوه می‌دهد و در مورد دیگر بد؟

**فایدروس:** البته.

**سقراط:** نشنیده‌ای که پالامدس ایلپاشی به یاری فن سخنوری مردمان را معتقد می‌سازد که چیزی هم چنین است و هم چنان، و مثلاً هم واحد است و هم کثیر و هم ساکن است و هم متحرک؟  
**فایدروس:** آری شنیده‌ام.

**سقراط:** پس معلوم می‌شود هنر سخنوری خاص دادگاهها و مجامع سیاسی نیست بلکه در هر مورد که سخن گفته می‌شود هنر سخنوری، اصلاً اگر بتوان هنرش نامید، به سخنور این توانائی را می‌بخشد که هر چیزی را همانند چیز دیگر جلوه دهد، و اگر کسی دیگر چنین کرده باشد نیرنگ یا خطای او را برملا سازد.

**فایدروس:** مقصودت را درنیافتم.

**سقراط:** به قول آن مثل مشهور بجوی تابیبی! احتمال اینکه آدمی چیزی را با چیز دیگر اشتباه کند آنجا بیشتر است که اختلاف آن دو بایکدیگر کم باشد یا بسیار؟

**فایدروس:** البته وقتی که اختلاف کم باشد.

**سقراط:** اگر بخواهی کسی را در مورد آن دو چیز به اشتباه بیفکنی باید به تدریج و آهسته از یکی به سوی دیگری حرکت کنی یا یکباره و سریع؟  
**فایدروس:** به تدریج و آهسته.

**سقراط:** پس اگر کسی بخواهد دیگران را به اشتباه افکند بی آنکه خود به اشتباه بیفتد، باید شباهت و اختلاف موضوعات را نیک بشناسد؟  
**فایدروس:** بی گمان.

**سقراط:** کسی که حقیقت چیزی را نمی‌شناسد، می‌تواند آن را از دیگر چیزها که با آن شباهتی اندک یا بسیار دارند باز شناسد؟  
**فایدروس:** نه.

**سقراط:** هنگامی که بعضی کسان درباره چیزی گمان و عقیده‌ای برخلاف حقیقت آن پیدا می‌کنند و بدین سان به اشتباه می‌افتند، آیا علت اشتباه جز وجود شباهت است؟  
**فایدروس:** نه.

**سقراط:** پس آیا می‌توان تصور کرد که کسی از حقیقت چیزی بی‌خبر باشد و با اینهمه این هنر را داشته باشد که با استفاده از شباهت

آن چیز با چیز دیگر، آهسته آهسته ذهن شنونده را از حقیقت آن چیز به سوی چیز دیگر سوق دهد، و یا اگر دیگری خواست با او چنین کند بتواند مراقب خویش باشد و در دام حریف نیفتد؟

فایدروس: نه، چنین امری قابل تصور نیست.

سقراط: پس، دوست گرامی، کسی که حقیقت را نشناسد و تنها در پی پندار و عقیده باشد ناچار سخنوریش مایهٔ رسوائی خواهد بود نه هنر.

فایدروس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون میل داری این نکته‌ها را با خطابهٔ لیزياس که در آستین تست، و آن دو گفتار دیگر که ما خود پرداختیم، تطبیق کنیم و ببینیم هنر سخنوری در کجا یکار رفته است و در کجا نه؟

فایدروس: چه بهتر از این. هرچه تاکنون گفتیم نظری بود و مثالی

نیآوردیم.

سقراط: پس خوب شد که آن دو گفتار را به میان آوردیم زیرا شاهد و مثالی هستند براینکه اگر کسی از حقیقت آگاه باشد می‌تواند شنونده را به اشتباه بیفکند. فایدروس، معتقدم که این توفیق راخدایان این مکان به ما بخشیده‌اند، یا شاید هدیه‌ای است از پیامبران خدایان هنر که بر بالای سر ما سرود می‌خوانند زیرا من خود از هنر سخنوری ذره‌ای بهره ندارم.

فایدروس: شاید حق باتست.

سقراط: بسیار خوب. پس آغاز خطابهٔ لیزياس را بار دیگر بخوان.

فایدروس: «از حال من آگاهی، و می‌دانی که به عقیدهٔ من این مشکل

را چگونه باید گشود تا هر دو سود ببریم. ولی بر آنم که تو نباید به علت آنکه عاشق تو نیستم از برآوردن تقاضای من تن بزنی. چه عاشقان همینکه آتش اشتیاقشان فرو نشست ....»

سقراط: بس است. میل داری در این باره گفت و گو کنیم که چرا

این خطابه عاری از هنر است؟

فایدروس: آری.

سقراط: همه تصدیق می‌کنند که ما در پاره‌ای موارد باهم موافقیم ۲۶۳

و در پاره‌ای دیگر اختلاف عقیده داریم.

فایدروس: گمان می‌کنم مقصودت را دریافته‌ام. با اینهمه توضیح بیشتر بده تا بهتر بفهمم.

سقراط: هنگامی که کسی از نقره یا آهن سخن می‌گوید به ذهن همه شنوندگان چیزی واحد می‌گذرد؟

فایدروس: البته.

سقراط: ولی آنجا که سخن از عدالت و خوبی بمیان می‌آید چگونه است؟ جز این است که معنی آن کلمه‌ها را یکی چنین می‌فهمد و دیگری چنان؟ آیا ما در مورد این مفهوسها با یکدیگر اختلاف نظر نداریم و حتی گاه خودمان در باره آنها دچار تناقض نیستیم؟

فایدروس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: پس در پاره‌ای چیزها با هم موافقیم و در پاره‌ای دیگر اختلاف عقیده داریم؟

فایدروس: آری.

سقراط: در باره کدام يك از آن دو نوع ممکن است ما را به اشتباه افکند و هنر سخنوری در مورد کدام يك بیشتر اثر می‌بخشد؟

فایدروس: واضح است. درباره چیزهایی که مایه اختلاف‌اند.

سقراط: پس کسی که به هنر سخنوری می‌پردازد نخست باید آن دو نوع را از هم جدا سازد و برای هر کدام علامتی مشخصه پیدا کند. فایدروس: سقراط، کسی که در این کار توفیق یابد برای جدا ساختن مفهوسها و باز شناختن آنها روشی بسیار زیبا خواهد یافت.

سقراط: چنان‌کسی هر بار که بخواهد درباره موضوعی سخن براند، نخست باید بدین نکته توجه کند که موضوع سخنش جزو کدام يك از آن دو نوع است و هیچ گاه نباید از این مطلب غافل بماند.

فایدروس: بدیهی است.

سقراط: خدای عشق جزو کدام يك از آن دو نوع است؟ از چیزهایی است که در باره‌اش اختلاف نظر داریم یا از نوع دیگر است؟

فایدروس: البته از گروه نخستین است و گرنه چگونه می‌توانستی آن را يك بار مایه بدبختی عاشق و معشوق بشماری و بار دیگر بزرگترین

نعمتها؟

سقراط: خوب گفتی. ولی بگو ببینم، در آغاز گفتار نخستین عشق را به نحو روشن تعریف کردم یا نه؟ چون در آن هنگام دچار جذبه بودم به یادم نیست که چه گفتم و چه کردم.

فایدروس: به خدا سوگند بسیار خوب تعریف کردی.

سقراط: عجب! پس معلوم می‌شود پریان که دختران آخلوس‌اند و پان پسر هرمس بسی هنرمندتر از لیزیاس پسر کفالوس‌اند. ولی شاید اشتباه می‌کنم و لیزیاس نیز در آغاز خطابه خود عشق را موافق منظور خویش تعریف نموده و آنگاه خطابه را موافق همان تعریف نوشته‌است؟ بهتر آن نیست که آغاز خطابه را بار دیگر بخوانیم؟

فایدروس: اگر بخواهی خواهم خواند ولی گمان نمی‌کنم آنچه می‌جوئی در آن بیابی.

سقراط: با اینهمه بخوان تا خود داوری کنم.

فایدروس: «از حال من آگاهی، و می‌دانی که به عقیده من این مشکل را چگونه باید گشود تا هر دو سود ببریم. ولی برآنم که تو نباید به علت آنکه عاشقت نیستم از برآوردن تقاضای من تن بزنی. چه عاشقان همینکه آتش اشتیاقشان فرو نشست از نیکی‌هایی که کرده‌اند پشیمان می‌شوند...»

سقراط: حق باتست. در اینجا از آنچه می‌جوئیم اثری نیست و چنین می‌نماید که لیزیاس خطابه را از پایان مطلب آغاز کرده و کوشیده است بر خلاف جریان آب شنا کند زیرا در آغاز خطابه جمله‌ای آورده است که عاشقان در پایان سخن به معشوق می‌گویند. فایدروس: عقیده تو چیست؟

فایدروس: راست می‌گوئی. جمله‌ای که در آغاز خطابه آمده جایش در پایان خطابه است.

سقراط: چنین می‌نماید که پس از آن نیز همه مطالبی را که به ذهنش رسیده بی‌هیچ نظم و قاعده‌ای در کنار یکدیگر جای داده است. مگر هیچ قاعده‌ای نیست برای آنکه کدام مطلب را مثلاً باید در مرتبه دوم آورد و کدامین را پس از آن؟ من خود با اینکه از فن سخنوری بهره ندارم

چنین می‌پندارم که لیزیاس هر مطلبی یافته پشت سر هم در خطابه خود گرد آورده است. ولی چون تو به اصول و قواعد این فن آشنا هستی چشم دارم که مرا در این باره راهنمایی کنی.

فایدروس: معلوم می‌شود به من بیش از اندازه خوشبین هستی که گمان می‌کنی می‌توانم به منظور لیزیاس پی‌برم و روش او را در خطابه نویسی توجیه کنم.

سقراط: ولی دست کم تصدیق می‌کنی که هر خطابه و گفتار چون موجود زنده‌ای است که سر و تن و پا، و به عبارت دیگر آغاز و میان و پایانی دارد و از این رو اجزاء آن باید چنان بهم پیوسته باشند که با یکدیگر و با تمام خطابه سازگار باشند.

فایدروس: البته تصدیق می‌کنم.

سقراط: اکنون باردیگر در خطابه دوست خودیگر و بین این اصل در آن رعایت شده است؟ اگر نیک بنگری خواهی دید که آن خطابه با این شعر که می‌گویند بر سنگ گور میداس فریگی نگاشته شده است فرقی ندارد.

فایدروس: کدام شعر؟

سقراط: شعر چنین است:

«دختری ساخته از مفرغم برگور میداس آرمیده،

تا آبها روانند و درختان بلند می‌رویند،

براین تپه که از اشکها تر است خواهم ماند

و به رهگذران خواهم گفت که در زیر این خاک

میداس خفته است.»

چنانکه می‌بینی هیچ فرق نمی‌کند که کدام جزء این شعر را اول بخوانیم و کدام را بعد.

فایدروس: سقراط، بحث را به شوخی کشاندی.

سقراط: بسیار خوب. برای اینکه تو آزاده نشوی خطابه دوستت

را به کنار می‌گذاریم گرچه در آن مثالهای فراوان می‌توان یافت برای اینکه

خطابه نویس از چه کارهایی باید بپرهیزد. اینک بیا آن دو گفتار دیگر

را بررسی کنیم. چه گمان می‌برم که در آنها نکته‌های جالبی درباره



سخنوری خواهیم یافت.

**فایدروس:** مقصودت چیست؟

**سقراط:** اگر به یادت باشد آن دو گفتار مخالف یکدیگر بودند. در ۲۶۵ یکی سخن از این بود که عاشق را باید به غیر عاشق برتری نهاد و دیگری برتری غیر عاشق را بر عاشق مبرهن می‌ساخت.

**فایدروس:** و هر دو از عهده بیان مطلب به بهترین وجه برآمدند.

**سقراط:** گمان داشتم خواهی گفت که از عهده بیان مطلب دیوانه‌وار

برآمدند، و راستی همین است زیرا در ضمن هر دو گفتار عشق را نوعی دیوانگی خواندیم. چنین نیست؟

**فایدروس:** درست است.

**سقراط:** ولی دیوانگی بر دو گونه است: یکی نوعی بیماری است

و دیگری دگرگونی خاصی که بر اثر لطف خدایان به آدمی روی می‌آورد. **فایدروس:** درست است.

**سقراط:** دیوانگی ناشی از لطف خدایان را نیز با توجه به چهار

خدا که سبب آنند به چهار نوع تقسیم کردیم و گفتیم هنر غیبگویی خاص پیروان آپولن است، و با خبر بودن از اسرار دعاها خاص پرمستندگان دیونیزوس، در حالی که هنر شاعری همدیه خدایان دانش و هنر است و دیوانگی عشق همدیه آفرودیت و اروس. آنگاه عشق را والاترین دیوانگیها خواندیم و درباره آن به تمثیل و کنایه توسل جستیم و نمی‌دانم آن را به چه تشبیه و با چه قیاس کردیم و شاید در آن اثنا حقایقی بزبان آوردیم و شاید دچار اشتباه هم شدیم و خلاصه گفتاری عاری از تأثیر و گیرائی بهم بافتیم و در حال جذبه و با اخلاص تمام نغمه‌ای سرودیم در ستایش اروس که خدای من و تست، ای فایدروس زیبا، و نگهبان پسران خوبرو. **فایدروس:** اگر از من پرسشی گفتاری شیرین و گیرا بود.

**سقراط:** اینک بیا ببینیم در آن گفتار انتقال از نکوهش به ستایش

چگونه انجام گرفت.

**فایدروس:** این نکته را چگونه می‌خواهی روشن کنی؟

**سقراط:** همه آن سخنها شوخی دوستانه‌ای بود ولی اتفاقی نیک

سبب شد که در آنها دو اصل رعایت گردد و گمان می‌کنم بجاست که آن

اصلها را نیک بررسی کنیم.

فایدروس: آن دو اصل کدامند؟

سقراط: اصل نخست این است که سخنور جزئیات کثیر و پراکنده را یکجا و باهم ببیند و بدین سان به صورتی واحد برسد تا هرگاه که درباره موضوعی سخن می گوید نخست موضوع سخن خویش را تعریف کند و برشونده روشن سازد که درباره چه چیز سخن خواهد گفت، همچنانکه ما خود چون خواستیم گفتاری درباره عشق پردازیم نخست ماهیت آن را تعریف کردیم و آنگاه درباره آن سخن گفتیم. کار ندارم به اینکه از عهده سخن برآمدیم یا نه، نکته اینجاست که آن روش سبب گردید که سخن ما روشن و عاری از تناقض باشد.

فایدروس: اصل دوم کدام است؟

سقراط: اصل دوم این است که صورت واحد را به نحو درست به اجزای طبیعی آن تقسیم کند و هنگام تقسیم چون قصابی نسوا موخته قطعه ها را نشکند بلکه به همان روش کار کنند که ما در آن دو گفتار پیش گرفتیم. روش ما چنین بود که نخست دیوانگی، یعنی آن وضع خاص روح آدمی را که نوعی بیخودی و دوری از تعقل است، چون حالتی واحد در نظر گرفتیم. سپس همچنانکه تن دارای دو نیمه است که نیمه راست و نیمه چپ نامیده می شوند، برای دیوانگی، که چیز واحدی است، دو نیمه قائل شدیم. یکی از دو گفتار ما به نیمه چپ آن پرداخت و خود آن را نیز به چندین قسمت تقسیم نمود و بدین روش پیش رفت تا سرانجام نوعی عشق پیدا کرد و آن را عشق چپ نامید و نکوهش کرد، نکوهشی بجا. ولی گفتار دوم توجه ما را به نیمه راست دیوانگی جلب کرد و بر اثر تقسیم و تجزیه آن، عشق خدائی را در برابر دیدگان ما نهاد و آن را منبع بزرگترین نعمتها برای آدمی نامید.

۲۶۶

فایدروس: مطلب را خوب تشریح کردی.

سقراط: فایدروس، من خود از دوستداران این روش جمع و تقسیم هستم چه در سخن گفتن و چه در اندیشیدن، و اگر کسی بپایم که بتواند در واحد جزئیات کثیر را ببیند و در جزئیات کثیر و پراکنده صورت واحد را، چنان سر در پی او می گذارم که گوئی خدای من است.

من کسانی را که از این هنر بهره‌ورند اهل دیالکتیک<sup>۲۱</sup> می‌نامم ولی خدا می‌داند که نامی که به آنان می‌دهم درست است یا نه. اینک بگو ببینم کسانی را که از هنر تو و لیزیاس بهره‌دارند چگونه باید نامید؟ شاید هنر شما همان هنر سخنوری است که ترازیماخوس و امثال او در پرتو آن هم خود در سخن‌پردازی استاد شده‌اند و هم کسانی را که هدایای شاهانه به آنان می‌دهند استاد نموده‌اند؟

فایدروس: سقراط، مردانی که نام بردی به‌سخندانی شهره‌اند ولی از اصولی که تشریح کردی خبر ندارند. به‌عقیده من «اهل دیالکتیک» برای کسانی که از آن اصول پیروی می‌کنند نامی بجاست. ولی درباره هنر سخنوری هنوز تحقیق نکرده‌ایم.

سقراط: چه گفتی؟ گمان می‌کنی اگر آن دو اصل را از میان برداریم هنری می‌ماند؟ با اینهمه من و تو نباید آن را بکلی بی‌ارج بشماریم بلکه باید بحث کنیم تا ببینیم اگر آن دو اصل را به یکسو نهم از سخنوری چه باقی می‌ماند.

فایدروس: سقراط، بی‌گمان بسی نکته‌ها باقی می‌ماند از آن گونه که در کتابهای راجع به فن سخنوری نوشته شده است.

سقراط: خوب شد این نکته‌ها را به یادم آوردی. مثلاً می‌گویند که در آغاز هرگفتار نخست باید مقدمه‌ای آورده شود. مراد از این گونه نکته‌ها نیست که ظرافت هنر بسته به آنهاست؟

فایدروس: مرادم همان است.

سقراط: آنگاه در مرتبه دوم باید مطلب مورد نظر تشریح گردد و شواهد ادعا آورده شود و در مرتبه سوم دلایل و براهین و در مرتبه چهارم قرائن و امارت. حتی چنین به یادم می‌آید که آن سخنور توانای بیزانس از تأیید و تأیید مکرر نیز سخن می‌گوید.

فایدروس: مراد تو دوروس است؟

سقراط: البته. همچنین هنر رد ادعا و رد مکرر را نیز نباید از

نظر دور داشت خواه به هنگام اقامه دعوی و خواه در مقام دفاع. زیباترین مرد پاروس، یعنی اثوس را هم نباید فراموش کنیم که فن اشاره و کنایه و مدح ضمنی را اختراع کرده و چنانکه می‌گویند قواعد ذم ضمنی را هم

به شعر بیان نموده است تا بهتر در یاد بماند. آری، دانش او بدین پایه بوده است. در آن میان از تزیاس و گرگیاس نیز نباید غافل بمانیم که می گفتند سخنور باید بکوشد تا سخنش به نظر شنوندگان درست بنماید نه آنکه حقیقت را به آنان بگوید، و خود تا بدان حد هنرمند بودند که می توانستند به نیروی سخن كوچك را بزرگ و بزرگ را كوچك و نور را كهنه و كهنه را نو جلوه دهند و راه و روش نوشتن خطابه های کوتاه و فشرده و گفتارهای دراز و بی پایان را در مورد هر موضوع کشف کرده اند. به یاد ما است که هنگامی که این مطالب را به پرودیکوس گفتم خندید و گفت: من یگانه کسی هستم که قاعده نوشتن خطابه های هنرمندانه را یافته است و آن قاعده این است که خطابه نه دراز باید باشد و نه کوتاه بلکه باید متوسط باشد.

فایدروس: سخن حکیمانه ای است.

سقراط: هیپیاس را هم نباید از یاد ببریم زیرا این مرد ایسی نیز با پرودیکوس همداستان است.

فایدروس: حق با تست.

سقراط: گنجینه خطابه های پولوس و سبك اندرزی و سبك تمثیلی او را به چه نام بخوانیم و به لغتنامه ای که لیکیمنیوس تألیف کرد و به پولوس بخشید تا او را در نوشتن خطابه های زیبا یاری کند چه عنوانی بدهیم؟

فایدروس: سقراط، آثار پروتاگوراس نیز از این دست نیستند؟

سقراط: البته، خصوصاً کتاب دستور زبان و بسی از دیگر آثار زیبای او. ولی در پرداختن مرثیه های حزین و گفتارهایی درباره پیری و تنگدستی هیچ کس به پای پهلوان کالکسدون ۲۲ نمی رسد. بزرگترین هنر این مرد به قول خود او این بود که به نیروی سخن می توانست مردمان را نخست خشمگین سازد و آنگاه آرام کند و خشمشان را فرو نشاند. در هنر تهمت زدن و رد تهمت نیز کسی به استادی او نبود. ولی درباره قاعده به پایان رساندن خطابه چنین می نماید که همه بريك عقیده بوده اند گرچه بعضی در این مورد نام «تکراره» را بکار می برند و برخی دیگر نامهای دیگر.

**فایدروس:** مقصودت این است که در پایان خطابه باید همه مطالب آن را به وجه اختصار تکرار کرد تا در یاد شنوندگان بماند؟  
**سقراط:** آری، مقصودم همان است. درباره سخنوری مطلبی دیگر داری؟

**فایدروس:** فقط مطالبی جزئی مانده است.

**سقراط:** مطالب جزئی را به یکسو می‌نهیم. ولی نکته‌ای هست که از تحقیقش نمی‌توان چشم پوشید و آن این است که مطالبی که تاکنون گفتیم از چه حیث و در کدام موارد برای آن هنر ارزش دارند؟  
**فایدروس:** سقراط، ارزش آنها بسیار است خصوصاً هنگامی که سخنور بخواهد در اجتماعی سیاسی سخن بگوید.

**سقراط:** البته دوست پرشور من. ولی بگذار آنها را از نزدیک تماشا کنیم. شاید تار و پود آنها به نظر تونیز به همان اندازه سست بیاید که به نظر من می‌آید.  
**فایدروس:** آماده‌ام.

**سقراط:** اگر کسی به نزد دوست تو اریکسیماخوس یا پدر او اکومنوس برود و بگوید «من می‌دانم که با تجویز کدام دارو می‌توان در تن کسی گرمی یا سردی بوجود آورد و یا او را دچار استفراغ یا اسهال کرد و چون از خواص داروها آگاهم ادعا می‌کنم که پزشک هستم و هنر خود را به دیگران نیز می‌توانم آموخت» گمان می‌کنی به او چه پاسخ خواهند داد؟

**فایدروس:** بی‌گمان خواهند پرسید که آیا علاوه بر آگاهی بر خواص داروها، می‌داند که کدام دارو را چه هنگام و به چه اندازه باید بکاربرد؟  
**سقراط:** اگر بگوید «این را نمی‌دانم ولی ادعا می‌کنم که هر کس خواص داروها را از من بیاموزد خود خواهد دانست که در چه مورد چه باید بکند» چه پاسخ خواهند داد؟

**فایدروس:** گمان می‌کنم خواهند گفت این مرد دیوانه است زیرا با خواندن يك كتاب و دیدن چند دارو خیال می‌کند هنر پزشکی را فرا گرفته و پزشک شده است.

**سقراط:** و اگر کسی به نزد سوفوکلس و اریمیدس برود و بگوید

«من می‌توانم دربارهٔ مطلبی کوچک گفتاری دراز بپردازم و در موضوعی مهم خطابه‌ای کوتاه بنویسم و از این گذشته هر وقت بخواهم می‌توانم سخنان غم‌انگیز یا دهشتنا بگویم و چون این فن را به دیگران نیز می‌آموزم پس استاد تراژدی هستم» گمان می‌کنی به او چه خواهند گفت؟

**فایدروس:** سقراط، گمان می‌برم اینان نیز خواهند خندید و خواهند گفت این مرد نمی‌داند که هنر تراژدی نویسی تلفیق آن گونه قطعه‌هاست به نحوی که هم با یکدیگر هماهنگ گردند و هم با تمام نمایشنامه، تا در نتیجه نمایشنامه به صورت واحد زنده‌ای در آید.

**سقراط:** ولی گمان من آن است که در سرزنش او درستی نخواهند کرد بلکه با او چنان سخن خواهند گفت که استاد موسیقی با مردی بی‌خبر از موسیقی می‌گوید. اگر کسی به نزد استاد موسیقی برود و بگوید «من از هنر موسیقی آگاهم زیرا می‌توانم تار ساز را چنان کوك کنم که از آن آواز زیر یا بم بلند شود» موسیقیدان به او پاسخ درشت نمی‌دهد و او را دیوانه نمی‌خواند بلکه چون خود با موسیقی سرو کار دارد با او به‌لحنی دلپذیر سخن می‌آغازد و می‌گوید دوست گرامی، راست است که موسیقیدان باید به کوك کردن تارها توانا باشد ولی این توانائی برای آگاه شدن از هنر موسیقی کافی نیست. آنچه تو آموخته‌ای مقدمهٔ هنر است نه خود هنر.

**فایدروس:** درست است.

۲۶۹

**سقراط:** گمان می‌کنم سوفوکلس نیز به مدعی خواهد گفت: از مقدمهٔ تراژدی آگاهی ولی از خود آن بیگانه‌ای. آکومنوس نیز به مدعی طبابت خواهد گفت: آنچه تو می‌دانی مقدمهٔ طبابت است نه خود طبابت.

**فایدروس:** راستی همین است.

**سقراط:** پس اگر آدرستوس شیرین زبان یا پریکلس خصائص هنر سخنوری را از قبیل فن کنایه و اشاره و فن تمثیل که اندکی پیشتر برشمردیم بشنوند، آیا مانند من و تو به کسانی که آنها را در گفتارها و نوشته‌های خود بکار می‌برند خشم خواهند گرفت و زبان به نکوهش آنان خواهند گشود؟ یا چون از من و تو خردمندترند ما را سرزنش خواهند کرد و خواهند گفت «فایدروس و سقراط، اگر کسانی بی‌بهره از هنر دیالکتیک

نتوانند هنر سخنوری را تعریف و مفهوم دقیق آن را معین کنند و با وجود این ناتوانی، چون مقدماتی از آن فرا گرفته‌اند، گمان برند که آن هنر را بدست آورده‌اند، و به علت آنکه آن مقدمات را به دیگران می‌آموزند خود را استاد سخنوری بدانند و معتقد باشند که راه بکاربردن آن مقدمات و تلفیق متناسب آنها را که به نظر ایشان کاری فرعی و آسان است خود شاگردان پیدا خواهند کرد، نباید برایشان خشم بگیرید.»

**فایدروس:** آری، سقراط، چنین می‌نماید که آنچه آن مردان به نام هنر سخنوری تدریس می‌کنند از همان قبیل است که تشریح کردی. ولی هنر سخنوری راستین را که به یاری آن می‌توان شنونده را قانع کرد چگونه و در کجا می‌توان بدست آورد؟

**سقراط:** فایدروس، راه توانا شدن در هنر سخنوری مانند راه توانا شدن در دیگر هنرهاست. بدین معنی که اگر استعداد فطری برای سخنوری داشته باشی و در آموزش و تمرین کوتاهی نورزی بی‌گمان خواهی توانست در این هنر توانا شوی، و به هر اندازه که یکی از آن دو شرط ناقص باشد توانائی تو در سخنوری ناقص خواهد بود. ولی برای کسی که بخواهد براستی هنرمند گردد گمان نمی‌کنم راهی که لیزیاس و ترازیماخوس در پیش گرفته‌اند راه درست باشد.

**فایدروس:** پس راه درست کدام است؟

**سقراط:** دوست من، چنین می‌نماید که پریکلِس در این هنر از همه هنرمندان به کمال نزدیکتر بود.

**فایدروس:** چرا؟

**سقراط:** هنرمند بزرگ باید از سخنان حیرت‌انگیزی که طبیعت شناسان موشکاف درباره طبیعت می‌گویند با خبر باشد زیرا اندیشه بلند و کاردانی در همه امور بدان گونه که پریکلِس علاوه بر استعداد فطری دارا بود در پرتو آن قبیل اطلاعات بدست می‌آید. گمان می‌کنم پریکلِس چون با آناکساگوراس که اهل آن مطالب بود دوستی گزید و از آن گونه معلومات به حد کمال برخوردار گردید و از ماهیت عقل و بی‌عقلی که آناکساگوراس آنهمه درباره‌اش سخن می‌راند آگاه شد، از آن انبوه معلومات آنچه برای هنر سخنوری سودمند بود بدان ضمیمه ساخت.

فایدروس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: هنر سخنوری درست مانند هنر پزشکی است.

فایدروس: چگونه؟

سقراط: در هر دو هنر برای آنکه کاری از پیش ببری باید از طبیعت آگاه باشی. بدین معنی که در هنر پزشکی باید طبیعت تن را بشناسی و در هنر سخنوری طبیعت روح را، مگر آنکه بخواهی فقط به اتکاء تجربه و تمرین پیش بروی نه آنکه از روی اصول و قواعد هنر دست بکار گردی و تن را با تجویز داروها و خوراکیهای مناسب تندرست و نیرومند سازی و روح را به یاری سخنها و دستورهای درست به سوی فضیلت سوق دهی.

فایدروس: به احتمال قوی حق همین است که گفتی.

سقراط: گمان می‌کنی می‌توانیم از طبیعت روح آگاه شویم اگر کل طبیعت را شناسیم؟

فایدروس: به عقیده هیپوکراتس که از پیروان اسکلمپیوس است شناختن طبیعت تن نیز بی‌آن شناسائی امکان پذیر نیست.

سقراط: حق پا اوست. با اینهمه باید گذشته از هیپوکراتس سخن خرد را نیز بشنویم تا ببینیم او نیز با آن عقیده موافق است یا نه؟

فایدروس: درست است.

سقراط: پس بگذار ببینیم هیپوکراتس و خرد راستین درباره طبیعت چه می‌گویند، گمان می‌کنم درباره طبیعت هرچیز باید بدین‌سان که شرح می‌دهم پژوهش کنیم: نخست باید بدانیم که آنچه می‌خواهیم در باره اش دانشی بدست آوریم و به دیگران نیز بیاموزیم يك نوع است یا انواع گوناگون دارد. اگر دانستیم که يك نوع است باید در آن يك بنگریم تا ببینیم دارای چه نیروئی است و در کدام چیزها اثر می‌بخشد و از کدامین چیزها اثر می‌پذیرد. ولی اگر دانستیم که دارای انواع گوناگون است باید آن انواع را برشماریم و هر نوع را جداگانه بررسی کنیم همچنانکه آن نوع واحد را بررسی کردیم، تا ببینیم هر کدام از آنها در چه چیزها اثر می‌بخشد و از کدام چیزها اثر می‌پذیرد.

فایدروس: می‌نماید که حق باتست.



**سقراط:** هر تحقیق که بدین سان نباشد چون راه رفتن نایبانی خواهد بود که با مالیدن دست بخواند راه را پیدا کند. کسی که می خواهد مطلبی را از روی هنر بررسی کند نباید چون گر یا کوری پیش برود. پس کسی که بخواند هنر سخن گفتن را به دیگری بیاموزد ناچار باید او را با طبیعت چیزی که قرار است سخن در آن اثر بینشد به بهترین وجه آشنا سازد، و آن چیز روح آدمی است.

**فایدروس:** بی گمان.

**سقراط:** پس تمام توجه سخنور باید به روح مخاطب معطوف باشد ۲۲۱ زیرا مرادش قانع ساختن روح اوست.

**فایدروس:** روشن است.

**سقراط:** پس ترازیماخوس یا هر کس دیگر که می خواهد درس سخنوری بدهد، نخست باید روح را به وجه دقیق تعریف کند و معلوم سازد که روح بر حسب طبیعتش یکی و در همه جا یکسان است یا در هر تن به نوعی دیگر است. زیرا معتقدیم که راه شناختن طبیعت هر چیز همین است.

**فایدروس:** درست است.

**سقراط:** در ثانی باید معین کند که روح بر حسب طبیعت خویش در چه چیزها اثر می بخشد و از کدام چیزها متأثر می شود و اثری که می پذیرد چگونه است؟

**فایدروس:** این نیز روشن است.

**سقراط:** در مرتبه سوم، پس از آنکه انواع سخنها و انواع روحها و کیفیت و اثر هر يك از آنها را معلوم ساخت، باید همه علت های گوناگون را بررسی کند و رابطه آنها را بایکدیگر نمایان سازد و آنگاه باز نماید که کدام نوع روح از کدام نوع سخن به چه علت اثر می پذیرد و کدام نوع سخن در آن بی اثر می ماند.

**فایدروس:** چنین می نماید که بهترین راه همین است.

**سقراط:** دوست گرامی، اگر در تدریس یا نوشتن، خواه موضوع آن روح باشد و خواه چیز دیگر، راهی جز این پیش گرفته شود نه آن درس موافق هنر خواهد بود و نه آن نوشته. ولی کسانی که امروز

کتابهایی درباره هنر سخنوری می نویسند و نامشان را شنیده ای، مردانی زیرک و محتاطند و دانشی را که درباره روح دارند پنهان می سازند. ولی تا هنگامی که بدان روش سخن نگویند و ننویسند باور نخواهیم کرد که در کار خود صاحب هنرند.

**فایدروس:** به کدام روش باید بگویند و بنویسند؟

**سقراط:** سخن در روح آدمیان اثر می بخشد و آن را راهنمایی می کند. از این رو کسی که می خواهد سخنور شود نخست باید بداند که روح بر چند نوع است. پس بدین نتیجه می رسد که روح دارای این انواع است و حال هر یک بدین گونه است و بدین علت پاره ای از آدمیان چنین اند و پاره ای چنان. پس از آنکه بدین سان انواع روح را شناخت باید روی به سخن آورد و معلوم کند که چند نوع سخن هست و خاصیت هر یک از آن انواع کدام است. چون این بررسی را هم بسر آورد آگاه می شود براینکه فلان نوع مردمان را به فلان علت با فلان نوع سخن در مورد فلان موضوع به آسانی می توان قانع ساخت در حالی که قانع ساختن فلان نوع دیگر از مردمان به فلان علت دشوار است. پس از فراغت از این کار باید حاصل بررسی را در عمل بیازماید و تمرین کند و آنگاه نتیجه تمرین و آزمایش خود را نیک بنگرد. چه اگر چنان نکند دانشش محدود به اصول و قواعدی خواهد ماند که از استاد شنیده و آموخته است. بنابراین تنها کسی را می توان سخنور هنرمند شمرد که نیک بداند که کدام نوع آدمی را با کدامین سخن می توان قانع ساخت، و اگر به چنان کسی برخورد او را بشناسد و بخود بگوید «این یکی از آن نوع آدمیان است که طبیعتش فلان و خاصیتش فلان است و اکنون باید برای قانع ساختن او به فلان نوع سخن توسل جویم»، و هم به اندازه کافی موقع شناس باشد و بداند که چه هنگام باید سخن گفت و در کدام مورد باید مختصر و کوتاه و در کدامین مورد مفصل و هیجان انگیز سخن راند. کسی که در یکی از آن امور ناتوان است و هنگام سخن گفتن یا درس دادن یا نوشتن در یکی از آن کارها قصور می ورزد و یا اینهمه ادعای سخنوری دارد به عقیده ما لافزنی بیش نیست. اکنون ممکن است سخنوری که صفاتش را بر شمردیم بگوید: فایدروس و سقراط، راهی که در

سخنوری باید پیش گرفت همین است یا راهی دیگر می‌شناسید؟  
**فایدروس:** جز این راهی نیست کرچه راهی بس دراز و دشوار است.  
**سقراط:** راست می‌گوئی و به همین جهت باید به هر سو بنگری تا  
 شاید راهی آسانتر و کوتاهتر بیابی و مجبور نشوی راه بدان درازی و  
 دشواری را بپیمائی. به یاد نداری که در این باره چیزی از لژیاس  
 یا دیگران شنیده باشی؟

**فایدروس:** شاید شنیده باشم ولی در این دم چیزی پیاد ندارم.  
**سقراط:** می‌خواهی بگویم که از بعضی کسان در این باره چه شنیده‌ام؟  
**فایدروس:** البته می‌خواهم.  
**سقراط:** مگر نشنیده‌ای که می‌گویند باید عادل بود و به گرگ نیز  
 حق دفاع داد؟

**فایدروس:** پس تو هم چنان کن.

**سقراط:** آن کسان می‌گویند در سخنوری نباید کار را دشوار گرفت  
 و راهی بدان درازی پیمود و ... و ... لازم نیست مطلقاً شروع سخن خود  
 را بشناسد یا بداند که حق چیست و خوب کدام است و کدام کسان فطرتاً  
 یا بر اثر تربیت چنین یا چنان‌اند. درد ادگامها هیچ کس در اندیشه حقیقت  
 نیست بلکه پیروزی با کسانی است که در اقناع شنوندگان توانا باشند. از  
 این رو کسی که می‌خواهد سخنش اثر ببخشد باید به اموری پردازد که برای  
 عموم مردم قابل قبول تواند بود. مثلاً اگر واقعه‌ای که اتفاق افتاده است به  
 آسانی قابل قبول نیست سخنور نباید حقیقت واقعه را بیان کند بلکه چه  
 هنگام ادعا و چه در مقام دفاع باید به اموری پردازد که قابل قبول‌ترند و  
 از حقیقت دوری بجوید زیرا هنر سخنور در این است که شنوندگان را  
 به قبول ادعاهائی که پذیرفتن آنها آسان است وادار سازد.

۲۷۳

**فایدروس:** ادعای کسانی که خود را سخنور می‌شمارند همین است  
 و بیاد دارم که مانیز پیشتر در این باره گفت و گو کرده ایم ولی آنان برای  
 این نکته اهمیتی خاص قائلند.

**سقراط:** تو خرد نوشته‌های تیسیماس را خوانده‌ای. مقصود او از  
 اموری که احتمال وقوعش بیشتر است، اموری نیست که عامه مردم به آسانی  
 می‌توانند پذیرفت؟

فایدروس: همین است.

سقراط: نکته‌ای که تیسسیاس بزرگترین کشف خود می‌داند چنین است: اگر مردی دلاور که جثه‌ای کوچک دارد به مردی تنومند و ترسو حمله کند و او را به زمین بیفکند و جامه یا چیز دیگری از او برپاید و آنان را به دادگاه ببرند هیچ يك از آن دو نباید حقیقت واقع را بیان کند. مرد ترسو باید پنهان کند که به دست حریفی چنان نحیف از پای درآمده است و آن دیگری باید ادعا کند که آن دو تنها بوده‌اند و کسی شاهد واقع نبوده است و آن‌گاه بگوید چگونه ممکن است که من با جثه‌ای بدین کوچکی به مردی چنین تنومند حمله کرده باشم. در اینجا هم شاکی به ترسوئی خویش اعتراف نخواهد کرد بلکه دروغی تازه خواهد اندیشید و بدین‌سان دستاویزی دیگر به حریف خواهد داد تا برای اثبات بی‌گناهی خویش از آن سود بجوید. دستورهائی هم که در دیگر موارد داده شده است از همین قبیل است. چنین نیست؟

فایدروس: درست است.

سقراط: می‌بینی تیسسیاس یا آن دانشمند دیگر که نمی‌دانم چه نام دارد و از کدام شهر است چه هنرهائی برای ماکشف کرده‌اند؟ دوست من، میل داری پاسخی به تیسسیاس بدهیم؟

فایدروس: چه بگوئیم؟

سقراط: می‌گوئیم: تیسسیاس، پیش از آنکه توبیائی، گفته‌ایم که احتمالات بدان جهت قبول عامه می‌یابند که شباهتی به حقیقت دارند. این نکته را نیز باز نموده‌ایم که دربارهٔ شباهت کسی می‌تواند داوری کند که حقیقت را بشناسد. اگر دربارهٔ سخنوری مطلبی دیگر داری آمادهٔ شنیدنیم. ولی اگر سخن تازه نیآوری ما برگفته‌های پیشین خود پابرجا خواهیم ماند و براین خواهیم بود که کسی که نتواند اولاً مباحث یکایک شنوندگان را بشناسد و از هم جدا سازد و برشمارد و در ثانی موضوعات را به انواع گوناگون تقسیم کند و هر نوعی را از انواع دیگر بازشناسد و همهٔ آن انواع را تحت تعریفی واحد درآورد، نخواهد توانست در هنر سخنوری بدان اندازه که برای آدمی میسر است کامل شود و

هیچ کس بدین کمال نمی رسد اگر دشواریهای این راه را بر خود آسان نگیرد. ولی خردمند آن دشواریها را برای آن تحمل نمی کند که به سخن گفتن با آدمیان توانا شود بلکه برای اینکه بتواند چنان سخن بگوید که خدایان را خوش آید. مردانی که از من و تو داناترند می گویند مرد عاقل در جلب خاطر خدمتکارانی چون خود نمی کوشد بلکه کمر به خدمت فرمانروایان خود می بندد و همواره در این اندیشه است که کردارش آنان را خوش آید. بنابراین، تیسپاس، اگر این راه دراز و ناهموار ۲۷۴ است عجب مدار. چه، آن را برای رسیدن به مقصودی بزرگ می پیمایند نه بدان منظور که تو در دل داری. ولی اگر آن را در پیش گیری آرزوی کوچک تو نیز در اثنای آن بر می آید.

فایدروس: پاسخی نیکو دادی، ولی ای کاش که کسی بتواند آن راه دراز را بپیماید.

سقراط: فایدروس، کسی که در طلب زیبایی است، باید دشواریهای راه را تحمل کند.

فایدروس: البته.

سقراط: درباره هنر و بی هنری در سخنوری، آنچه گفتیم بس است.

فایدروس: درست است.

سقراط: ولی در اینکه چه کار در نویسندگی پسندیده است و کدام

ناپسند، هنوز سخن نگفته ایم.

فایدروس: درست است.

سقراط: می دانی که با سخن چه باید بکنی و درباره آن چه باید

بگویی تا خدا را خوش آید؟

فایدروس: نمی دانم، تو بگو.

سقراط: گوش فرادار تا داستانی را که از پیشینیان شنیده ام

بگویم. حقیقت را خود آنان می دانند. ولی اگر ما می توانستیم راست

یا دروغ بودن آن را معلوم کنیم گمان می کنی باز هم در بند عقیده دیگران

می بودیم؟

فایدروس: پرمش خنده آوری می کنی. داستان را بگو.

سقراط: شنیده ام در نوکراتیسی، یکی از شهرهای مصر، خدائی که

بوده است به نام توت و معتقد بوده اند که او نخست اعداد و ارقام و سپس علوم حساب و هندسه و ستاره شناسی و بازی نرد و ملایم و حروف الفبا را اختراع کرده است و مرغ لك لك را که در آنجا ایبیس می خوانند تحت حمایت خاص او می دانستند. در آن روزگاران فرمانروای مصر پادشاهی بود به نام تاموس، و این پادشاه در شهری در مصر علیا که یونانیان تب مصر می خوانند و خدای آنجا را آمون می نامند بسر می برد. روزی توت به نزد تاموس آمد و هنرهای را که اختراع کرده بود به او باز نمود و خواست که پادشاه فرمان دهد تا آن هنرها به مردم مصر آموخته شوند. تاموس از آثار و فوائد هنرها پرسیدن گرفت و چون توت آنها را شرح داد تاموس پاره ای را پسندید و پاره ای را نه. بدین سان درباره یکایک آن هنرها گفت و گوهائی کردند که اگر همه را به شرح بازگویم سخن دراز می شود. چون توت به فن نوشتن رسید، گفت: ای پادشاه، مصریان در پرتو این فن دانایتر می گردند و نیروی یادآوری آنان بهتر می شود زیرا من این فن را برای یاری به نیروی یادآوری اختراع کرده ام. تاموس در پاسخ گفت: ای توت هنرور، یکی در اختراع هنرها استاد است و دیگری در بازشناختن سود و زیان آنها. تو چون پدر فن نوشتن هستی، محبتی که به فرزند داری نمی گذارد حقیقت را بینی و از آن رو خلاف اثری را که این فن در مردمان خواهد داشت بیان کردی. این هنر روح آدمیان را سست می کند و به نسیان مبتلا می سازد زیرا مردمان امید به نوشته ها می بندند و نیروی یادآوری را مهمل می گذارند و به حروف و علامات بیگانه توسل می جویند و غافل می شوند از اینکه باید به درون خویش رجوع کنند و دانش را بی واسطه عوامل بیگانه در خود بجویند و آن را از راه یادآوری<sup>۲۲</sup> بدست آورند. پس هنری که اختراع کرده ای برای حافظه است نه برای نیروی یادآوری! از این رو به شاگردان خود فقط نمودی از دانش می توانی داد نه خود دانش را، و شاگردان چون از تو سخنان فراوان خواهند شنید بی آنکه به راستی چیزی بیاموزند گمان خواهند برد که دانا شده اند و در نتیجه هم نادان خواهند ماند و هم معتقد خواهند شد که دانا گردیده اند و از این رو افت و خیز با آنان بسیار دشوار خواهد بود. هایدروس: سقراط، چه آسان می توانی راجع به مصر و هر کشور

دیگر که بنواهی داستان بسازی.

**سقراط:** دوست من، مگر نشنیده‌ای که نخستین پیشگوئی در پرستشگاه زئوس در دودونا از درخت بلوطی شنیده شده است؟ مردمان آن زمان چون هنوز مانند شما جوانان دانشمند نبودند به سبب ساده دلی به گفته‌های درختان و سنگها نیز گوش می‌دادند و اگر از آنها سخنی راست می‌شنیدند می‌پذیرفتند. ولی چنین می‌نماید که برای تو فرق می‌کند که گوینده کیست و از کدام کشور آمده، زیرا تو تنها بدان نمی‌نگری که سخنش راست است یا نه.

**فایدروس:** سقراط، سرزنشت بجا بود. من نیز سخن پادشاه تب را درباره فن نوشتن تصدیق می‌کنم.

**سقراط:** پس هم کسی که گمان می‌کنده‌تر را می‌توان در قالب حروف الفبا گنجانند در اشتباه است و هم آن که می‌پندارد از حروف الفبا می‌توان چیزی روشن و شایان اعتماد بدست آورد. نوشته فقط وسیله‌ای است برای یاری به حافظه کسی که مطلب نوشته را می‌داند، و هر که جز این می‌پندارد معنی سخن پادشاه مصر را نفهمیده است.

**فایدروس:** بی‌گمان درست است.

**سقراط:** فایدروس، از این گذشته، نوشتن معایب نقاشی را هم دارد. نقاشی نقش آدمی را چنانکه گوئی زنده است و سخن می‌تواند گفت، در برابر ما می‌گذارد ولی اگر سؤالی از آن کنیم خاموش می‌ماند. نوشته نیز اگر نیک‌بنگاری همچنان است زیرا در نظر نخستین، گمان می‌بریم که با ما سخن می‌گوید و چیزی می‌فهمد ولی اگر درباره آنچه می‌گوید سؤالی کنیم همان سخن پیشین را تکرار می‌کند. از این گذشته سخن وقتی که نوشته شد به همه جا راه می‌یابد و هم به دست کسانی می‌افتد که آن را می‌فهمند و هم کسانی که نمی‌فهمند و با موضوعش سر و کاری ندارند. به علاوه نوشته نمی‌داند که با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند<sup>۲۴</sup> و اگر اهانتی به او کنند از خود دفاع نمی‌تواند کرد مگر آنکه پدرش به یاریش بشتابد.

**فایدروس:** این نیز درست است.

**سقراط:** پس باید به دنبال سخن دیگری بگردیم که گرچه خواهر

سخن پیشین است ولی هم زیباتر از اوست و هم مؤثرتر و نیرومندتر.

**فایدروس:** آن کدام سخن است و چگونه پدید می‌آید؟

**سقراط:** مرادم سخنی است که در روح شنونده نوشته می‌شود و هم از خود دفاع می‌تواند کرد و هم می‌داند که در برابر کدام کس باید زبان بگشاید و کجا باید خاموش بماند.

**فایدروس:** پس منظورت سخن زنده و با روح مردی است که دانش راستین دارد و سخن نوشته سایه‌ای است از آن؟

**سقراط:** آری، همان است. اکنون بگو ببینم کشاورز عاقل تخم گرانبهایی را که حاصل بیشتر می‌دهد در گرمای تابستان در باغ آدونیس می‌کارد و از اینکه در ظرف هشت روز برآید و بردم شادمان می‌گردد، یا برای این تفریح دانه‌ای نامرغوب بکار می‌برد و تخم گرانبها را با رعایت قوانین و اصول کشاورزی در زمینی مناسب می‌پاشد و هشت ماه صبر می‌کند تا رشد یابد و به کمال برسد؟

**فایدروس:** البته برای تفریح دانه‌های کم‌بها را بکار می‌برد و بذر گرانبها را در زمینی مساعد می‌کارد.

**سقراط:** ولی کسی که عدالت و زیبایی و خوبی را می‌شناسد با این بذرها بدتر از آن کشاورز رفتار می‌کند؟

**فایدروس:** هرگز.

**سقراط:** پس چنان کسی هرگز آماده نخواهد شد که سخن خود را بر آب نقش کند و به عبارت دیگر اندیشه‌های خود را به حروف و کلمه‌هایی بسپارد که نه از خود دفاع می‌تواند کرد و نه حقیقت را به کسی می‌تواند آموخت؟ ۲۵۴

**فایدروس:** البته چنان نخواهد کرد.

**سقراط:** البته نه. بلکه در باغ نویسندگی فقط برای بازی و تفریح دانه خواهد کاشت و اگر چیزی بنویسد تنها بدان منظور خواهد بود که گنجینه‌ای از نکته‌های طرفه فراهم آورد تا در روز پیری که با فراموشی همراه است حافظه نتوانش را یآوری باشد و هم برای کسانی که در آینده بخواهند پای به‌چاپای او بگذارند سودمند افتد. چنین کسی چون ببیند که بذرها می‌رویند و رشد می‌کنند شادمان خواهد گردید و



هنگامی که دیگران سرگرم بازی و مهمانی هستند به نوازش اندیشه‌ها و سخنان خود خواهد پرداخت و با آنها بازی خواهد کرد.

**فایدروس:** سرگرمی دل‌انگیزی است بازی و تفریح کسی که درباره عدالت و نیکی و چیزهایی مانند آنها داستان‌هایی شاعرانه می‌پردازد و با سخنان خویش بازی می‌کند.

**سقراط:** درست است. اما دل‌انگیزتر و زیباتر از آن سرگرمی کسی است که در آن مطالب به‌جد می‌کوشد و بدین منظور روحی مناسب و مستعد بر می‌گزیند و در آن از روی دانائی و موافق اصول دیالکتیک بذرهائی می‌افشانند که هم‌خود بارور می‌گردند و به کسی که آنها را کاشته است بار می‌دهند و هم بذرهائی تازه می‌آورند که در روحهای دیگر جای می‌گیرند و پرورش می‌یابند و بدین‌سان هم خود جاودان می‌مانند و هم کسانی را که در روحشان مکان دارند به بالاترین مرتبهٔ نیکبختی می‌رسانند.

**فایدروس:** اینکه گفتی بی‌گمان زیباتر و دل‌انگیزتر است.  
**سقراط:** فایدروس، اکنون که در این مطلب توافق یافته‌ایم وقت آن است که دربارهٔ موضوع اصلی بحث خود نیز به نتیجه‌ای برسیم.  
**فایدروس:** کدام موضوع؟

**سقراط:** در آغاز بحث، پس از آنکه به گفتار لیزياس خرده گرفتیم، بر آن شدیم که ببینیم چگونه گفتاری اثر هنری است و کدام عاری از هنر. گمان می‌کنم دربارهٔ هنر و بی‌هنری مطلب را روشن ساخته‌ایم.  
**فایدروس:** درست است. ولی خواهش دارم خلاصهٔ مطالبی را که گفته شد بار دیگر بگو.

**سقراط:** بحث ما مبرهن ساخت که کسی که حقیقت و ماهیت موضوع سخن خویش را نشناسد و نتواند آن را نخست به وجه دقیق و کامل تعریف کند و آنگاه به انواع مختلفش تقسیم نماید، تا آنجا که دیگر قابل تقسیم نباشد، و همچنین از طبیعت روح آگاه نشود و نتواند در برابر هر روح سخنی متناسب با آن پیدا کند، یا چنان نیروی بیانی نداشته باشد که بتواند با صاحب روح ماده، سخن ماده بگوید و در برابر آنان که روحی تربیت یافته و پر نقش و نگار دارند سخن متنوع و پر نقش و نگار به

میان آورد، هیچ‌گاه نخواهد توانست سخن را از روی اصول و قواعد هنر بکار ببرد، خواه مقصودش تدریس باشد و خواه قانع ساختن شنوندگان. **فایدروس:** آری، بحث ما این مطلب را روشن کرد.

**سقراط:** و نیز در این باره که آیا سخن گفتن و نوشتن پسندیده است یا ناپسند و کدام سخن در چه مورد درخور ستایش است و کدامین سخن سزاوار نکوهش، مطلب را به اندازه کافی روشن کردیم؟ **فایدروس:** در این باره چه گفتیم؟

**سقراط:** گفتیم که اگر لیزیاس یا کسی دیگر چیزی نوشته است، یا در آینده بنویسد، خواه موضوع آن امری خصوصی باشد یا مسأله‌ای سیاسی مانند طرح قانون و امثال آن، و گمان کند که آنچه در نوشته خویش آورده به راستی دقیق و روشن است ۲۶، بی‌گمان سزاوار نکوهش است اعم از اینکه کسی به راستی نکوهشش بکند یا نه. زیرا باز نشناختن عدل از ظلم و نیک از بد زشت‌ترین گناه‌هاست هر چند در نظر همه مردمان سزاوار ستایش باشد. **فایدروس:** درست است.

**سقراط:** ولی اگر کسی معتقد باشد که بخش عمده هر گفتار و نوشته‌ای، موضوع آن هر چه باشد، غیر جدی است و به منظور بازی و تفریح آورده شده، و تا کنون هیچ گفتار و نوشته‌ای چه به شعر و چه به نثر بوجود نیامده است که به راستی درخور اعتنا باشد ۲۷ بلکه آنچه از راویان می‌شنویم از هرگونه تحقیق و غوررسی خالی است و فقط برای قانع کردن مردمان ساخته شده، و بهترین آنها هم تنها بدین منظور نوشته شده است که تکیه‌گامی برای حافظه نویسنده باشد، و فقط سخن‌هایی را می‌توان تا اندازه‌ای روشن و کامل و جدی شمرد که موضوعشان عدالت و خوبی و زیبائی است و در روح نگاشته شده‌اند و فرزندان راستین‌گوینده و نویسنده‌اند که در درون او زائیده و پرورده می‌شوند و سپس فرزندان و برادران آنها در روح دیگران جای می‌گیرند، تنها چنین کسی درخور آن است که من و تو راهنمای خود سازیم و آرزو کنیم که مانند او گردیم.

۲۷۸

**فایدروس:** آرزوی من نیز همین است.

**سقراط:** با سخنوری به اندازه کافی بازی و شوخی کردیم. اکنون برو و به لیزیاس بگو که ما دوتن در کنار رودخانه پریان به خلوتگاه خدایان دانش و هنر راه یافتیم و در آنجا سخنانی شنیدیم که به ما فرمان دادند نخست به نزد لیزیاس و دیگر سخنوران، و سپس به نزد هومر و دیگر شاعران، و آنگاه به نزد سولون و دیگر مردان سیاسی که به نوشته های خود نام قانون نهاده اند، برویم و به یکایک آنان بگوئیم که اگر درباره موضوع نوشته های خویش حقیقت را می دانند و می توانند به یاری آن نوشته ها بیایند و ثابت کنند که آنچه نوشته اند موافق حقیقت است، و اگر می توانند درباره موضوع آنها به مراتب بهتر و روشن تر از آنچه نوشته اند سخن بگویند، در آن صورت نامی که باید به آنان داده شود آن نیست که به سبب آثار و نوشته های خود بدان شهرت یافته اند بلکه نامی است ناشی از آنچه زندگی خود را وقف آن ساخته اند.

**فایدروس:** مقصودت کدام نام است؟

**سقراط:** فایدروس، به عقیده من ایشان را نمی توان «دانا» نامید زیرا این نام نامی بزرگ و خاص خداوند است. پس اگر آنان را فیلسوف یا دوستدار دانش بنامیم یا نامی دیگر از این قبیل به آنان بدهیم خطا نکرده ایم.

**فایدروس:** آری، نام مناسب همین است.

**سقراط:** ولی اگر کسی جز آنچه نوشته است هنری ندارد و وقت خود را بدین می گذراند که جمله ای را از بالا بردارد و در پائین جای دهد و گاه جمله ها را از هم جدا کند و گاه بهم پیوندد او را یا شاعر می توانیم خواند یا خطابه نویس و یا قانون نویس.

**فایدروس:** درست است.

**سقراط:** پس برو و همه این مطالب را به دوستت بگو.

**فایدروس:** ولی توهم و غلیفه ای داری. زیرا دوست ترا هم نباید فراموش کنیم.

**سقراط:** کدام دوستم؟

**فایدروس:** مرادم ایزوکرآتس زیباست ۲۸. به او چه پیغامی

خواهی برد و او را به چه نام خواهی خواند؟

سقراط: ایزوکرآتس هنوز جوان است. ولی می‌دانی درباره او چه پیشگویی می‌کنم؟  
فایدروس: بگو.

۲۷۹

سقراط: او به عقیده من بهتر از آن است که در سخنوری با لیزیاس مقایسه شود و چون نهاد بهتری دارد عجب نخواهم داشت اگر در آینده در آن نوع سخن که امروز خود را بدان مشغول می‌دارد بر همه سخنوران برتری یابد و اگر بدان قناعت نرزد شاید توفیق الهی به سوی هدفی والا ترش سوق دهد. زیرا در طبیعت او استعداد فیلسوفی می‌بینم. بسیار خوب. این پیام را از خدایان این مکان به محبوبم ایزوکرآتس خواهم برد. تو نیز پیغامی را که باید به لیزیاس ببری فراموش مکن.

فایدروس: چنین خواهم کرد. اکنون گرما کم شده است بیا برویم.  
سقراط: پیش از رفتن دعائی به خدایان این مکان نکنیم؟  
فایدروس: چرا نکنیم؟

سقراط: ای پان‌گرامی، و خدایان دیگر که در این مکان حضور دارید! به درون من زیبایی ببخشید و برونم را با درونم سازگار کنید. چنانم کنید که توانگری را در دانائی ببینم و چندان سیم وزرم دهید که دانایان را بکار می‌آید. فایدروس، گمان می‌کنی به دهائی دیگر نیاز است؟  
فایدروس: این دعا را در حق من نیز کن زیرا دوستان باید در آنچه دارند شریک باشند.  
سقراط: بیا برویم.

## حاشیه

۱. در اساطیر یونان بوره‌آس خدای باد شمال است. وی اری‌تیا دختر پادشاه آتن را هنگامی که در کنار رود ایلیسوس بازی می‌کرد ربود و به تراکیا برد و با او زناشوئی کرد.
  ۲. واحد طول برابر ۱۸۵ متر.
  ۳. سافو Sapho زنی بود شاعر و هنرمند در قرن ششم ق. م. و آفاکره اون Anakreon یکی از شعرای همان قرن است.
  ۴. موزها Muse را فرشتگان دانش و هنر (وگاه خدایان دانش و هنر) ترجمه کرده‌ایم.
  ۵. ر.ک: مهبانی ۲۵۵
  ۶. درباره عشق‌ورزی با پسران ر.ک: فایدروس ۲۴۹ و ۲۵۲ مهبانی ۱۸۱ و ۱۹۲ و ۲۵۹ و قوانین ۶۳۶ و ۸۳۶ و ۸۳۷
  ۷. ر.ک: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ - اوتیفرون ۳ - اوتیدم ۲۷۳ - ته‌ئه قتوس
- ۱۵۱
۸. شاعر یونانی در قرن ششم ق. م.
  ۹. اروس خدای عشق است.
  ۱۰. ر.ک: منون ۸۱ - فایدون ۷۱ - بید و ۸۶ و ۱۰۶ و ۱۰۷ جمهوری ۶۰۸ تا ۶۱۱ - قوانین ۸۹۸ و ۸۹۹
  ۱۱. هستیا Hestia خدای اجاق است.
  ۱۲. ر.ک: مهبانی ۲۱۰ و ۲۱۱
  - ۱۳ و ۱۴. ر.ک: جمهوری ۶۱۹ و ۶۲۰
  ۱۵. ر.ک: مهبانی ۲۱۰ و ۲۱۱
  ۱۶. در یونان قدیم کسی قبرمان بازیهای الیمپی می‌شد که از سه

مسابقه پیروز درمی آمد.

۱۷ و ۱۸ و ۱۹. خدایان دانش و هنر.

۲۰. گرگیاس و قرازیماخوس و ثودوروس سوفیستهای معروف معاصر

مقراطند.

۲۱. درباره دیالکتیک ر ک: منون ۷۵ - اوتیدم ۲۹۰ - مسمانی ۲۱۰ -

تهئتنوس ۲۰۷ - سوفیست ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۵۳ و مردمیاسی ۲۵۸

پیمد، خصوصاً ۲۶۲ و ۲۶۳ و همچنین ۲۸۷ - فیلیس ۱۶ تا ۱۸ و ۵۷ و ۵۸ -

جمهوری ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۳۲ تا ۵۳۴ و ۵۳۷ تا ۵۳۹ - قوانین ۹۶۵

۲۲. مراد، قرازیماخوس اهل کالکدون است که از سوفیستهای معروف

بوده است.

۲۳. ر ک: منون ۸۱ و ۸۲ - فایدون ۷۲ و ۷۳

۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷. ر ک: نامه شماره هفت ۳۴۱ و ۳۴۴

۲۸. سخنور نامدار آتنی (۴۳۶-۳۳۸ ق.م.)

تہ تہ تتوس

Theaitetos

(شناسائی)





اکلیدس: ترپسیون، هم اکنون از روستا می‌آئی یا دیری است که  
 در شهری؟  
 ترپسیون: دیری است که رسیده‌ام. برای دیدن تو به میدان شهر  
 رفتم و عجب داشتم که در آنجا ندیدمت.  
 اکلیدس: در شهر نبودم.  
 ترپسیون: کجا بودی؟  
 اکلیدس: بامداد که به سوی بندر می‌رفتم ته‌تتوس را دیدم که از  
 لشکرگاه کورینتوس آورده بودند تا به آتن ببرند.  
 ترپسیون: زنده بود یا مرده؟  
 اکلیدس: زنده بود ولی چند زخم کاری داشت و بدتر آنکه دچار  
 بیماری مهلکی بود که در میان سپاهیان شیوع یافته است.  
 ترپسیون: اسهال خونی؟  
 اکلیدس: آری.  
 ترپسیون: وه که چه مردی در شرف مرگ است!  
 اکلیدس: آری، مردگرانمایه‌ای است. هم‌اکنون چندتن از دلاوریش  
 در میدان جنگ داستانها می‌گفتند.  
 ترپسیون: اگر جز این بود جای شگفتی بود. ولی چرا اینجا، در  
 مگارا، نماند؟

اکلیدس: تقاضا کردم که بماند ولی نپذیرفت و شتاب داشت که به خانه خود برسد. چون او را بدرقه کردم و بازگشتم در راه به یاد سقراط افتادم و در شگفت بودم که چگونه پیشگوئیش درباره چندن واز جمله ته‌ته‌توس درست درآمد. گمان می‌کنم سقراط اندکی پیش از مرگش با ته‌ته‌توس آشنا شد. در آن هنگام ته‌ته‌توس تازه جوانی بود و سقراط پس از آنکه چندی با او گفت و گو کرد شیفته او شد و هنگامی که به‌آتن رفتم بحثی را که با هم کرده بودند و بسیار شنیدنی است بر من نقل کرد و گفت این پسر چون به‌من کمال برسد بزرگمردی خواهد شد.

ترپسیون: پیش گوئیش درست درآمد. گفت و گوی او را با سقراط می‌توانی بازگو کنی؟

اکلیدس: از بر نمی‌توانم. ولی همان روز چون به خانه بازگشتم هر چه شنیده بودم نوشتم و پس از آن نیز هرگاه فراغت دست می‌داد جزئیات را بیاد می‌آوردم و نوشته را مرتب می‌ساختم و هر بار که به‌آتن می‌رفتم نکته‌هایی را که فراموش کرده بودم از سقراط می‌پرسیدم و چون به خانه می‌آمدم بر آن نوشته می‌افزودم، چنانکه اکنون تقریباً همه بحث را به صورت نوشته دارم.

۱۴۳

ترپسیون: خوب کرده‌ای. پیشتر نیز شنیده بودم که چنان نوشته‌ای داری و همیشه می‌خواستم خواهش کنم که آن را بر من بخوانی ولی فرصتی پیش نمی‌آمد. اگر مانعی نمی‌بینی بگذار اکنون آن را بخوانیم چون من از روستا رسیده‌ام و احتیاج دارم که جایی بنشینم و بیاسایم. اکلیدس: من نیز چون ته‌ته‌توس را تا ارینوس بدرقه کردم نیاز به آسایش دارم. پس بیا به خانه من برویم تا هم بیاساییم و هم به‌خادم دستور بدهیم که آن را بر ما بخواند.

ترپسیون: پیشنهاد خوبی است.



اکلیدس: ترپسیون، نوشته‌ای که گفتم، این است. ولی گزارش بحث را از قول سقراط نقل نکرده و ننوشته‌ام که سقراط چنین و چنان گفت بلکه هین سؤال و جواب سقراط و مخاطبان او را آورده و سخن هر کس را از زبان خود او بیان کرده‌ام. چنانکه سقراط می‌گفت حاضران

مجلس علاوه بر خود او تنودوروس ریاضی دان و تهئه تتوس بوده اند و برای آنکه در این نوشته سخن هرکس مشخص باشد جمله های زائد سقراط را از قبیل «گفتم» و «پاسخ دادم» و «تصدیق کرد» و «آماده نبود سخن مرا بپذیرد» به یکسو نهداده و نوشته را چنان پرداخته ام که عین گفت و گو را بی واسطه منعکس می سازد.

ترپسیون: خوب کرده ای.

اکلیدس: غلام، این دفتر را بگیر و بخوان.

گفت و گوی سقراط با تنودوروس و تهئه تتوس:

سقراط: تنودوروس، اگر به مردم کورن دلبستگی خاصی داشتم می کوشیدم بدانم که در آن دیار چه می گذرد و آیا جوانانی در آنجا هستند که در علوم ریاضی و دیگر دانشها می کوشند یا نه؟ ولی چون به مردمان شهر خودمان بیش از همه دلبستگی دارم مشتاقم بدانم از کدام يك از جوانان مای توان چشم داشت که روزی مایه مباهات این شهر شود؟ این نکته را هم خود تا آنجا که از دستم برمی آید تحقیق می کنم و هم از مردانی که با جوانان همنشین اند جویا می شوم. تو از کسانی هستی که در میان جوانان هواخواهان فراوان دارند و حق همین است خصوصاً چون در علوم ریاضی مقامی بس بلند داری. پس خواهش می کنم اگر در میان جوانان کسی دیده ای که سزاوار ستایش است بگو.

تنودوروس: البته سقراط، در میان همشهریانت جوانی یافته ام که با رغبت تمام آماده ام درباره اش سخن بگویم و یقین دارم که از شنیدن وصف او شادمان خواهی شد. اگر خوب رو بود نمی توانستم چنانکه سزاوار است بستایمش چه می ترسیدم گمان ببری که دل در گرو او دارم. ولی این جوان از زیبایی هیچ بهره ندارد و اگر آزرده نشوی می گویم که شبیه تست یعنی بینی فرو کوفته و چشمان برآمده دارد منتها نه بدان شدت که در چهره تو می توان دید. امیدوارم از اینکه بی پرده سخن می گویم نرنجی ولی بدان که تاکنون جوانی بدین شایستگی ندیده ام. پیش از آنکه او را ببینم گمان نمی کردم که ممکن است جوانی چنین مستعد و تیز

هوش آنهمه متین و با وقار باشد و در هر کار ثبات قدم بورزد و اکنون نیز گمان نمی‌برم جوان دیگری بتوان یافت که همه آن صفات در او جمع باشد. جوانان تیز هوش و خوش حافظه بیشتر تندخو و پر شورند، زود به هیجان می‌آیند و چون کشتی بی‌یادبان مردم به‌سوئی می‌گرایند و به جای آنکه در کاری پا برجا بمانند زود مشتعل می‌شوند و زود خساموش می‌گردند. مردمان متین و با وقار هم تن پرور و کند فهم و فراموشکارند. ولی این جوان چون روغنی که آرام و بی‌صدا جاری شود با گامهای سبک و استوار در راه تحقیق و دانش‌طلبی پیش می‌رود و با اشتیاقی شگفت‌انگیز از همه دانشها بهره‌برمی‌گیرد.

**سقراط:** مژده خوبی دادی. از همشهریان من است؟ پسر کیست؟  
**تئودوروس:** نام پدرش را شنیده‌ام ولی در این دم بیاد ندارم. خود او از این سه جوان که به‌سوی ما می‌آیند نفر وسطی است. اندکی پیش با دوستانش آئین تدهین بجا می‌آورد و اینک هر سه فارغ شده‌اند و باز می‌گردند. ببین او را می‌شناسی؟

**سقراط:** آری می‌شناسم. پسر افرونیوس از ناحیه سونیون است. پدرش نیز دارای همان صفات بود که درباره خود او بر شمردی و گذشته از این مردی مشهور و محترم بود و ثروت هنگفتی بجا گذاشت. ولی نام پسر را نمی‌دانم.

**تئودوروس:** نامش ته‌تتوس است. گمان می‌کنم دارائیش را سرپرستان به یاد دادند و با اینهمه جوان گشاده دستی است.

**سقراط:** معلوم می‌شود جوانی بی‌همتاست. پس بگو بیاید و در نزد ما بنشیند.

**تئودوروس:** بسیار خوب. ته‌تتوس، بیا اینجا و با سقراط آشنا شو.  
**سقراط:** آری، ته‌تتوس، بیا تا در رخسار تو سیمای خود را ببینم چون تئودوروس مدعی است که من و تو بهم شبیهیم. ولی اگر من و تو هر یک چنگی بدست داشتیم و او ادعا می‌کرد که آن دو چنگ به یک نحو کوک شده‌اند، زود سخنش را می‌پذیرفتیم یا نخست تحقیق می‌کردیم که آیا او موسیقیدان است و حق دارد چنان ادعائی کند یا نه؟

**ته‌تتوس:** البته نخست تحقیق می‌کردیم.

سقراط: و اگر معلوم می‌شد که موسیقیدان است سخنش را می‌پذیرفتیم، و گرنه التفاتی به ادعایش نمی‌کردیم؟  
ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون چون ادعا کرده‌است که ما دو تن شبیه یکدیگریم به عقیده من باید تحقیق کنیم که آیا نقاش است و حق دارد در چنین موضوعی داوری کند؟

ته‌ئه‌تتوس: راست می‌گوئی.

سقراط: تئودوروس نقاش است؟

ته‌ئه‌تتوس: تا آنجا که خبر دارم، نه.

سقراط: هندسه هم نمی‌داند؟

ته‌ئه‌تتوس: در این دانش استاد بزرگی است.

سقراط: در ستاره‌شناسی و حساب و موسیقی و دانش‌های از این

قبیل هم تبحر دارد؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: پس اگر بگوید که ما دو تن به رخساره شبیه یکدیگریم،

خواه مرادش ستایش باشد و خواه نکوهش، ادعایش پذیرفتنی است؟

ته‌ئه‌تتوس: شاید نه.

سقراط: ولی اگر روح یکی از ما را به سبب دانائی و فضیلتی که

در آن است بستاید، آیا نباید آن دیگری بکوشد تا روح ستوده شده را نیک

بنگرد و کسی هم که ستوده شد نباید با رغبت تمام روح خود را در معرض

تماشا قرار دهد؟

ته‌ئه‌تتوس: البته هر دو باید چنان کنند.

سقراط: پس، ته‌ئه‌تتوس گرامی، اکنون وقت آن است که تو روح

خود را به من بنمائی چون نوبت تماشای من است. باید بدانی که

تئودوروس بسی کسان را اهم از همشهری و بیگانه در نزد من ستوده

است ولی تا امروز هیچ کس را به اندازه تو ستایش نکرده.

ته‌ئه‌تتوس: سقراط، باین مژده بسیار شادمانم‌کردی. ولی شاید

قصد شوخی داشته است؟

سقراط: تئودوروس اهل شوخی نیست. پس وعده‌ای را که دادی

بدین بهانه مشکن تا شود و روس مجبور نشود به درستی سخن خویش  
 سوگند یاد کند و اگر چنان کند هیچ کس به سوگند دروغ متهمش نخواهد کرد.  
 ته‌ئه‌تتوس: اکنون که چنین می‌خواهی اطاعت می‌کنم.

سقراط: پس اینک به سؤا‌ل‌هایم پاسخ بده. در نزد تئودوروس  
 هندسه می‌آموزی؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: ستاره شناسی و موسیقی و حساب هم می‌آموزی؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، می‌کوشم از این دانش‌ها نیز بهره‌ای برگیرم.

سقراط: من نیز همواره می‌کوشم از این و آن چیزی بیاموزم و

با اینکه تا حدی پیشرفت کرده‌ام نکته کوچکی هست که هنوز نتوانسته‌ام  
 دریابم و اکنون می‌خواهم به یاری تو و اینان که در اینجا نشسته‌اند درباره  
 آن تحقیق کنم. آموختن آن نیست که آدمی به آنچه می‌آموزد دانا شود؟

ته‌ئه‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: و دانایان به سبب دانش دانا هستند؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: و آن هم چیزی نیست جز شناسائی؟

ته‌ئه‌تتوس: چه چیز؟

سقراط: مرادم دانش است. مگر هر کس به چیزی شناسائی داشته

باشد، به آن چیز دانا نمی‌شود؟

ته‌ئه‌تتوس: البته جز این نیست.

سقراط: پس دانش با شناسائی یکی است؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: نکته‌ای که گفتم هنوز نتوانسته‌ام دریابم این است: شناسائی

۱۳۶

چیست؟ می‌توانیم آن را تعریف کنیم؟ چه می‌گوئید؟ کدام يك از شما  
 آماده است پیش از دیگران عقیده خود را بگوید. هر کس نتوانست  
 پاسخ درست بدهد چنانکه در بازیهای کودکان مرسوم است خر خواهد  
 شد و به جای خر خواهد نشست. ولی آنکه پاسخ درست بدهد و از مسابقه  
 پیروز بدر آید شاه خواهد شد و حق خواهد داشت که هر چه می‌خواهد از  
 ما بپرسد و پاسخ بخواهد. چرا خاموش مانده‌اید؟ تئودوروس، نکند

پرحرفی من مایه ملال تو شده؟ مرادم این است که بحثی آغازکنیم تا یکدیگر را بهتر بشناسیم و باهم دوست شویم.

**تئودوروس:** سقراط، به هیچ روی سبب ملال نیستی. ولی بهتر آن است که بحث را بایکی از این جوانان آغاز کنی زیرا من بدین گونه پرسش و پاسخ عادت ندارم و سالخوردگی مانع از آن است که از راه تمرین بدان خوگیرم. ولی جوانان باید راه اینگونه بحثها را بیاموزند و بی‌گمان این کار به پیشرفت آنان یاری خواهد کرد زیرا جوانی دوران پیشرفت و تکامل است. پس دست از این ته‌ته‌توس بردار و گفت‌وگو را همچنان که آغاز کرده‌ای دنبال کن.

**سقراط:** ته‌ته‌توس، شنیدی تئودوروس چه گفت؟ گمان نمی‌کنم از فرمان او سرپیایی و برای جوانی چون تو شایسته نیست که از اطاعت مردی دانشمند خودداری ورزد. پس اینک راست و بی‌پرده بگو ببینم به عقیده تو شناسائی چیست؟

**ته‌ته‌توس:** سقراط، چون دستور می‌دهید اطاعت می‌کنم و یقین دارم که اگر در پاسخ اشتباه کنم مرا به راه راست هدایت خواهید کرد.

**سقراط:** البته تا آنجا که از دستان برآید.

**ته‌ته‌توس:** به عقیده من، هم چیزهایی که از تئودوروس می‌توان آموخت شناسائی هستند، مانند هندسه و دیگر دانشها که اندکی پیش برشمردی، و هم فنون پیشه‌وران مانند کفشدوزی و امثال آن.

**سقراط:** ته‌ته‌توس، به راستی درگشاده دستی بی‌همتائی. زیرا من يك چیز خواستم و تو به جای چیز واحد، بسی چیزهای گوناگون به من بخشیدی.

**ته‌ته‌توس:** چه گفתי؟ مقصودت چیست؟

**سقراط:** شاید هیچ. آنچه می‌خواستم بگویم این است که هنگامی که از فن کفشدوزی سخن می‌گوئی، مراد شناسائی راجع به ساختن کفش نیست؟

**ته‌ته‌توس:** البته.

**سقراط:** و هنگامی که سخن از درودگری به میان می‌آوری مقصودت آن شناسائی است که به ساختن اشیا چوبی مربوط است؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس در هر دو مورد معین می‌کنی که آن فن‌ها شناسائی کدام چیزها هستند؟  
ته‌ئه‌تتوس: البته.

سقراط: ولی سؤال من این نبود که شناسائی کدام چیزها وجود دارد و شناسائی بر چند نوع است، و مقصود ما بر شمردن شناسائی‌ها نبود، بلکه می‌خواستیم بدانیم که خود شناسائی چیست؟ مگر سؤال جز این بود؟  
ته‌ئه‌تتوس: حق بات است.

سقراط: به مثالی که می‌آورم گوش فرادار: اگر کسی از ما سؤالی ساده می‌کرد و مثلاً می‌پرسید گل چیست و ما می‌گفتیم نوعی گل است که در کوزه‌گری بکار می‌رود، و نوعی دیگر که به کار عروسک‌سازان می‌آید و نوع سوم هم وجود دارد که در آجرپزی مصرف می‌شود، پاسخ ما خنده‌آور نبود؟

۱۴۷

ته‌ئه‌تتوس: البته خنده‌آور بود.

سقراط: به عقیده من پاسخ ما از دو جهت خنده‌آور بود. یکی آنکه گمان داشتیم که اگر همان کلمه گل را بگوئیم و آنگاه کلمه‌هایی از قبیل کوزه‌گر و عروسک‌ساز بدان بیفزائیم مشکل سؤال‌کننده گشوده خواهد شد. ولی آیا ممکن است که کسی انواع گوناگون چیزی را بشناسد اگر خود آن را نشناسد؟

ته‌ئه‌تتوس: نه.

سقراط: پس کسی که نمی‌داند خود شناسائی چیست، هرگز نخواهد دانست که شناسائی راجع به کفشدوزی چیست؟  
ته‌ئه‌تتوس: البته نخواهد دانست.

سقراط: پس اگر از کسی بپرسند که شناسائی چیست و او در پاسخ یکی از فنون گوناگون را نام ببرد، پاسخش خنده‌آور خواهد بود زیرا پاسخ مربوط است به شناسائی چیزی معین، در حالی که سؤال درباره خود شناسائی است.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: دومین جهت خنده‌آور بودن پاسخ ما این است که به جای



آنکه پاسخی ساده و کوتاه بدهیم، گام در بیراهه‌ای نهادیم که پایانش ناپیدا است. مثلاً در پاسخ این که گل چیست، می‌توانستیم بگوئیم خاکی است آمیخته با آب، بی‌آنکه بگوئیم به‌چه‌کار می‌آید.

ته‌ته‌توس: پس از این توضیح، یافتن تعریف درست آسانتر می‌نماید. این مطلب نظیر مسأله‌ای است که پریروز در اثنای درس برای من و این سقراط که همانا تست پیش آمد.

سقراط: کدام مسأله؟

ته‌ته‌توس: تئودوروس با ما درباره‌ی ریشه اعداد مربع سخن می‌گفت و ثابت می‌نمود که ریشه اعدادی که حاصل جذر يك عدد به‌قوة سه یا به‌قوة پنج‌اند عدد صحیح نمی‌تواند بود. بدین‌سان تا قوه مفده پیش رفت و آنگاه مکشی‌کرد. در این هنگام به‌فکر ما رسید که شمار ریشه‌ها بی‌پایان است و از آن‌رو خواستیم برای همه آنها خاصیتی واحد بیابیم تا بتوانیم همه را تحت تعریفی واحد درآوریم.

سقراط: سرانجام آن خاصیت را یافتید؟

ته‌ته‌توس: گمان می‌کنم یافتیم و اینک شرح می‌دهم. اگر به‌عقیده تو درست نیست بگو.

سقراط: چگونه یافتید؟

ته‌ته‌توس: اعداد را به‌دو دسته تقسیم کردیم. دسته‌ای را که حاصل ضرب دو عدد برابرند به‌مربع تشبیه کردیم و مربع متساوی‌الاضلاع خواندیم.

سقراط: بسیار خوب.

ته‌ته‌توس: و اعدادی مانند سه و پنج را که میان آنها قرار دارند و حاصل ضرب دو عدد برابر نیستند بلکه در نتیجه ضرب عددی بزرگتر در عددی کوچکتر پدید آمده‌اند به‌مربع مستطیل مانند نمودیم و اعداد مستطیل خواندیم.

سقراط: خوب کردید.

ته‌ته‌توس: اضلاع برابر را که چون به‌یکدیگر ضرب شوند عددی پدید می‌آورند طول نامیدیم و اضلاع نابرابر را قوه نام دادیم زیرا این گونه ضلعها را نمی‌توانیم مانند طول با عدد صحیح اندازه بگیریم در

حالی که اگر به یکدیگر ضرب شوند سطحی بوجود می‌آورند که مساحتش عدد صحیح است.

**سقراط:** دوستان من، کاری بهتر از این نمی‌توانستید کرد. ثودوروس هم لازم نیست بترسد که به‌موگند دروغ متهمش کنند.

**ته‌ته‌توس:** بالینهم، سقراط، به‌سؤال تو درباره‌ی شناسائی نمی‌توانم پاسخی بدهم از آن‌گونه که برای مسأله طول و قوه یافتیم و یا اینکه این دو مسأله به‌هم شبیهند از یافتن پاسخ سؤال تو ناتوانم و معلوم می‌شود ستایش ثودوروس بجا نبوده است.

**سقراط:** چرا؟ اگر ثودوروس چالاکی ترا در دیدن می‌ستود و می‌گفت که در میان جوانان کسی ندیده است که مانند تو بدود و آنگاه دهنده‌ای تیزپا که سألها در این ورزش تمرین کرده است بر تو پیشی می‌گرفت می‌گفتی که ثودوروس حق نداشته است ترا به‌سبب چالاکیست بستانی؟

**ته‌ته‌توس:** نه، مرادم آن نبود.

**سقراط:** گمان می‌کنی دریافتن حقیقت شناسائی، بدان‌گونه که منظور من است، از همه‌کس بر می‌آید و یکی از دشوارترین کارها نیست؟ **ته‌ته‌توس:** سقراط، به‌خدا به‌موگند، این مسأله را از دشوارترین مسائل می‌دانم.

**سقراط:** پس دلیل باش و در درستی سختان ثودوروس تردید مکن بلکه بکوش تا همچنانکه مسائل دیگر را حل می‌کنی حقیقت شناسائی را نیز دریابی و بگوئی که چیست.

**ته‌ته‌توس:** اگر این مشکل با کوشش گشودنی باشد یقین بدان که از کوشش دریغ نخواهم داشت.

**سقراط:** پس آغاز کن. راه حل مسأله را خود اندکی پیش توضیح دادی. اکنون بکوش تا از همان روش که برای یافتن تعریف واحد برای ریشه‌های اعداد مربع به‌کار بردی سود بجوئی و همچنانکه همه‌ی آنها را، با آنکه بی‌شمار بودند، در زیر مفهومی واحد گرد آوردی، شناسائیهای بی‌شمار را نیز با تعریفی واحد بیان کنی.

**ته‌ته‌توس:** سقراط، بارها در این کار کوشیده‌ام چون شنیده‌ام که

تو این سؤال را از بسی‌کسان کرده‌ای. وی‌نه‌خود پاسخی قانع‌کننده یافته‌ام و نه‌کسی دیده‌ام که توانسته باشد پاسخی بدانگونه که تو می‌خواهی بیابد. با اینهمه بی‌قرارم و نمی‌توانم این مسأله را رها کنم و درباره‌ آن نیندیشم.

سقراط: ته‌ئه‌تتوس گرامی، تو درد زائیدن داری زیرا خالی نیستی بلکه آبستنی!

ته‌ئه‌تتوس: این را نمی‌دانم ولی گفتم که چه حالی دارم.

سقراط: مگر نشنیده‌ای که من پسر ماما هستم و مادرم فاینارته ۱۴۹ مامای معروف و محترمی بود؟

ته‌ئه‌تتوس: شنیده‌ام.

سقراط: و شنیده‌ای که من خود نیز پیشه‌ مامائی دارم؟

ته‌ئه‌تتوس: نه، این را نشنیده‌ام.

سقراط: پس بدان که من خود نیز ماما هستم ولی این راز را به دیگران مگو، چه، هیچ کس نمی‌داند که چنین هنری دارم و چون از پیشه‌ام آگاه نیستند در پشت سرم سخنی در این باره نمی‌گویند بلکه ادما می‌کنند که مردی شگفت‌انگیزم و همه را به‌تردید می‌اندازم و سرگردان می‌کنم<sup>۱</sup>. بی‌گمان تو نیز این سخن را شنیده‌ای.

ته‌ئه‌تتوس: آری بارها شنیده‌ام.

سقراط: می‌خواهی علتش را بگویم؟

ته‌ئه‌تتوس: بگو.

سقراط: برای اینکه مطلب را دریایی، نیک بیندیش و ببین ماما چه می‌کند. می‌دانی که زنان تا خود می‌توانند آبستن شوند و بزایند، بزائیدن دیگران یاری نمی‌کنند بلکه تنها زمانی که خود از زائیدن ناتوان می‌گردند به پیشه‌ مامائی می‌پردازند.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: می‌گویند باعث این امر آرتمیس<sup>۲</sup> است که خود استعداد زائیدن نداشت ولی هنر مامائی در دست او بود. آرتمیس نتوانست به‌زنانی که استعداد آبستن‌شدن و زائیدن ندارند هنر مامائی ببخشد زیرا طبیعت آدمی ناتوان است و آدمیان نمی‌توانند هنری را که در آن هیچ تجربه ندارند

پیاآموزند، از این رو آن هنر را تنها به زنانی که به علت سالخوردگی نمی‌توانند بزمایند ارزانی داشت تا همانند خود او شوند و این هنر امتیازی برای آنان باشد.

ته‌ئه‌تئوس: این توجیه پذیرفتنی است.

سقراط: این نیز پذیرفتنی و حتی مسلم است که ماما بهتر از دیگران می‌داند که کسی آبستن است یا نه؟  
ته‌ئه‌تئوس: البته.

سقراط: از این گذشته، زنانی که از هنر مامائی بهره‌ورند می‌توانند به وسیله دارو و طلسم درد زایش را برانگیزند یا آن را تسکین دهند و به زنانی که زائیدنشان دشوار است یساری کنند و اگر زنی بخواهد جنین را بیندازد می‌توانند تا هنگامی که جنین رشد نکرده است آن را در آورند.

ته‌ئه‌تئوس: راست است.

سقراط: شنیده‌ای که ماماها در کار خواستگاری نیز استادند و بهتر از همه کس می‌دانند که کدام زن با کدام مرد باید پیوند یابد تا بتوانند فرزندان تندرست بیاورند و پرورند؟  
ته‌ئه‌تئوس: نه، این نکته را نمی‌دانستم.

سقراط: پس بدان که مهارت ایشان در این کار بیشتر است تا در ناف بریدن! اگر اندکی بیندیشی خواهی دید که کسانی که در فن دانه کاشتن و حاصل برداشتن استادند بهتر از همه کس می‌دانند که کدام دانه یا نهال را در کدام زمین باید کاشت. مگر فن کشت و ذرع غیر از شناختن دانه و زمین است؟

ته‌ئه‌تئوس: نه، هر دو یکی است.

سقراط: پس در مورد زنان ممکن است فن کاشتن غیر از فن حاصل برداشتن باشد؟

ته‌ئه‌تئوس: نه، حق باتست.

سقراط: البته هر دو يك فن است. ولی چون بعضی کسان زنان و مردان را برخلاف قانون و بی‌آنکه هنری در کارشان باشد بهم پیوند می‌دهند و این همان حرفه است که قوادی خوانده می‌شود، ماماها از

پرداختن به کار خواستگاری پرهیز می‌کنند چون زنانی شریفند و نمی‌خواهند در مظان تهمت قرار گیرند و کرانه حق ایشان است که در زناشویی میان زن و مرد واسطه باشند و برای هر مرد زنی در خور او بیابند.

ته‌ته‌تتوس: واضح است.

سقراط: پس می‌بینی که مامائی هنری است بس والا، ولی به‌رالائی هنر من نیست. زیرا اتفاق نمی‌افتد که زنان گاه کودکان حقیقی بزايند و گاه فرزندان دروغین، و باز شناختن آنها از یکدیگر دشوار باشد، و اگر چنین بود مهمترین جنبه هنر ماماباز شناختن فرزند حقیقی از فرزند دروغین می‌بود. چنین نیست؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: هرچه درباره هنر مامائی گفتم در باره هنر من نیز صادق است با این فرق که من به مردان یاری می‌کنم تا آسان بزايند نه به زنان، و روح مردان را می‌زایانم نه تن آنان را، و بزرگترین امتیاز هنر من این است که هنگامی که مردی در شرف زائیدن است می‌دانم که کودک ناقص و دروغین خواهد زائید یا فرزندی کامل و راستین. من از جهتی دیگر نیز به ماما شبیهم و آن اینکه خود هیچ‌گاه دانشی نمی‌زایم و کسانی که مراسم زانش می‌کنند که همواره از دیگران می‌پرسم و خود پاسخ نمی‌دهم چون پاسخی قانع‌کننده نمی‌دانم، حق دارند و اینک گوش فرادار تا علت آن را نیز تشریح کنم. خدا مرا مأمور ساخته که به زائیدن دیگران یاری کنم ولی نه استعداد باردار کردن به من بخشیده است و نه توانائی زائیدن. از این رو نه خود دانشی دارم و نه روحم تا کنون توانسته است دانشی بزايد. کسانی که با من گفت و گوئی می‌آغازند نخست گیج و کندذهن می‌نمایند ولی چون با من همنشینی می‌گزینند اگر لطف الهی شامل حالشان باشد با گامهای بلند در راه دانش پیش می‌روند در حالی که کوچکترین نکته‌ای از من نمی‌آموزند بلکه همه دانشهای زیبا را در درون خود می‌یابند و آنگاه خدا و من به ایشان یاری می‌کنیم که آنچه یافته‌اند بزايند، گوش فرادار تا در این باره توضیحی بیشتر بدهم. بیشتر مردمان که از این راز بی‌خبرند و می‌پندارند که همه چیز را به

تنهایی و به نیروی خویش می‌توانند بدست آورد هنر مرا به دیده حقارت می‌نگرند. پاره‌ای از هم‌نشینان من نیز فریب دیگران را می‌خورند و زودتر از آنچه شایسته است از من جدا می‌شوند و به اغوای هم‌نشینان بد فرزندان دروغین به دنیا می‌آورند، یا فرزندان راستین را که به یاری من زاده‌اند به سبب لگام گسیختگی از دست می‌دهند و فرزندان ناقص و دروغین را بر آنان برتری می‌نهند و سرانجام هم خود در می‌یابند که از دانش بی‌بهره مانده‌اند و هم دیگران به نادانی ایشان آگاه می‌گردند. مثلاً آریستید پسر لیزیماس و چندتن دیگر در این زمره‌اند. گناه اینگونه کسان از کرده خود پشیمان می‌شوند و دوباره به من روی می‌آورند ولی آن ندای الهی که گاه بگاه می‌شنوم<sup>۲</sup> مرا باز می‌دارد از اینکه هم‌نشینی برخی از آنان را از سرگیرم در حالی که برخی دیگر را می‌پذیرم و چندی نمی‌گذرد که اینان باز در راه تکامل پیش می‌روند. بیشتر جوانانی که به صحبت من می‌گرایند چون زنان باردارند که هنگام زائیدنشان فرا رسیده است و از این رو دردی دارند که شب و روز آرامشان نمی‌گذارد و هنر من، چنانکه گفتم، آن توانائی را دارد که اینگونه دردها را برانگیزد یا تسکین دهد. گناه هم، ته‌توس گرامی، کسانی می‌آیند که آبستن نیستند و چون می‌دانم نیازی به هنر من ندارند در برابر ایشان به جنبه دیگر هنرم، که خواستگاری است، توسل می‌جویم و به یاری خدا درمی‌یابم که هم‌نشینی کدام کسان برای آنان مناسبتر است چنانکه تاکنون چند تن را به نزد پرودیکوس و دیگران را به نزد دانشمندان دیگر فرستاده و بدین‌سان از سر خود باز کرده‌ام<sup>۳</sup>.

حلت اینکه این مطلب را بدین تفصیل بیان کردم این است که گمان می‌برم تو نیز، چنانکه خود پی‌برده‌ای، باردار هستی و دردی که داری درد زائیدن است. از این رو جا دارد خود را به کسی بسپاری که پسر ماست و خود نیز از هنر مائاتی بهره‌ای بسزا دارد و به هرچه می‌پرسم با دقت تمام پاسخ دهی. ولی اگر در آن اثنا ببینم که پاسخت کودکانه ناقص و دروغین است و آن را از تو بگیرم و دور بیندازم نباید بر من خشم بگیری و با من چون زنی رفتار کنی که نخستین کودکش را از دستش گرفته‌اند. بسی کسان دیده‌ام که چون می‌خواستم نادانی را از ایشان جدا

کنم چنان بر می‌آشفتمند که می‌خواستند مرا با دندان پاره پاره کنند و آماده نبودند پاور کنند که آنچه می‌کنم از روی نیکخواهی است و نمی‌دانستند که خدایان بدخواه آدمیان نیستند و من نیز قصد بدخواهی ندارم بلکه تنها از آن رو چنان می‌کنم که خدایان اجازه نداده‌اند که ناحق را حق بخوانم و حق را بیپوشانم.

اینک، ته‌ئه‌تتوس گرامی، باردیگر از سر آغاز کن و بگو که شناسائی چیست؟ مگو که از پاسخ ناتوانی، بلکه بکوش تا آن را بیابی و یقین بدان که اگر خدا بخواهد و از کوشش باز ناپستی پاسخ درست را خواهی یافت.

ته‌ئه‌تتوس: سقراط، پس از آن تفصیل شرم‌دارم که آنچه می‌اندیشم بی‌پیرایه نگویم. چنین می‌نماید که کسی که به چیزی شناسائی می‌یابد، آن را به حواس درک می‌کند. پس شناسائی جز ادراک حسی نیست.

سقراط: پسر جان، سخن صریح و بی‌پیرایه‌گفتی و کسی که بخواهد مطلبی را توضیح دهد باید چنین آشکار و بی‌پیرایه سخن بگوید. اکنون بیا پاسخی را که دادی به یاری یکدیگر بررسی کنیم تا ببینیم کودک رامتین است یا باد و هوا. گفتی که شناسائی ادراک حسی است؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: بدنگفتی. این همان سخن است که پروتاگوراس ۵ درباره ۱۵۲ شناسائی می‌گوید، گرچه او مطلب را به وجهی دیگر بیان می‌کند. او می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست». گمان می‌کنم این سخن را شنیده یا خوانده‌ای.

ته‌ئه‌تتوس: آری بارها خوانده‌ام.

سقراط: و مقصودش این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو آن چنان که بر تو نمودار می‌گردد، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم.

ته‌ئه‌تتوس: مراد او بی‌شک همین است.

سقراط: البته مردی چنان دانشمند سخن یاره نمی‌گوید. پس بیا به دنبال او برویم و منظورش را دریابیم. وقتی که باد می‌وزد یکی از ما

دوتن آن را سرد می‌یابد و دیگری نه. گاه هم یکی آن را اندکی سرد می‌یابد و دیگری بیشتر. چنین نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین است.

سقراط: پس باید بگوئیم که باد در نفس خود سرد است یا گرم؟ یا از پروتاگوراس پیروی کنیم و بگوئیم برای آنکه آن را سرد می‌یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: ناچاریم راه دوم را پیش گیریم.

سقراط: باد به هر يك از ما به گونه‌ای دیگر نمودار می‌شود؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

سقراط: و نمود همان ادراك حسی است؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

سقراط: پس در مورد گرما و سرما و مانند آنها نمود و ادراك حسی یکی است، و هر چیز برما همان گونه نمودار می‌گردد که به حس درمی‌یابیم؟

ته‌ئه‌تتوس: روشن است.

سقراط: پس ادراك حسی، اگر شناسائی باشد، حقیقت هر چیز را درمی‌یابد و احتمال خطا در آن نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: معلوم می‌شود پروتاگوراس مرد زیرکی بوده است که با ما در پرده سخن گفته و حقایق را در خفا تنها برای شاگردانش آشکار ساخته است.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت از این سخن چیست؟

سقراط: گوش‌فرادار تا بگویم. گروهی برآنند که هیچ چیز فی‌نفسه وجود ندارد و نمی‌توان برای چیزی صفتی معین و معلوم قائل شد. بلکه چیزی که تو بزرگش می‌نامی می‌توان ثابت کرد که کوچک است و چیزی که سنگین می‌شماری می‌توان مبرهن ساخت که سبک است. همچنین است دیگر صفات. زیرا چیزی نمی‌توان یافت که خود فی‌نفسه باشد یا صفتی معین داشته باشد. بلکه همه چیزها بر اثر جنبش و دگرگون شدن و با یکدیگر آمیختن همواره در حال «شدن» اند و اینکه درباره چیز می‌گوئیم «هست»



خطاست زیرا هرچیز «می‌شود» و درست نیست اگر بگوئیم «هست». همه دانشمندان چون پروتاگوراس و هراکله ایتوس و امپدکلس، به استثنای پارمنیدس، در این نکته همداستانند و از میان شاعران نیز استادان بزرگ تراژدی و کمدی، چون اپیخارموس که استادکمدی است و هومر که استادتراژدی است بدین عقیده‌اند. مثلاً آنجا که هومر می‌گوید: «ا که آنوس را که پدر است می‌بینم و تتوس را که مادر است...» مرادش اشاره بدین نکته است که همه چیز زاده جنبش و سیلان و دگرگونی است. یا تو در این باره عقیده دیگری؟

ته‌ته‌تتوس: من نیز چنین می‌پندارم.

سقراط: در برابر چنین سپاهی انبوه که مردارش هومر است کسی ۱۵۳ می‌تواند ایستاد؟

ته‌ته‌تتوس: چنان کاری آسان نیست.

سقراط: البته آسان نیست زیرا طرفداران آن عقیده می‌گویند «شدن» که به ظاهر «بودن» می‌نماید ناشی از جنبش است و نبودن ناشی از سکون، و آن‌گاه بردرستی سخن خویش دلیلی استوار می‌آورند و می‌گویند گرما و آتش که چیزهای دیگر را بوجود می‌آورد و انتظام می‌بخشد. خود بر اثر مالش واصطكاك پدید می‌آید و مالش واصطكاك جز جنبش نیست. ته‌ته‌تتوس، به عقیده تو علت پیدائی آتش همان نیست؟ ته‌ته‌تتوس: البته همان است.

سقراط: نه تنها آتش، بلکه همه‌ی جانداران نیز زاده همان علت‌اند. ته‌ته‌تتوس: درست است.

سقراط: تن آدمی به سبب سستی و سکون پژمرده نمی‌شود و بر اثر ورزش و جنبش به تندرستی نمی‌گراید؟ ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان درست است.

سقراط: حال روح جز این است؟ روح نیز بر اثر آموزش و تمرین که نوعی جنبش است شناسائی بدست می‌آورد و بهتر می‌گردد و در نتیجه سکون، یعنی سستی و بی‌فکری، نه تنها چیزی نمی‌آموزد بلکه هرچه می‌داند از یاد می‌برد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

**سقراط:** پس برای تن و روح جنبش خوب است و سکون بد؟  
**ته‌ته‌توس:** چنین می‌نماید.

**سقراط:** گمان نمی‌کنم لازم باشد که در این باره سخن را بیش از این دراز کنم و مثلاً بگویم که اگر بادها نوزند همه چیز پژمرده می‌شود و در همه موارد دیگر نیز سکون ویرانی بیار می‌آورد در حالی که جنبش سبب دوام زندگی است. یامی خواهی پای از این نیز فراتر بگذارم و ثابت کنم که آنجا که هو مر از زنجیر زرین سخن می‌گویند مرادش خورشید است و می‌خواهد این نکته را بیان کند که تا هنگامی که خورشید و چرخ جهان در گردشند همه چیز در آسمان و زمین سالم و بسامان می‌ماند، و اگر روزی از گردش بایستند همه چیز نابود می‌گردد و کار جهان واژگونه می‌گردد؟  
**ته‌ته‌توس:** حق باتست و من نیز گمان می‌کنم مقصود او بیان این نکته است.

**سقراط:** اکنون بگذار مطلب را بدین گونه بررسی کنیم: نخست عمل چشم را در نظر بگیر. آنچه تورنگ سفید می‌نامی نه بخودی خود در بیرون از چشم تو وجود دارد و نه در چشم تو، و برای آن نمی‌توانی به محل و مکانی قائل شوی چه اگر مکانی معین داشت، «می‌بود» و در حال «شدن» نبود.

**ته‌ته‌توس:** نفهمیدم.

**سقراط:** مگر اندکی پیش نگفتم که هیچ چیز ثابت و معین وجود ندارد؟ پس سیاه و سفید و هر رنگ دیگر بر اثر اصطکاک چشم با جنبشی که خاص آن رنگ است پدید می‌آید، و آنچه ما هر بار رنگ می‌نامیم در این اصطکاک نه عنصر فاعل است و نه عنصر منفعل، بلکه چیزی است میان آن دو که برای هر بیننده از نو، و بنحوی که خاص آن بیننده است، پدیدار می‌گردد. یامی خواهی ادعا کنی که هر رنگ به چشم تو همان گونه می‌نماید که به چشم منگ یا جانور دیگر نمایان می‌گردد؟

**ته‌ته‌توس:** نه، چنین ادعائی نمی‌توانم کرد.

**سقراط:** یقین داری که چیزها به چشم تو و مردمان دیگر یکسان نمودار می‌شوند؟ یا بهتر آن است که بگوئیم يك چیز به چشم تو نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌گردد، چون تو نیز همواره همان نیستی و

حالت همیشه به يك منوال نمی‌ماند؟

ته‌ته‌تتوس: شق دوم درست‌تر می‌نماید.

سقراط: اگر چیزی که سنجیده یا از راه لمس ادراک می‌شود بزرگ یا سرخ یا گرم «می‌بود» و دائماً تغییر نمی‌یافت ممکن نبود که در برابر (سنجیده یا لمس‌کننده) دیگری دگرگون شود و به نحو دیگر نمایان گردد. همچنین اگر سنجنده یا لمس‌کننده دارای یکی از آن صفات «می‌بود» ممکن نبود با نزدیک شدن چیزی دیگر، یا تغییر یافتن آن چیز نخستین، خود او نیز تغییر یابد. دوست گرامی، اگر در این دم پروتاگوراس و پیروانش سخنان ما را می‌شنیدند به ما می‌خندیدند و می‌گفتند که درد تبالة این سخنان مجبور خواهیم شد ادعاهای مضحکی بکنیم.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا مثالی بیاورم. اگر شش مهره را با چهار مهره بسنجی خواهی دید که شش مهره بیش از چهار مهره است، یعنی يك برابر و نیم آن. ولی اگر همان شش مهره را با دوازده مهره بسنجی کمتر خواهد بود یعنی نصف آن، و اگر در این باره سخنی دیگر گفته شود کسی آماده نیست بپذیرد. یا تو آماده‌ای؟

ته‌ته‌تتوس: نه.

سقراط: ولی اگر پروتاگوراس یا کسی دیگر از تو بپرسد: «ته‌ته‌تتوس، ممکن است چیزی بزرگتر یا بیشتر شود بی‌آنکه چیزی بدان افزوده گردد؟» چه خواهی گفت؟

ته‌ته‌تتوس: اگر بخواهم از روی ایمان پاسخ بدهم خواهم گفت: نه. ولی برای آنکه پاسخم با سخن پیشین متناقض در نیاید ناچارم بگویم: آری ممکن است.

سقراط: خوب گفתי، دوست من. به خدا سوگند خوب گفתי. ولی اگر بگوئی «آری ممکن است»، سخن او را پدید شامل حالت خواهد بود که می‌گوید «زبان مجاب نمی‌شود ولی روح مجاب می‌شود».

ته‌ته‌تتوس: درست است.

سقراط: اگر من و تو از آن دانشمندان گرانمایه بودیم که به کنه همه حقایق راه یافته‌اند، از این پس وظیفه‌ای نداشتیم جز اینکه برای

گذراندن وقت یکدیگر را به میدان آزمایش بخوانیم و به شیوه سوفیستها با هم دست و پنجه نرم کنیم و هر ادعائی را با ادعای متقابل پاسخ دهیم. ولی چون مردمانی ساده‌ایم ناچاریم نخست به خود موضوع نیک‌توجه کنیم تا ببینیم سخنانی که تا اینجا گفته‌ایم باهم سازگارند یا نه؟  
ته‌تئوس: من خود به هر حال طرفدار این روشم.

سقراط: روش من نیز همین است. اکنون که در این باره همداستانیم، بیا با کمال حوصله و تانی بررسی را بار دیگر از سر بگیریم و با منتهای عدالت و بی‌طرفی خودمان را بیازمائیم و ببینیم چیزهایی که بر ما بدانگونه نمودار می‌شوند در حقیقت چگونه‌اند؟ اگر مطلبی را که اندکی پیش به میان آمد نیک بررسی کنیم گمان می‌کنم بدین عقیده خواهیم رسید که اولاً چیزی، تا هنگامی که با خود برابر است، از حیث شمار یا مقدار کمتر یا بیشتر نمی‌تواند شد. تو چه می‌گوئی؟  
ته‌تئوس: من نیز بدین عقیده‌ام.

سقراط: در ثانی هیچ چیز، تا هنگامی که چیزی بدان افزوده یا از آن کاسته نشده است، بزرگتر یا کوچکتر نمی‌گردد بلکه همان می‌ماند که بود.

ته‌تئوس: روشن است.

سقراط: نکته سوم این است که چیزی که پیشتر «نبود» ممکن نیست «باشد» بی‌آنکه «شده باشد». در این باره چه می‌گوئی؟  
ته‌تئوس: این نیز درست است.

سقراط: ته‌تئوس، احساس من این است که این سه اصل در درون ما با یکدیگر می‌جنگند هنگامی که آن ادعای پیشین را دربارهٔ مهره‌ها به میان می‌آوریم یا می‌گوئیم قد من که امروز بدین اندازه است پس از یک سال بی‌آنکه بزرگتر یا کوچکتر شوم، به اندازه‌ای دیگر خواهد بود چون امروز از تو که جوان هستی بزرگترم ولی پس از یک سال کوچکتر خواهم شد نه به علت آن که از قد من چیزی کاسته خواهد گردید بلکه برای آنکه تو قد خواهی کشید و بزرگتر خواهی شد! معنی این سخن این است که من در آینده چیزی خواهم بود که اکنون نیستم بی‌آنکه شده باشم. حال آنکه پیشتر گفتیم که ممکن نیست چیزی «باشد» بی‌آنکه «شده باشد»، و

چون از قد من کاسته نخواهد شد پس من کوچکتر نخواهم گردید. از این-  
گونه مثالها بسیار می‌توانیم آورد. ته‌ته‌توس، گمان می‌کنم مقصود مرا  
می‌فهمی چون با این مسائل بیگانه نیستی.

ته‌ته‌توس: سقراط، به‌خدا موگند در این مسأله حیرانم و حتی  
گاه‌گاه بیشتر می‌اندیشم دچار سرگیجه می‌گردم.

سقراط: عزیزم، این خود دلیل است بر اینکه داوری تنودوروس  
در باره تو بر خطا نیست. زیرا حیرت خاص جویندگان دانش است و  
فلسفه با همین حیرت آغاز می‌گردد و اینکه گفته‌اند ای‌ریس دختر  
تاوماس<sup>۶</sup> است، سخنی است بجا. ولی هیچ می‌دانی که این مطالب با وجود  
ادعاهائی که از قول پروتاگوراس آوردیم، به‌رامستی می‌توانند همچنان  
باشند که تشریح کردیم؟ یا هنوز نمی‌دانی؟

ته‌ته‌توس: هنوز نمی‌دانم.

سقراط: پس اگر به‌تو یاری‌کنم تا به‌معنی حقیقی گفته‌های آن

مرد و دیگر مردان مشهور پی‌ببری سپاسگزار من خواهی شد؟

ته‌ته‌توس: آری بسیار سپاسگزار خواهم شد.

سقراط: ولی نخست نیک بنگر تا نامحرمی نزدیک ما نباشد و  
مخنان ما را نشنود. نامحرمان کسانی هستند که تا چیزی را لمس نکنند  
و با دو دست نگیرند هستی آن را نمی‌پذیرند و از این‌رو «هم» و  
«شدن» و هر چیزی را که به‌چشم در نیاید دارای هستی نمی‌دانند.

ته‌ته‌توس: سقراط، آنان باید مردمانی خشن و کج‌سلیقه باشند.

سقراط: آری، پسر، مردمانی خشن‌اند. ولی کسانی که می-  
خواهم اسرارشان را بر تو آشکار کنم مردانی ظریف و شایان ستایشند.  
به‌عقیده آنان نخستین اصل، که همه گفته‌های پیشین ما بر آن متکی است،  
این است که همه چیز جنبش است و جز آن هیچ نیست. جنبش نیز بر  
دو نوع است و عده هر نوع بی‌شمار است. از دو نوع جنبش، ذات و  
ماهیت یکی اثر بخشیدن است و ماهیت دیگری اثر پذیرفتن. از اصطکاک  
دو نوع جنبش آثاری پدید می‌آیند و عده آن آثار نیز بی‌شمار است ولی  
همیشه دو عدد از آن آثار توأم‌اند و باهم و در آن واحد پدیدار می-  
گردند: یکی حس است و دیگری محسوس، و حس و محسوس چنانکه

گفتیم در آن واحد پدید می‌آیند. حسها نامحسوسی دارند، مانند حس بینائی و حس شنوائی و حس بویائی و حس سرما و گرما. حسهای هم به نام لذت و درد و میل و پیزاری خوانده می‌شوند و حسهای بی‌نام نیز بی‌شمارند. ولی محسوسها، برحسب آنکه توأم با چگونه حسی پدیدار شوند، به انواع گوناگونند: محسومی که به همراه دیدن خاصی پدیدار می‌شود رنگ خاص است و محسومی که به همراه شنیدن خاصی پدید می‌آید صدای خاصی است و همچنین است وضع دیگر محسوسها بر حسب اینکه به همراه چگونه حسی پدیدار گردند. ته‌تتوس، معنی این داستان را با توجه به فرضیه‌ای که پیشتر بیان کردیم در می‌یابی؟  
ته‌تتوس: نه، هنوز مطلب را دریافته‌ام.

**سقراط:** پس به دنباله داستان گوش فرادار. معنی آن سخن این است که همه چیزها در جنبش‌اند و جنبش بر دو نوع است: جنبش تند و جنبش کند. جنبش کند جنبشی است که در يك مكان صورت می‌گیرد و از آن تجاوز نمی‌کند و آنچه از آن پدید می‌آید کند است. جنبش سریع جنبش از مکانی به مکان دورتر است و آنچه از آن پدید می‌آید سریع است زیرا ماهیت جنبش این است که از مکانی به مکان دیگر گراید. هنگامی که چشمی با چیزی که متناسب با آن است برخورد کند هم سرخی پدیدار می‌گردد و هم حسی توأم با آن، در حالی که اگر یکی از آن دو با چیزی دیگر برخورد کند هیچ يك از آن دو پدیدار نمی‌شود. آنگاه در حالی که آن دو در حرکتند - یعنی از طرف چشم بینائی در حرکت است و از طرف آن چیزی که رنگ را پدید آورده، سرخی در حرکت است - از يك سو چشم پرازش بینائی می‌شود و دیدن می‌آغازد، ولی حس بینائی نمی‌شود بلکه بیننده می‌گردد. از سوی دیگر آن چیزی که رنگ را پدید آورده است پر از سرخی می‌شود، ولی سرخی نمی‌شود بلکه سرخ می‌شود، مانند چوب سرخ و امثال آن. همین بیان درباره سختی و گرمی و مانند آنها نیز صادق است. بدین معنی که هیچ چیز به خودی خود وجود ندارد بلکه هر چیز فقط بر اثر حرکت و در نتیجه برخورد و اصطکاک پدید می‌آید و از این رو حتی نمی‌توان گفت که چیزی اثر بخش است و چیزی اثر پذیر، زیرا چیزی فقط هنگامی اثر بخش می‌شود که با چیزی اثر پذیر

برخورد کنند. اثرپذیر نیز تا هنگامی که با چیزی اثربخش برخورد نکرده است اثرپذیر نیست. همچنین چیزی که هنگام برخورد با چیزی معین اثربخش می‌نماید، چون با چیزی دیگر برخورد کند اثرپذیر می‌گردد.

۱۵۷ پس چنانکه از آغاز بحث بارها گفته‌ایم دربارهٔ هیچ چیز نمی‌توان گفت «هست» بلکه همه چیز همواره «می‌شود»، و «شدن» هرچیز هم همیشه برای چیز دیگری است، یعنی هرچیز برای چیزی دیگر «می‌شود». بنابراین، «هستی» را باید از ذهن خود بیرون کنیم. گرچه به سبب عادت و بی‌دقتی کلمات «هست» و «هستی» را دائماً بکار می‌بریم، چنانکه در بحث‌کنونی نیز بارها بکار بردیم، ولی اگر بخواهیم از دانشمندان پیروی کنیم ناگزیر باید تصوراتی از قبیل «يك چیز» و «ذات» و «ماهیت» و «مال من» و «مال تو» و «این و آن» را به یکسو نهیم و هرگونه وصفی را که حاکی از قطعیت و تغییرناپذیری است بی‌معنی بشماریم و بر وفق طبیعت از «شونده» و «شده» و «گذرنده» و «دگرگون شده» سخن بگوئیم، چنانکه اگر کسی سخن از «ثابت و پابرجا» به میان آورد به آسانی بتوانیم بطلان ادعایش را مبرهن سازیم. اما نه تنها از یکایک موجودات باید بدین‌گونه سخن بگوئیم بلکه این روش را باید در مورد مفهومی‌های کلی مانند آدمی و سنگ و انواع همه‌جانوران نیز بکار بندیم. ته‌ته‌توس گرامی، راست بگو ببینم، این سخنان به دهانت خوشمزه است و از چشیدن آنها شادمانی یا نه؟

ته‌ته‌توس: سقراط، درست نمی‌دانم. حتی نمی‌دانم که تو خود به آنها معتقدی یا می‌خواهی مرا بیازمائی.

سقراط: مگر فراموش کردی که گفتم من خود دانشی ندارم و از خود نمی‌توانم عقیده‌ای اظهار کنم زیرا سترون هستم و استعداد زائیدن دانش در من نیست؟ مقصودم این است که به زائیدن تو یاری کنم. از این‌رو بر تو دما و افسون می‌خوانم و از دانشها به تو می‌چشانم تا بلکه اعتقاد تو زائیده شود. همینکه زائیده شد در آن خواهم نگریست تا ببینم باد و هواست یا کودک راستین و تندرست. پس متمرکز و پایداری کن و به هرچه می‌پرسم دلیرانه پاسخ بده.

ته‌ته‌توس: پرس.

**سقراط:** اکنون بار دیگر بی پرده بگو ببینم، قبول می کنی که هیچ چیز را «هستی» نیست و زیبایی و خوبی و همه چیزهایی که اندکسی پیش برشمردیم، فقط «شدن» است؟

**ته‌ئه‌تئوس:** سقراط، چون نکته‌هایی را که به شرح بیان کردی در نظر می آورم چنین می نماید که همه پایه‌هایی استوار دارند و از این رو معتقد می گردم که همه آنها باید درست باشند.

**سقراط:** پس بگذار نکته‌ای را هم که باقی مانده است بگویم تا نقصی در مطلب نماند. می دانی که خواب و بیماری و خصوصاً دیوانگی، و حالاتی دیگر از این قبیل، سبب می شوند که نتوانیم درست ببینیم یا درست بشنویم و یا دیگر حواس مسا درست کار نکنند. بظاهر چنین پیدا است که وجود این حالات دلیلی است بر نادرستی مطلبی که هم اکنون تشریح کردیم زیرا چنین می نماید که در این حالتها حواس آدمی نادرست کار می کنند و از این رو نمی توان گفت که هرچیز همان است که بر هر کس نمودار می شود بلکه باید تصدیق کرد که هیچ چیز چنان نیست که می نماید.

۱۵۸

**ته‌ئه‌تئوس:** صحیح است.

**سقراط:** پس آنانکه شناسائی را ادراک حسی می دانند و معتقدند که هرچیز برای هرکس همان است که بر او نمودار می شود، درباره آن نکته چه می گویند؟

**ته‌ئه‌تئوس:** سقراط، می ترسم اگر بگویم که نمی دانم سرزنشم کنی. با اینهمه نمی توانم گفت که دیوانگان و کسانی که خواب می بینند تصورات درستی دارند. زیرا یکی می پندارد که خدا شده است و دیگری در خواب می بیند که پر و بال پیدا کرده و پرواز آمده است.

**سقراط:** ولی هیچ می دانی که به خود آن نکته نیز، خصوصاً در مورد خواب و بیداری ایرادی وارد است؟

**ته‌ئه‌تئوس:** کدام ایراد؟

**سقراط:** یقین بارها شنیده‌ای که می گویند چگونه می توان شناخت که ما در این دم بیداریم و در حال بیداری گفت و گو می کنیم یا در خوابیم و تصورات و پندارهایی که داریم رؤیاست؟



ته‌ئه‌تتوس: سقراط، یافتن علامتی که به یاری آن بتوانیم خواب را از بیداری بازشناسیم بهرامتی دشوار است زیرا همه پیش آمده‌ها در هر دو حال شبیه یکدیگرند. مثلاً آنچه تاکنون به یکدیگر گفته‌ایم ممکن است در خواب بوده باشد همچنانکه هر وقت در خواب سخن می‌گوئیم می‌پنداریم که بیداریم و در بیداری گفت و گو می‌کنیم.

سقراط: پس تصدیق می‌کنی که به آسانی می‌توانیم حالت بیداری را حالت خواب بنامیم یا به عکس؟ از این گذشته چون زمان خواب تقریباً با زمان بیداری برابر است و روح ما پندارهای خود را در هر يك از آن دو حالت حقیقت می‌داند، پس ما در زمانی پاره‌ای پندارها را حقیقت می‌شماریم و در زمانی دیگر پندارهای دیگر را. ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: اگر نيك بیندیشی خواهی دید که آن سخن درباره بیماری و تندرستی نیز صادق است با این فرق که این دوازیث زمان برابر نیستند. ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: مگر معیار حقیقت درازی و کوتاهی زمان است؟

ته‌ئه‌تتوس: هرگز.

سقراط: معیار دیگری می‌شناسی که به یاری آن بتوان دانست که پندارهای ما در کدام يك از آن دو حالت مطابق حقیقت‌اند؟ ته‌ئه‌تتوس: نه.

سقراط: پس گوش فرادار تا بگویم که کسانی که معتقدند پندار هر کس برای خود او حقیقت است، در این باره چگونه می‌اندیشند. اینان نخست می‌پرسند: «ته‌ئه‌تتوس، چیزی که بکلی غیر از چیز دیگر است، می‌تواند از لحاظی، مثلاً از لحاظ نیرو، با آن یکی باشد؟» ولی بهوش باش که وقتی که می‌گویند «چیزی غیر از چیز دیگر است» مقصودشان این نیست که از لحاظی با آن یکی است و از لحاظی نه. بلکه مرادشان این است که از هر حیث و هر لحاظ غیر از آن است.

ته‌ئه‌تتوس: محال است که چیزی از هر حیث و هر لحاظ غیر از چیز دیگر باشد و در عین حال از لحاظی با آن یکی باشد.

سقراط: پس باید تصدیق کرد که آن دو از هر حیث به یکدیگر بی

شبهات اند؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: وقتی که چیزی به خود یا به چیزی دیگر شبیه یا بی‌شبهات است، در صورت نخست می‌گوئیم (با خود یا با چیز دیگر) یکی است و در صورت دوم می‌گوئیم غیر از آن است؟  
ته‌ته‌تتوس: بدیهی است.

سقراط: به یاد داری که اندکی پیش گفتیم اثر بخشها و اثر پذیرها بی‌شمارند؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: همچنین گفتیم که اگر چیز اثر بخشی يك بار با يك اثر پذیر و بار دیگر با اثر پذیر دیگر برخورد کند حاصل برخورد در هر دو مورد یکی نیست بلکه دو حاصل مختلف پدید می‌آیند که یکی غیر از دیگری است.  
ته‌ته‌تتوس: آری چنین گفتیم.

سقراط: اکنون بگذار این مطلب را با من و تو و هوکس دیگر تطبیق کنیم: سقراط تندرست و سقراط بیمار به یکدیگر شبیهند یا بی‌شبهات؟  
ته‌ته‌تتوس: مقصودت سقراط تندرست من حیث المجموع با سقراط بیمار من حیث المجموع است؟

سقراط: آری مقصودم را درست دریافته‌ای.

ته‌ته‌تتوس: پس باید گفت بی‌شبهاتند.

سقراط: و چون بی‌شبهات‌اند، یکی غیر از دیگری است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: درباره سقراط در حال خواب و بیداری و حالات دیگری که پیشتر بر شمردیم همان‌گونه می‌اندیشی؟  
ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: پس اگر چیزی اثر بخش با سقراط تندرست و سقراط بیمار برخورد کند یا دو چیز مختلف، که یکی غیر از دیگری است، برخورد خواهد کرد؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: بنابراین، از برخورد من اثر پذیر و آن چیز اثر بخشی، در

دو حال مختلف دو نتیجه مختلف پدید خواهد آمد؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: مثلاً اگر در حال تندرستی شراب بنوشم به ذائقه‌ام شیرین خواهد نمود؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: یعنی بنا بر آنچه پیشتر گفتیم، اثر بخش و اثر پذیر به سبب برخورد با یکدیگر شیرینی و ادراک حسی را در آن واحد پدید می‌آورند و بدین سان ادراک حسی که در طرف اثر پذیر قرار دارد زبان اثر پذیر را چشمنده می‌سازد و شیرینی که در طرف شراب است شراب را برای زبان مرد تندرست شیرین نمودار می‌کند.

ته‌ته‌توس: آری در این باره توافق کردیم.

سقراط: ولی هنگامی که شراب به سقراط بیمار می‌رسد، در حقیقت با آن مرد پیشین برخورد نمی‌کند زیرا سقراط بیمار هیراز سقراط تندرست است؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: بنابراین، از برخورد سقراط دوم با شراب، نتیجه‌ای ۱۶۵ هیراز نتیجه پیشین پدیدار خواهد شد، یعنی در شراب تلخی بوجود خواهد آمد و در زبان ادراک تلخی. ولی شراب «تلخی» نخواهد شد بلکه تلخ نخواهد گردید و من «ادراک حسی» نخواهم شد بلکه «ادراک‌کننده» خواهم گردید.

ته‌ته‌توس: روشن است.

سقراط: پس من، تا هنگامی که این ادراک حسی خاص را دارم، تغییر نخواهم یافت زیرا فقط ادراک حسی دیگر از چیزی دیگر می‌تواند ادراک‌کننده را تغییر دهد و غیر از آن کند که بود. همچنین آن چیز اثر بخش که در من اثر می‌بخشید تا هنگامی که با همان اثر پذیر، یعنی با من، برخورد می‌کند و همان نتیجه را پدید می‌آورد، تغییر نخواهد یافت زیرا برای آنکه تغییر یابد باید با اثر پذیری دیگر برخورد کند و نتیجه‌ای دیگر پدید آورد.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی در همین حال نه من برای خود و به خودی خود چنین خواهم شد و نه آن برای خود و به خودی خود چنان.  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: یعنی هنگامی که من ادراک‌کننده می‌شوم «به سبب» چیزی دیگر چنین می‌شوم زیرا منعکس نیست که یکی ادراک‌کننده شود بی آنکه چیزی را ادراک کند. شراب نیز هنگامی که شیرین یا تلخ می‌شود «برای» دیگری چنان می‌شود زیرا ممکن نیست که چیزی شیرین شود بی آنکه برای کسی شیرین شود.  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: پس معلوم می‌شود که ما - بسته به اینکه کلمه «بودن» بکار برده شود یا کلمه «شدن» - همیشه برای یکدیگر هستیم یا می‌شویم، و وجود ما دوتا بسته به ارتباطی است که ما دوتا با یکدیگر داریم، نه به ارتباط ما با خودمان یا با چیزی دیگر. اگر بخواهیم کلمه «بودن» را بکار ببریم باید بگوئیم که يك چیز همیشه «برای يك چیز» یا «به سبب يك چیز» و یا «نسبت به يك چیز» هست. همچنین است اگر کلمه «شدن» را بکار ببریم. ولی بحث ما ثابت کرده است که هیچ‌گاه حق نداریم بگوئیم که چیزی برای خود و به خودی خود هست یا می‌شود، و اگر کسی چنین ادعائی کند نباید بپذیریم.

ته‌ته‌توس: آری سقراط درست است.

سقراط: پس آنچه در من اثر می‌بخشد تنها برای من وجود دارد نه برای دیگران، و از این رو فقط من آن را ادراک می‌کنم نه دیگری.  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: پس آنچه من ادراک می‌کنم برای من حقیقت است زیرا این ادراک زائیده وجودی است که من در آن حالت خاص دارا هستم. بنابراین، همچنانکه پروتاگوراس می‌گوید، یگانه کسی که حق داوری دارد من هستم، خواه درباره آنچه برای من هست و چگونه است و خواه درباره آنچه برای من نیست و چگونه نیست.

ته‌ته‌توس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس چگونه ممکن است من، با اینکه هرگز در پندارهای

خود درباره‌ آنچه هست یامی‌شود، به‌خطا نمی‌روم، چیزی را که ادراك می‌کنم نشناختم؟

ته‌ئه‌تتوس: البته ممکن نیست.

سقراط: پس اینکه گفتی شناسائی ادراك حسی است، سخنی بود درست و پرمعنی، و عقیده‌ هومر و هراکلیتوس و پیروان ایشان که می‌گویند همه چیز در سیلان و جنبش است، و سخن پروتاگوراس، دانا که می‌گوید آدمی مقیاس هرچیزی است، و گفته‌ ته‌ئه‌تتوس که شناسائی ادراك حسی است، همه يك سخن است. ته‌ئه‌تتوس، این نوزاد تو نیست که به‌یاری من دنیا آمد؟

ته‌ئه‌تتوس: همان است.

سقراط: این نوزاد را، هرچه باشد، باکوشش فراوان دنیا آوردیم. اکنون وقت آن است که آن را دست به‌دست بگردانیم و نيك بنگریم و بیازمائیم تا ببینیم لایق آن است که در پروردنش رنج ببریم یا تخم لقی بیض نیست. یا چون فرزند تست، بدین عقیده‌ای که به‌هرحال باید پروریم و حق نداریم دور بیندازیم؟ اگر پس از آزمایش معلوم شود که لایق پروردن نیست طاقت خواهی داشت که آن را، با اینکه نخستین نوزاد تست، از دست بدهی؟

تئودوروس: سقراط، یقین بدان که ته‌ئه‌تتوس طاقت آن خواهد داشت چون جوان خویشان داری است. ولی ترا به‌خدا سوگند می‌دهم بگو ببینم حقیقت چنان نیست که تشریح کردی؟

سقراط: تئودوروس، چنین می‌نماید که از شنیدن این‌گونه نظریه‌ها لذت می‌بری و حسن ظنت درباره‌ من بعدی است که می‌پنداری صندوقی انباشته از این قبیل نظریه‌ها دارم و به‌آسانی می‌توانم یکی را از صندوق بردارم و به‌جای دیگری بگذارم و بدین‌سان مبرهن سازم که نظریه‌ پیشین درست نیست، و غافلی از اینکه هیچ‌يك از آن عقاید از خود من نیست بلکه مال کسی است که بامن گفت‌وگو می‌کند و من کاری نمی‌کنم جز اینکه سخنان کسانی را که دانشمند می‌نمایند به‌دقت بیازمایم. اکنون نیز با سخنان این جوان چنان خواهم کرد بی‌آنکه چیزی از خود بر آنها بیفزایم.

تئودوروس: بسیار خوب. پس چنان کن.

سقراط: تئودوروس، می‌دانی چرا از دوست تو پروتاگوراس در

شگفتم؟

تئودوروس: چرا؟

سقراط: این گفته او که «هرچیز برای هرکس همان است که برای

نمودار می‌شود» به مذاق من سازگار می‌آید ولی از این در شگفتم که چرا پروتاگوراس کتاب خود را که «حقیقت» نام نهاده است با این عبارت آغاز نکرده: «مقیاس هرچیز خوک است یا بوزینه یا هر جانور دیگر که توانائی احساس دارد؟ اگر چنین گفته بود این سخن ریشخندی می‌بود بر ما مردمان نادان که او را به سبب دانائیش چون خدائی می‌پرستیم در حالی که او خود در دانش و خرد از بچه غوکی بیشتر نیست تاچه رسد به انسانی عامی. تئودوروس، به عقیده تو در این باره سخنی دیگر توانیم گفت؟ اگر پنداری که هرکس در نتیجه ادراک حسی بدست می‌آورد برای خود وی حقیقت باشد و هیچ‌کس را یارای آن نباشد که درباره وضع و حالت دیگری داورى کند و تصورات و پندارهای او را بیازماید و به درستی و نادرستی آنها حکم کند، و هرکس تنها به پندار و عقیده خود قناعت ورزد و آنها را حقیقت بشمارد، پس دوست گرامی، چگونه می‌توانیم پذیرفت که پروتاگوراس یگانه دانشمندی است که حق دارد به دیگران درس بدهد و مزدکلان بگیرد و ما مردمانی نادانیم که باید در برابر او سر فرود آوریم و در حلقه شاگردانش درآئیم؟ مگر هرکس مقیاس دانش خود نیست؟ پس آیا نباید بگوئیم که پروتاگوراس باماسر شوخی داشته است؟ درباره هنر مامائی خود خاموش می‌مانم و نمی‌گویم که اگر سخن پروتاگوراس درست باشد آنچه من می‌کنم ابله‌ی است. ولی این قدر می‌گویم که اگر مضمون کتاب «حقیقت» به راستی حقیقت است و آنچه پروتاگوراس در حرم مقدس آن کتاب جای داده، شوخی و بازی نیست، پس همه بحثها و گفت‌وگوهای فلسفی و بررسیهای علمی بی‌معناست. چه اگر بنا بر آن است که هر پندار و عقیده‌ای درست شمرده شود، پس آیا ابله‌ی و اتلاف وقت نیست که مردمان درباره آرام و عقاید یکدیگر بحث و گفت‌وگو کنند و درستی و نادرستی آنها را بررسی نمایند

و نظری برخلاف نظر دیگران به میان آورند؟

**تئودوروس:** سقراط، می‌دانی که پروتاگوراس دوست من است. از این رو نه میل دارم با تصدیق‌هایی که ممکن است در النای گفت‌وگو بکنم بطلان عقیده او آشکار شود و نه آماده‌ام برخلاف اعتقاد خود سخنان ترا نپذیرم. پس بهتر آن است که بحث را با ته‌تتوس دنبال‌کنی و تو خود دیدی که او باچه دقت و اشتیاق به سؤالهای تو پاسخ می‌دهد.

**سقراط:** تئودوروس، اگر به یکی از ورزشگاههای لاکسدمون می‌رفتی و در آنجا ورزشکاران برهنه را، که چند تنی هم اندام زیبا نداشتند، در حال کشتی‌گرفتن می‌دید، و ترا نیز به میان‌گود می‌خواندند، آماده نمی‌شدی که خود نیز برهنه‌شوی و اندام خویش را در معرض تماشای دیگران بگذاری؟

**تئودوروس:** اگر می‌توانستم قانع‌شان‌کنم که اجازه دهند رخت پوشیده بمانم برهنه نمی‌شدم. اکنون نیز امیدوارم بتوانم شما را قانع کنم که بگذارید فقط مستمع باشم و من پیرمرد را به درون گود مکشانید و با جوانان چالاک کشتی بگیرید.

**سقراط:** تئودوروس، به قول آن مثل معروف هرچه ترا خشنود کند مرا ناخشنود نمی‌کند. پس ناگزیرم بحث را با ته‌تتوس دنبال‌کنم. ته‌تتوس، نخست بگو ببینم، تعجب نمی‌کنی که ناگهان آشکار شد که تودر دانائی از هیچ آدمی و هیچ خدا کمتر نیستی؟ می‌پنداری که خدایان از حیث مقیاس بودن، بدانسان که منظور پروتاگوراس است، کمتر از آدمیانند؟

**ته‌تتوس:** به خدا سوگند که چنان نمی‌پندارم. ولی استدلال‌تو نتیجه‌ای که از آن گرفتی مرا به حیرت افکنده است. زیرا هنگام بحث در آن نظریه که می‌گوید هرچیز برای هرکس همان است که بر او نمودار می‌شود، به درستی آن معتقد شده بودم ولی اکنون می‌بینم که اعتقادم یکباره واژگون گردیده است.

**سقراط:** پسر من، توهنوز جوانی و به هر استدلال تازه‌ای که می‌شنوی فریفته می‌گردد. ولی اگر پروتاگوراس یا یکی از هواداران او در اینجا بود می‌گفت: شما جوانان و پیرمردان گرد هم نشسته‌اید و برای اینکه استدلال‌تان مردم فریب شود به خدایان استناد می‌جوئید در حالی که

من آنان را، خواه هستند و خواه نیستند، در گفته‌ها و نوشته‌های خود به یکسو نهاده‌ام. استدلالهای شما تنها به مذاق مردمان عامی خوش می‌آید زیرا چنان سخن می‌گوئید که گوئی اگر کسی بگوید که آدمیان از حیث دانائی بهتر از جانوران نیستند ادعائی وحشت‌انگیز کرده است. از این گذشته به درستی سخنان خود دلیلی قانع کننده نمی‌آورید بلکه به چنان ظواهر و احتمالاتی قناعت می‌ورزید که محال است تئودوروس یا دانشمندی دیگر هنگام بحث در علوم ریاضی به آنها استناد جوید. پس اینک تو و تئودوروس نیک بنگرید که آیا درمسائلی بدین دشواری می‌توان این گونه استدلالها را که ازظواهر و احتمالات ترکیب یافته‌اند فقط به کار ارباب مغالطه می‌آیند پذیرفت؟

ته‌ته‌تئوس: سقراط، چنان استدلالی را نه تو می‌توانی پذیرفت و نه ما.

سقراط: پس تو و تئودوروس برآنید که بررسی را باید از راه دیگر آغاز کرد؟  
ته‌ته‌تئوس: آری.

سقراط: پس بگذار از راهی دیگر درآئیم تا ببینیم آیا شناسائی و ادراک حسی هر دو يك چیزند یا دو چیز مختلف؟ زیرا موضوع اصلی بحث ما همین است و همه سخنهاى عجیبی که تاکنون گفتیم برای گشودن این مشکل بود.

ته‌ته‌تئوس: درست است.

سقراط: میل داری بگوئیم که هر چه را ما از راه دیدن یا شنیدن درمی‌یابیم، می‌فهمیم و می‌شناسیم و به آن دانش پیدا می‌کنیم؟ مثلاً هنگامی که بیگانگان به زبان خود سخن می‌گویند، ما که زبان ایشان را نیاموخته‌ایم، سخنانشان را نمی‌شنویم؟ یا هم می‌شنویم و هم می‌فهمیم؟ همچنین هنگامی که به نوشته‌ای می‌نگریم که از خواندنش ناتوانیم، آن را نمی‌بینیم، یا هم می‌بینیم و هم درمی‌یابیم که در آن چه نوشته‌اند؟

ته‌ته‌تئوس: سقراط، ما به همان که می‌بینیم یا می‌شنویم بی‌گمان دانش پیدا می‌کنیم. زیرا در نوشته‌ها شکل و رنگ را می‌بینیم و همانها را هم درمی‌یابیم و می‌شناسیم. هنگام سخن گفتن بیگانگان نیز صداهای



زیر و بم‌رامی‌شنویم و همان رانیز می‌شناسیم. ولی آنچه مترجم و آموزگار زبان از گفته‌ها و نوشته‌های بیگانه می‌فهمند، مانه باحواس درك می‌کنیم و نه می‌فهمیم.

سقراط: آفرین ته‌ته‌تتوس، پاسخی را که دادی رد نمی‌کنم تا دلیرتر شوی. ولی مشکل تازه را که روی نموده است چگونه بگشائیم؟  
ته‌ته‌تتوس: کدام مشکل؟

سقراط: اگر پرسند «آیا ممکن است که کسی چیزی را که یکبار شناخته و توانائی به یاد آوردن آن را هم از دست نداده است، چون پس از زمانی دوباره بیاد آورد، نشناسد؟» در پاسخ چه خواهیم گفت؟ ولی می‌بینم که سخن را بیپوده دراز کردم. سؤال این است که، کسی که چیزی را در زمان گذشته شناخته است، چون دوباره بیاد آورد، باز هم می‌شناسد یا نه؟

ته‌ته‌تتوس: چگونه نشناسد؟

سقراط: چنین می‌نماید که کسی گیج شده‌ام. نگفتی که دیدن‌حس کردن است و آنچه از راه دیدن به دست می‌آید ادراك حسی است؟  
ته‌ته‌تتوس: آری چنین گفتم.

سقراط: بنابراین، کسی که چیزی را دیده، از آنچه دیده دانشی بدست آورده است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: و قبول داری که به یاد آوردن ممکن است؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: به یاد آوردن چیزی یا به یاد آوردن هیچ چیز؟

ته‌ته‌تتوس: البته به یاد آوردن چیزی.

سقراط: و آنچه بیاد می‌آوریم، چیزی است که پیشتر به حس ادراك نموده و شناخته‌ایم؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان

سقراط: کسی که چیزی را ببیند، مدتی آن را بیاد می‌آورد؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: حتی اگر چشمهای خود را ببندد؟ یا همینکه چشم را

بست آنچه دیده است از یاد می برد؟

ته‌ئه‌تتوس: چگونه می‌توان چنین سخنی گفت؟

سقراط: ولی مجبوریم چنان بگوئیم اگر بخواهیم که آن نظریه پیشین پا برجا بماند، وگرنه ناگزیریم دست از آن بشوئیم.

ته‌ئه‌تتوس: سقراط، من نیز چنین می‌اندیشم گرچه یقین ندارم که مطلب را نیک دریافته باشم. پس توضیح بیشتری بده.

سقراط: گفتیم کسی که چیزی را می‌بیند، آن را می‌شناسد. زیرا تصدیق کردیم که حس بینائی و ادراك حسی و شناسائی همه يك چیزند. ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: وکسی که چیزی را می‌بیند و می‌شناسد، همینکه چشم برهم گذاشت آن را نمی‌بیند ولی بیاد می‌آورد. چنین نیست؟ ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: «نمی‌بیند» برابر است با «نمی‌شناسد» زیرا پیشتر «می‌بیند» را با «می‌شناسد» برابر شمردیم. ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: پس نتیجه این است که کسی که چیزی را شناخته است چون آن را بیاد بیاورد نمی‌تواند بشناسد چون آن را نمی‌بیند، و حال آنکه گفتیم چنین چیزی ممکن نیست و هیچ‌کسی نمی‌تواند چنین سخنی بگوید.

ته‌ئه‌تتوس: حق بات است.

سقراط: می‌بینی که اگر بگوئیم شناسائی ادراك حسی است، چه نتیجه‌ای بدست می‌آید؟

ته‌ئه‌تتوس: آری می‌بینیم.

سقراط: پس شناسائی غیر از ادراك حسی است؟

ته‌ئه‌تتوس: ناچار.

سقراط: پس چیست؟ چنین می‌نماید که ناگزیریم بررسی را از سر بگیریم. ولی ته‌ئه‌تتوس، هیچ می‌دانی چه می‌کنیم؟

ته‌ئه‌تتوس: چه می‌کنیم؟

سقراط: چون خروسی نوپا پیش از آنکه حریف را از پای در

آوریم و جنگ را پایان برسانیم بانگ پیروزی برآورده‌ایم.

ته‌ته‌توس: مقصود چیست؟

سقراط: چون کسانی که جز مغالطه منظوری ندارند به الفاظ پناه برده و بدین مایه خرسند شده‌ایم که ادعای حریف را با لفظ پردازی رد کنیم، و با اینکه کار ما جست‌وجوی دانش است نه سفسطه و زبان‌آوری، روش سوفسطائیان پیش‌گرفته‌ایم.

ته‌ته‌توس: هنوز مقصودت را درنیافته‌ام.

سقراط: گوش فرادار تا سخن روشنتر بگویم. پرسیدیم کسی که چیزی را شناخته، ممکن است که چون آن را بیاد بیاورد نشناسد؟ در پاسخ این سؤال روشن کردیم که اگر کسی چیزی را ببیند و سپس چشمان خود را ببندد و آنچه دیده است بیاد بیاورد، ممکن نیست آن را نشناسد. بدین‌سان بطلان عقیده پروتاگوراس و تو، که می‌گوئید شناسائی ادراک حسی است، آشکار گردید.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی من بر آنم که آن عقیده بدین روز سیاه نمی‌افتاد اگر پدرش زنده بود و می‌توانست به یاری آن بشتابد و نگذارد که با آن چنین کنیم. ولی چون یتیم مانده و سرپرستانی از جمله ثودوروس که پروتاگوراس برای او معین کرده است به یاریش نمی‌رسند وظیفه ماست که خود به‌دانش برسیم.

۱۶۵ ثودوروس: سقراط، سرپرست کودکان پروتاگوراس من نیستم بلکه کالیاس پسر هیپونیکوس است. من دیری است که این‌گونه مسائل را رها کرده و به علوم ریاضی روی آورده‌ام. با اینهمه می‌پاسگزار خواهم بود اگر از عقیده پروتاگوراس دفاع کنی.

سقراط: گوش فرادار. دفاع من این است که اگر کسی در گفت و گو به معنی دقیق کلمات توجه نکند چنانکه ما نمی‌کنیم، ناگزیر می‌شود مطالبی مهم‌تر از آنکه ما تاکنون سرسری پذیرفته‌ایم تصدیق کند. اکنون می‌خواهی این نکته را برای تو تشریح کنم یا برای ته‌ته‌توس؟

ثودوروس: برای هر دو تشریح کن ولی پاسخ پریشهای خود را از ته‌ته‌توس بخواه. زیرا او جوان است و اگر در پاسخ خطا کند به اندازه

من خوار نمی‌شود.

سقراط: پس اینک می‌خواهم مهمترین سؤال خود را به میان آورم: آیا ممکن است که کسی چیزی را هم بداند و هم نداند؟  
تئودوروس: ته‌تئوس، در پاسخ این سؤال چه بگوئیم؟  
ته‌تئوس: به عقیده من ممکن نیست.

سقراط: چرا؟ البته ممکن است اگر معتقد باشی که دیدن، دانستن است. اگر کسی يك چشم ترا ببندد و در این حال بخواهد ترا یا سؤالی به دام اندازد و پرسد که آیا با چشم بسته جامه او را می‌بینی، چه پاسخ خواهی داد؟

ته‌تئوس: خواهم گفت با چشم بسته نمی‌بینم ولی با چشم دیگر می‌بینم.

سقراط: پس در آن واحد هم می‌بینی و هم نمی‌بینی؟  
ته‌تئوس: از يك لحاظ آری.

سقراط: آنگاه سؤال کننده خواهد گفت: «نپرسیدم که از کدام لحاظ می‌بینی و از کدام نه. بلکه خواستم بگوئی که جامه مرا هم می‌شناسی و هم نمی‌شناسی؟ هم اکنون معلوم شد که هم می‌بینی و هم نمی‌بینی. اندکی پیشتر نیز تصدیق کردی که دیدن دانستن است و ندیدن ندانستن. اکنون خود حساب کن و بنگر که از سخنانم چه نتیجه بر می‌آید؟»  
ته‌تئوس: من حساب خود را کردم و نتیجه برخلاف مطلبی است که پیشتر پذیرفته بودم.

سقراط: آری، پسر هوشمند، به دامی هولناکتر از این می‌افتادی اگر کسی می‌پرسید که آیا ممکن است آدمی گاه روشن بشناسد و گاه مبهم؟ یا چیزی را که نزدیک است بشناسد و چیز دور را نه؟ یا چیزی را که صدای بلند دارد بشناسد و از شناختن آنچه صدای آهسته دارد ناتوان باشد؟ اگر به دام یکی از آن سربازان سبك اسلحه میدان فصاحت بیفتی و او بشنود که تو شناسائی را با ادراك حسی برابر می‌گذاری، با هزاران پرسش درباره حواس شنوائی و بویائی و مانند آن ترا در حصار می‌گیرد و با کمند دانش شوم خود اسیرت می‌کند و آنگاه ناگزیر می‌شوی که برای رهائی خود مبلغی هنگفت به او پردازی. شاید در این

دم از خود می‌پرسی که اگر پروتاگوراس زنده بود از عقیده خود چگونه دفاع می‌کرد؟ میل داری که بکوشیم تا دفاع او را نیز بیان کنیم؟  
ته‌ته‌توس: البته میل دارم.

سقراط: او نیز نخست همان سخنانی را که در مقام دفاعش گفتیم بیان می‌کرده و آنگاه با نگاهی حقارت‌آمیز درما می‌نگریست و می‌گفت: سقراط شریف را ببین که چون نوجوانی در برابر این سؤال، که آیا ممکن است کسی چیزی را بیاد بیاورد ولی نشناسد، در اضطراب افتاد و نتوانست در مضمون سؤال دقیق شود و از آن‌رو پاسخ داد که چنان امری امکان پذیر نیست، به‌ریش مردی چون من می‌خندد! ولی، سقراط جسور، گوش فرادار تا حقیقت امر را بر تو روشن کنم. هنگامی که از راه پرسش و پاسخ یکی از سخنان مرا بررسی می‌کنی، اگر مخاطب تو چنان پاسخ دهد که من خود به‌جای او می‌دادم و با اینهمه ثابت‌کنی که نظر او بر خطاست بی‌گمان نادرستی عقیده من مبرهن می‌گردد. ولی اگر پاسخ او غیر از آن باشد که من به‌جای او می‌دادم، مخاطب تو مجاب می‌شود نه من. اینک بگذار پرسشی را که درباره‌ی بیاد آوردن کردی نیک بنگریم. گمان می‌کنی حالت کسی که چیزی را نمی‌بیند ولی بیاد می‌آورد درست چون حالت کسی است که آن‌را می‌بیند؟ یا کسی تردید دارد در اینکه ممکن است انسان چیزی را هم بداند و هم نداند؟ یا می‌پذیرد که چیزی که تغییر یافته همان است که پیش از تغییر یافتن بود؟ یا کسی تصدیق می‌کند که فلان کس، با اینکه تغییرهای بی‌شمار در او روی می‌دهد، همان يك شخص است نه اشخاص بی‌شمار؟ اگر قصد بازی با کلمات نداریم، سخنی جز این می‌توانیم گفت؟ پس، سقراط، مطلب را اینهمه آسان بگیر بلکه بکوش تا عقاید مرا، بدان‌سان که خود تشریح کرده‌ام، دریایی و آنگاه اگر از دستت برآید ثابت‌کن که هر ادراک حسی که برای هر کس دست می‌دهد، در هر مورد، خاص خود ادراک‌کننده نیست. یا اگر هم راستی چنان باشد، باز نمی‌توان گفت که آنچه بر هر کس نمودار می‌شود فقط برای او چنان «شده» است، و اگر بخواهیم از «بودن» سخن بگوئیم نمی‌توان گفت که هر چیز فقط برای کسی «هست» که آن را به‌حس درمی‌یابد. سقراط، آنجا که از خوك و بوزینه سخن گفתי نه تنها خود رفتار

خوکان پیش‌گرفتی بلکه شنوندگان را نیز بر آن داشتی که با نوشته‌های من مانند خوکان رفتار کنند و این مایهٔ مباحثات تو نتواند بود. ادعای من، چنانکه نوشته‌ام، این است که هر آدمی مقیاس بود و نبسود هر چیز است و با اینهمه بسا ممکن است که يك تن هزار بار بهتر از دیگری باشد زیرا آنچه بر او نمودار می‌شود و «هست» چنین است و آنچه بر آن دیگری نمودار می‌گردد چنان. من هرگز نگفته‌ام که دانش و دانشمند وجود ندارد. ولی دانشمند به عقیدهٔ من کسی است که اگر بر يك تن بدی نمودار شود، می‌تواند او را چنان دگرگون سازد که از آن پس خوبی بر او نمودار گردد. اکنون باز در پی آن مباش که با کلمات بازی کنی بلکه با دقت تمام گوش فرادار تا عقیدهٔ خود را بر تو تشریح کنم. مثالی را که پیشتر گفته شد بیاد بیاور. گفته شد که شراب به مذاق بیمار تلخ است و به مذاق تندرست شیرین. در این مورد نمی‌توان گفت که از آن دو تن یکی داناتر از دیگری است یا بیمار چون چنین حس می‌کند نادان است و تندرست چون نوعی دیگر حس می‌کند دانا. بلکه بیمار را باید دگرگون کرد تا به نحو دیگر حس کند زیرا این نحو دیگر «بهتر» است. آموزش و پرورش نیز اثری جز این ندارد که حالی را به حال دیگر برگرداند، با این فرق که پزشک این دگرگونی را به وسیله دارو بوجود می‌آورد و سوفیست بانیروی سخن. ولی هیچ‌کس نمی‌تواند کسی را که پندار نادرست دارد چنان دگرگون سازد که پندار درست داشته باشد زیرا نه کسی می‌تواند چیزی را که نیست بپندارد و نه ممکن است کسی پنداری پیدا کند جز آنچه در او پدید می‌آید و هر پنداری که در هر کس پدید می‌آید درست است. یگانه امری که در این مورد می‌توان پذیرفت این است که اگر کسی به علت بدی حالت روحش پندارهای بد داشته باشد، کسی که بهتر از او است می‌تواند روح او را به حالتی بهتر در آورد و بدین‌سان سبب شود که او پندارهایی بهتر بدست آورد. این پندارهای بهتر را بیخبران حقیقت می‌نامند ولی باید اینجا از «بهتر» و «بدتر» سخن گفت زیرا به عقیدهٔ من هیچ چیز حقیقت نیست. مقراط‌گرامی، من هیچ‌گاه خوکان را دانشمند نشمرده‌ام، بلکه در مورد تن جانوران تنها پزشکان را دانشمند می‌خوانم و در مورد رستنی‌ها کشاورزان را. زیرا

هنگامی که گیاه و درخت بیمار می شوند کشاورز حالت بیماری را در آنها به حالت تندرستی برمی گرداند، یعنی کاری می کند که آنها به جای احساس مخرب احساس شفا بخش پیدا کنند همچنانکه سخنوران دانشمند و نیک منش به نیروی سخن کاری می کنند که در نظر جامعه ها به جای چیزهای مخرب و بد، چیزهای خوب و نجات بخش درست جلوه کنند. تاهنگامی که چیزی به نظر جامعه ای خوب و زیبا می نماید و آن جامعه آن چیز را خوب و زیبا می شمارد، همان چیز برای آن جامعه خوب و زیباست. ولی دانشمندان کاری می کنند که در نظر همان جامعه به جای چیزهای بد، چیزهای نجات بخش خوب و زیبا جلوه گر شوند. سوفیست هم چون می تواند شاگردان خود را بدان گونه تربیت کند دانشمند است و از آن رو حق دارد برای درسی که می دهد مزد کلان بخواهد. بنابراین هر دو سخن درست است. بدین معنی که از يك سو گروهی از مردمان داناتر از دیگرانند و از سوی دیگر هیچ کس دارای پندار نادرست نیست، و تو خود نیز چه بخواهی و چه نخواهی مجبوری پذیری، که مقیاس هستی. مهمترین اصل نظریه من همین نکته است و اگر قصد آن داری که خلاف نظریه مرا مبرهن سازی باید با گفتاری متقابل بطلان این اصل را آشکار کنی و اگر هم میل داشته باشی می توانی این کار را از راه پرسش و پاسخ به انجام برسانی و یقین بدان که اگر چنین کنی هیچ خردمندی بر تو خرده نخواهد گرفت. ولی به هر حال يك نکته را نباید از یاد ببری و آن این است که حق نداری در پرسش تقلب کنی و مخاطب را بفریبی، و سزاوار نیست که کسی که همواره دم از فضیلت می زند در بحث نادرستی روا دارد، و نادرستی در بحث این است که میان مغالطه و بحث جدی فرق نگذاری و روشهایی را که باید در هر يك از آن دو پیش گرفت از هم جدا نکنی. روش ارباب مغالطه این است که هرچه بیشتر به شوخی و ریشخند توسل می جویند و بدین سان مخاطب را در دام می اندازند در حالی که مردمان حقیقت جو تنها هنگامی به استدلال حریف خرده می گیرند که او خود مرتکب خطائی شود یا همنشینان پیشینش او را به راه خطا سوق داده باشند. اگر این روش را در پیش گیری مخاطب تو به خطای خویش پی خواهد برد و در خواهد یافت که گناه از خود اوست نه از تو.

از آن رو سر در پی تو خواهد نهاد و عشق ترا به دل خواهد گرفت و از خویشتن بیزار خواهد گردید و برای رهائی از خویش چنگ در دامن فلسفه خواهد زد بدین امید که فلسفه دگرگونش کند و بیش از این همان نماند که هست. ولی اگر خلاف این روش را پیش گیری نتیجه برخلاف خواهد شد و همنشینان تو دشمن فلسفه خواهند گردید. اگر به گفته من گوش فرادهی از کینه ورزی و پرخاش دوری خواهی گزید و با مردمی و مهربانی عقاید ما را بررسی خواهی کرد و خواهی کوشید تا بدانی که مقصود ما چیست هنگامی که می گوئیم «همه چیز در سیلان و جنبش است» و «برای هر کس و هر جامعه هر چیز همان است که او می پندارد». پس از آنکه در این باره تحقیق کافی نمودی در خواهی یافت که شناسائی ادراک حسی است یا غیر از آن، و مانند مردم عامی پای بند کلمات و اصطلاحات نخواهی بود زیرا این پای بندی سودی ندارد جز آنکه اندیشه آدمی را دچار ابهام و اغتشاش کند.

تئودوروس گرامی، این سخن ناچیز را که در حد توانائی خویش در دفاع دوست تو گفتم بپذیر. یقین دارم که اگر او زنده بود بسی بهتر از این می توانست به یاری نوشته های خود بشتابد.

تئودوروس: سقراط، شوخی می کنی. به راستی جوانمردانه دفاع کردی.

سقراط: ولی، دوست من، شنیدی پروتاگوراس چگونه ما را سرزنش کرد که چرا درباره عقاید او با نوجوانان گفت و گو می کنیم و اضطراب این جوان را به حساب او می گذاریم؟ مگر شنیدی که رفتار ما را شوخی عامیانه ای خواند و از ما خواستار شد که نظریه او را درباره «مقیاس همه چیز» جدی بگیریم و درباره آن به درستی و با دقت تمام بحث کنیم؟

تئودوروس: البته همه را شنیدم.

سقراط: و معتدی که باید پند او را بکار بندیم؟

تئودوروس: البته.

سقراط: ولی می بینی که اینجا جز من و تو همه نوجوانانند. پس

اگر بخواهیم پند پروتاگوراس را بکار بندیم چاره نیست جز اینکه



درباره نظریه او من و تو با یکدیگر بحث کنیم تا باز بر ما خرده نگیرد که سخنانش را به بازی گرفته و درباره آنها با کودکان به گفت و گو پرداخته ایم.

**تئودوروس:** چه می‌گوئی؟ مگر ته‌ته‌تتوس به مراتب بهتر از بسی کسان که ریش دراز دارند از عهده بحث بر نمی‌آید؟

**سقراط:** درست است. ولی به هر حال بهتر از تو نیست. از این گذشته گمان مکن که تنها من موظفم به دوست تو یاری کنم و تو در این باره هیچ تکلیفی نداری. پس لااقل با من همراهی کن تا ببینم در مسائل ریاضی تنها تو مقیاس هستی یا دیگران نیز حق دارند در دانشهائی که ۱۶۹ تو در آنها صاحب نظری، خود را مقیاس بدانند؟

**تئودوروس:** سقراط، به راستی آسان نیست که کسی رویا روی تو بنشیند و به تو حساب پس ندهد و چنین می‌نماید که بر خطا بودم که پنداشتم تو مانند مردم لاکدمون مرا مجبور خواهی کرد عریان شوم. اگر راست خواهی تو به سکپرون شبیه‌تری تا به مردم لاکدمون، زیرا لاکدمونیان به شخص دستور می‌دهند که یا عریان شود یا برود. ولی تو روش آنتایوس را داری و همینکه چشمت به کسی می‌افتد مجبورش می‌کنی که برهنه شود و با تو پنجه در افکند.

**سقراط:** تئودوروس، با این تشبیه بیماری مرانیک وصف کردی. ولی شاید نمی‌دانی که من از سکپرون بسی سرسخت‌ترم زیرا با هراکلسها و تزه‌نوسهای سخنوری در افتاده و از آنان کتکها خورده‌ام و با اینهمه عشق اینگونه زور آزمائشها در من بجدی است که نمی‌گذارد از پیشه خود دست بردارم. پس تو نیز از گفت و گوبامن دریغ مکن زیرا این کار برای هر دوی ما سودمند است.

**تئودوروس:** سقراط، بیش از این نمی‌توانم در برابر تو ایستادگی بکنم. پس دست مرا بگیر و به هر جا می‌خواهی ببر. چنین می‌نماید که ناگزیرم سرنوشتی را که برای من آماده ساخته‌ای تحمل کنم و در مقابل تو از پای درآیم. ولی بدان که فقط در حدی که معین نمودی بحث خواهم کرد.

**سقراط:** همان کافی است. ولی بهوش باش که بر سر سخنان کودکانه باز نگردیم تا دوباره مرز نشمان نکنند.

تئودوروس: تا آنجا که از دستم برآید خواهم کوشید.

سقراط: اینک بگذار نخست مطلبی را که پیشتر بررسی کردیم از سر بگیریم و ببینیم، آیا حق داشتیم به این سخن پروتاگوراس، که می گوید پندار و عقیده هرکس برای خود او کافی است، خرده بگیریم یا نه؟ پروتاگوراس خود تصدیق کرده که پاره‌ای اشخاص از دیگران بهتر و داناترند. پس باید دید آیا این تصدیق دلیل است براینکه ایراد ما بحق بود، یا دلیل نیست؟

تئودوروس: موافقم، بررسی را آغاز کن.

سقراط: اگر پروتاگوراس زنده و حاضر بود و آن نکته را خود تصدیق می کرد و ما به جای او سخن نمی گفتیم، لازم نبود بحث را از سر بگیریم. ولی چون او خود در اینجا نیست شاید بر ما اعتراض کنند که بی وکالت به جای او سخن گفته ایم. از این رو بهتر آن است که این مطلب را بار دیگر و با دقتی بیشتر بررسی کنیم زیرا بسیار فرق می کند که راستی چنان باشد که ما می گوئیم یا غیر از آن.

تئودوروس: حق باتست.

سقراط: پس بگذار از سخنهای دیگر چشم پوشیم و جمله خود او را در نظر آوریم و ببینیم آیا جمله او آن تصدیق را تأیید می کند یا نه؟

تئودوروس: این مطلب را چگونه می خواهی بررسی کنی؟

۱۷۰

سقراط: مگر نمی گوید عقیده ای که هرکس درباره چیزی دارد برای او حقیقت است؟

تئودوروس: آری چنین می گوید.

سقراط: ای پروتاگوراس، اینک ما عقیده یک تن، یا بهتر بگوئیم، عقیده همه آدمیان را بیان می کنیم و می گوئیم که هرکس درباره ای از امور خود را داناتر از دیگران می داند و در دیگر موارد دیگران را داناتر از خود می شمارد و از این رو هرگاه خطری روی بنماید، مثلاً هنگام جنگ یا در زمان بیماری و یا در توفان دریا، به کسانی پناه می برد که در این امور دانا و صاحب نظرند و آنان را چون خدایان نجات بخش به دیده ستایش می نگرد در حالی که فرقی با دیگران ندارند جز دانائی. همچنین می بینیم که بیشتر مردمان دنبال آموزگار و راهنما می گردند و کسانی هم هستند

که معتقدند می‌توانند به دیگران درس بدهند و ایشان را راهنمایی کنند. آیا اینهمه دلیل نیست برای آنکه آدمیان معتقدند که دانائی و نادانی وجود دارد؟ تئودوروس: جز این منحنی نمی‌توان گفت.

سقراط: و آیا به عقیده آدمیان دانائی بیش درست و نادانی پندار نادرست نیست؟

تئودوروس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون، پروتاگوراس، در این باره چه بگوئیم؟ بگوئیم که همه آدمیان همیشه پندار درست دارند؟ یا پندار ایشان گاه درست است و گاه نادرست؟ از هر دو سخن این نتیجه بدست می‌آید که پندارهای آدمیان همیشه درست نیست بلکه گاه درست است و گاه نادرست. تئودوروس، در این نکته نیک بیندیش و ببین آیا یکی از پیروان پروتاگوراس، یا تو خود، آماده‌اید ادعا کنید که هیچ‌کس نیست که دیگری را نادان بشمارد و عقاید او را نادرست بدانند؟

تئودوروس: سقراط، چنان ادعائی پذیرفتنی نیست.

سقراط: ولی این جمله که می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است» چنان ادعائی نیست؟

تئودوروس: چگونه؟

سقراط: هنگامی که تو درباره چیزی عقیده‌ای پیدا می‌کنی و به ما می‌گوئی، بنابراین جمله این عقیده باید برای تو عین حقیقت باشد. ولی آیا ما هم حق داریم درباره عقیده تو داوری کنیم؟ یا مجبوریم که آن را درست بدانیم؟ مگر هر بار که عقیده‌ای اظهار می‌کنی مردمانی بی‌شمار که عقیده‌ای برخلاف عقیده تو دارند و عقیده ترا نادرست می‌دانند با تو به مخالفت بر نمی‌خیزند؟

تئودوروس: سقراط، به خدا سوگند که به قول هومر سپاهی بی‌شمار به مخالفت بر می‌خیزند و مرا بزحمت می‌افکنند.

سقراط: پس باید بگوئیم که پندار و عقیده تو برای تو درست است و برای آن همه بی‌شمار نادرست؟

تئودوروس: بنابراین جمله ناگزیریم چنین بگوئیم.

سقراط: درباره خود پروتاگوراس چه بگوئیم؟ اگر نه او آدمی را

مقیاس همه چیز می‌شمرد و نه دیگران بدین سخن معتقد بودند چنانکه به راستی هم معتقد نیستند آنچه او «حقیقت» نام نهاده است برای هیچ کس حقیقت نبود. ولی اگر او خود بدین سخن معتقد باشد و دیگران نباشند، تصدیق می‌کنی که احتمال نادرستی آن هزاران بار بیشتر از احتمال درستی خواهد بود زیرا کسانی که بدان معتقد نیستند هزاران بار بیشتر از کسانی هستند که بدان معتقدند.

تئودوروس: راست می‌گویی، چون درستی و نادرستی آن بسته به این است که چند تن آن را بپذیرند و چند تن نپذیرند.

سقراط: اگر نیک بیندیشی خواهی دید که پروتاگوراس با سخن خود درستی عقیده مخالفان را تصدیق می‌کند چون مدعی است که تصور و عقیده همه کس حقیقت است.

تئودوروس: راست می‌گویی.

سقراط: و چون عقیده مخالفان خود را درست می‌شمارد پس باطل بودن عقیده خود را تصدیق می‌کند.

تئودوروس: درست است.

سقراط: مخالفان پروتاگوراس معتقد نیستند که در اشتباهند.

تئودوروس: راست است.

سقراط: و پروتاگوراس، چنانکه از نوشته‌هایش برمی‌آید، درستی عقیده مخالفان خود را تصدیق می‌کند.

تئودوروس: راست است.

سقراط: پس پروتاگوراس و همه مردمان دیگر بدین نتیجه می‌رسند یا بهتر است بگوئیم پروتاگوراس چون درستی عقیده مخالفان خود را تصدیق می‌کند ناگزیر با آنان هماواز می‌شود که نه سگ و نه آدمی، تا هنگامی که چیزی را نیاموخته است، مقیاس آن چیز نیست. عقیده تو غیر از این است؟

تئودوروس: نه، من نیز با تو همداستانم.

سقراط: و چون همه بدین نتیجه می‌رسند، پس آنچه پروتاگوراس

«حقیقت» نام نهاده، نه برای او حقیقت است و نه برای دیگران؟

تئودوروس: سقراط، به دوست من سخت تاخته‌ایم.

**سقراط:** ولی معلوم نیست که از راه حقیقت دور افتاده باشیم. اگر پروتاگوراس که سالخورده تر و داناتر از ماست، می توانست در این دم سر تا به گردن از زمین بدر آورد مرا بدین جهت سوزنش می کرد که سخن سرسری می گویم و ترا بدان جهت که سخنان مرا تصدیق می کنی، و آن گاه دوباره در زمین فرو می رفت. با این همه من و تو چاره نداریم جز اینکه با یکدیگر گفت و گو کنیم و هر چه به نظرمان درست می آید بگوئیم. در این دم سخنی جز این می توانیم گفت که هر کسی ناگزیر است تصدیق کند که یکی داناتر از دیگری است و دیگری نادانتر؟

**تئودوروس:** حق با تست و ناگزیریم این مطلب را تصدیق کنیم.

**سقراط:** همچنین ناچاریم سخنی را که اندکی پیشتر در مقام دفاع از پروتاگوراس گفتیم به قوت خود باقی بگذاریم. آن سخن این است که پاره ای چیزها برای هرکس چنانند که بر او نمودار می شوند از قبیل گرما و سرما و خشکی و شیرینی و مانند آنها. ولی اگر پروتاگوراس تصدیق کند که در پاره ای از امور برخی کسان بهتر از دیگرانند ناگزیر این نکته را نیز تصدیق خواهد کرد که در مورد بیماری و تندرستی هر زن یا کودکی نمی تواند با شناسائی حاصل از ادراک حسی به مداوای خود پردازد بلکه همین خود یکی از مواردی است که در آنها یک تن بهتر از دیگری است.

**تئودوروس:** من نیز خود چنین می پندارم.

**سقراط:** این سخن در امور سیاسی نیز صادق است. گرچه می گویند ۱۷۲ که در مورد خوب و بسد و عدل و ظلم و دینداری و بی دینی هر عقیده ای که جامعه ای پیدا کند و با وضع قوانین به کرسی نشاند برای آن جامعه عین حقیقت است و در این امور نه شخصی داناتر از دیگری است و نه جامعه ای داناتر از جامعه دیگر، با این همه ناچارند تصدیق کنند که سیاستمداری بهتر از سیاستمدار دیگر می داند که کدام چیز به سود جامعه است و کدام به زیان آن، و عقیده جامعه ای از لحاظ انطباق با حقیقت با عقیده جامعه دیگر فرق دارد، و پروتاگوراس جرأت ندارد ادعا کند که آنچه جامعه ای برای خود مودمند می داند به راستی برای آن مودمند است. پروتاگوراس و پیروانش بر آنند که عدل و ظلم و دینداری و بی دینی وجود مستقل ندارند بلکه هر پندار و عقیده ای که اعضای جامعه ای درباره

آنها پیدا کنند، تاهنگامی که از آن برنگشته‌اند، همین حقیقت است و حتی بسی‌کسان که پیرو پروتاگوراس نیستند این نظر را تصدیق می‌کنند. ولی، ثئودوروس، ما از بحثی به بحث دیگر می‌گرویم و از مطلبی کوچکتر به مطلبی بزرگتر کشانده می‌شویم.

ثئودوروس: سقراط، مگر وقت تنگ است و فرصت کافی نداریم؟  
 سقراط: حق باتست و برای بحث وقت کافی داریم. این سخن نکته‌ای را به یادم آورد که بارها به ذهنم خطور کرده و آن این است که کسانی که بیشتر اوقات خود را به بحثهای علمی می‌گذرانند اگر در دادگامی لب بسخن بگشایند همه را به خنده می‌آورند.

ثئودوروس: مقصودت چیست؟

سقراط: چنین می‌نماید که کسانی که از جوانی وقت خود را در دادگاهها یا جاهائی مانند آن می‌گذرانند در مقام مقایسه با کسانی که به دانش و بحثهای علمی دل بسته‌اند چون پندگان در برابر آزادمردانند.<sup>۷</sup>  
 ثئودوروس: از چه لحاظ؟

سقراط: از این لحاظ که اینان، چنانکه گفتی، همیشه وقت فراوان دارند و با فراغ خاطر هر مسأله‌ای را که می‌خواهند بررسی می‌کنند و از موضوعی به موضوع دیگر روی می‌آورند. همچنانکه ما خود هم اکنون بحث سوم خود را آغاز کرده‌ایم—و اگر در میان بحث مسأله‌ای تازه روی بنماید و آن را بیشتر از مسأله پیشین بپسندند بدان می‌پردازند و اعتنا به درازی و کوتاهی سخن ندارند و یگانه مقصودشان این است که به حقیقت نزدیک شوند. ولی افراد آن گروه دیگر همیشه دچار ضیق وقت‌اند و ناگزیرند باشتاب سخن بگویند و تنگی وقت اجازه نمی‌دهد نکته‌هایی را که به نظرشان دلکش می‌نماید بررسی کنند زیرا حریف در برابرشان ایستاده و مراقب است که نگذارد پای از دایره موضوع معین فراتر نهند. سخنانی که می‌گویند درباره بنده‌ای است همانند خود، و روی سخن باخواجهای دارند که رویارویشان نشسته است و زمام قدرت را بدست دارد و موضوع دهوی همواره مال پاچان است. گرچه اینان به همین سبب تیزهوش و حاضر جواب بهار می‌آیند و همیشه می‌دانند که چگونه چاپلوسی کنند و از چه راه دلخواجۀ خود را بدست آورند، ولی روحشان کوچک می‌ماند و کج بیار می‌آید و فشار

بندگی که از سنین جوانی بردوش روحشان سنگینی می‌کند، آن را از نمو باز می‌دارد و نمی‌گذارد اندامی راست و کشیده بیابد و پیوسته مجبورشان می‌کند که راه‌کج بروند و کارکج بکنند و بدینسان از آغاز جوانی به دروغ و خدعه آلوده می‌گردند و هنگامی که سنین جوانی را پشت‌سر می‌گذارند و پای در مرحله‌ی مردی می‌نهند جای سالمی در روحشان نمی‌توان یافت گرچه به‌دیده‌ی خود بسی دانا و نیرومند می‌نمایند. تئودوروس گرامی، حال آن‌گروه چنین است که شنیدی. اکنون میل‌داری حال‌کسانی را هم که از گروه ما هستند به‌شرح بازگویم یا می‌خواهی از این مقوله بگذریم و دنباله‌ی بحث خود را بگیریم تا آزادیمان درگفت و گو، که اندکی پیش اشاره‌ای بدان کردم، از اندازه نگذرد؟

**تئودوروس:** نه سقراط، بگذار حال‌گروه دیگران نیز به‌تفصیل بیان کنیم زیرا خوب‌گفتی که ما، که از این گروهیم، بنده‌ی سخنان خود نیستیم بلکه سخن بنده‌ی ماست و هرچه بخواهیم با آن می‌توانیم کرد. ما نه در دادگاه رویاروی قاضی ایستاده‌ایم و نه چون شاعران در برابر انبوهی از تماشاگران، که حق دارند ما را به‌کیفر برسانند و یا به‌ما دستور بدهند. **سقراط:** بسیار خوب. اگر می‌خواهی، چنین می‌کنیم. ولی بهتر آن است که از سران این‌گروه سخن بگوئیم زیرا کسانی که به‌وجهی نادرست به‌فلسفه می‌پردازند در خور آن نیستند که ما را به‌خود مشغول سازند. آن‌سران گروه از جوانی نه‌راه میدان شهر را می‌آموزند و نه می‌دانند که دادگاه کجاست و انجمن شهر در کجا تشکیل می‌یابد و دیگر مقامات دولتی در کدام نقطه مکان دارند. قوانین و فرمانهای دولت را، خواه بدون باشند و خواه نه، نه می‌بینند و نه می‌شنوند. حضور در انجمنهای سیاسی و ادارات دولتی و مجالس مشورت یا بزمهایی که دختران نی‌نواز در آنها هستند در حساب نیز به‌مخیله‌ی آنان نمی‌گذرد. از اینکه فلان‌کس از خاندانی بزرگ برخاسته یا لکه ننگی به‌دامان خانواده‌ی پدری یا مادری او هست یا نیست چنان بی‌خبرند که از شماره‌ی ریگهای کنار دریا. اما نه تنها از همه‌ی آن امور بی‌خبرند، بلکه از این بی‌خبری هم آگاه نیستند زیرا از آن امور نه برای آن‌برکنارند که از این‌راه اشتباهی بدست آورند بلکه اگر نیک‌بینگری تنشان در میان خلق است و روحشان به‌قول پیندار، در عین

بی اعتنائی به امور آدمیان، در همه جا می‌گردد و زمین و آسمان را می‌پیماید و ستارگان را می‌سجد و در همه جا حقیقت و ماهیت کل هستی را می‌جوید و التفاتی بدانچه در نزدیکی او می‌گذرد ندارد.

**تئودوروس:** سقراط، مقصودت از این سخن چیست؟

**سقراط:** گمان می‌کنم شنیده باشی که طالس هنگامی که غرق تماشای ستارگان بود در چاه افتاد و دختری تراکی ریشخندش کرد و گفت: این مرد می‌خواهد بر اسرار آسمان واقف شود در حالی که از زیر پای خود بی‌خبر است. باین سخن هنوز مردمان فیلسوفان را ریشخند می‌کنند و راستی این است که فیلسوف از حال نزدیکترین همسایه خود خبر ندارد و نه تنها نمی‌داند که همسایه اش کیست و چه می‌کند بلکه به ندرت می‌داند که او آدمی است یا جانوری دیگر. ولی در عین حال برای دریافت اینکه آدمی خود چیست و چه فرقی با دیگر موجودات دارد و چه باید بکند و چه نباید بکند، دمی از کوشش و جست‌وجو باز نمی‌ایستد. تئودوروس، مقصودم را دریافتی؟

**تئودوروس:** آری، دریافتم و سخت را تصدیق می‌کنم.

**سقراط:** و بدان جهت، دوست گرامی، چنان‌کسی اگر بخواهد با دیگری معامله‌ای کند یا مجبور شود که در دادگاه یا جایی مانند آن درباره مسائل پیش‌پا افتاده سخن بگوید از ناتوانی و بی‌تجربگی به‌چاه می‌افتد و نه تنها دخترکان تراکی بلکه همه مردمان را به‌خنده می‌آورد و کسانی که سخنش را می‌شنوند ابلهش می‌شمارند. مثلاً آنجا که باید با دشنام و سرزنش بر حریف حمله آورد، حمله نمی‌تواند کرد زیرا هیچ‌گاه بر آن نبوده است که از نقاط ضعف دیگران باخبر شود و بدین‌جهت نمی‌تواند لکه‌های تنگی را که حریف به‌دامن دارد به‌حاضران مجلس بنماید و بدین‌سان او را خوار و سرافکنده کند، و چون ناتوانیش آشکار می‌شود ریشخندش می‌کنند. هنگامی هم که دیگران لب به ستایش می‌گشایند و از در چاپلوسی در می‌آیند او خنده می‌آغازد، آن هم نه خنده دروغین، بلکه به‌راستی و از ته دل می‌خندد و در نتیجه به‌دیده مردمان لوس و خنك می‌نماید. چون می‌شنود که درستایش پادشاه یا فرمانروائی مستبد سخن می‌گویند به‌نظرش چنین می‌آید که شبان‌خوکان و گوسفندان را



می‌ستایند و بدین سبب نیکبخت می‌شمارند که توانسته است از گله خود شیر فراوان بدوشد، باین فرق که در نظر وی پادشاه مستبد و فرمانروای خودرأی دامپهانی سرکش‌تر از خوک و گوسفند می‌چرانند و می‌دوشند بی‌آنکه از حیث اخلاق و تربیت بهتر از شبانان باشند زیرا فرصت پرداختن به امور معنوی ندارند بلکه چون زندانیانی در کاخهای خود روزگار می‌گذرانند همچنانکه شبانان همه عمر را در آغل‌هایی که بر بالای کوه‌هاست بسر می‌برند. چون بشنود که فلان کس هزاران جریب زمین یا املاك فراوان دارد می‌پندارد که از مالی بی‌مقدار سخن می‌گویند زیرا عادت او بر آن است که بانگاهی همه عرصه زمین را بنگرد، و اگر در نزد او سخن از خاندانی بزرگش پیش آید و بگویند که فلان مرد تا نیای هفتم خود را می‌تواند شمرد براین سخن می‌خندد و در شگفت می‌ماند که آن مرد فقط تا نیای هفتم را می‌تواند دید و به سبب کوتاه بینی و ندانی نمی‌تواند همه پشته‌ها و نسل‌ها را یکباره بنگرد و ببیند که هر کس هزاران هزار پشت پدران و نیاکان دارد و در میان آنان هزارها توانگر و تنگدست و پادشاه و بنده و یونانی و بیگانه می‌توان یافت. از این رو اگر کسی در نزد او نیاکان خود را تا بیست و پنج پشت نام ببرد و بدهان ببالد که نیای بیست و پنجمینش مثلا هراکلس پسر آمفیتریون بوده است، به‌خنده می‌آید و می‌اندیشد که اگر آن کس می‌دانست که نیای بیست و پنجمین آمفیتریون چگونه کسی بوده، و نیای پنجاهمین او چه حالی داشته است بی‌گمان از غرورش کاسته می‌شد. از این رو، تنودوروس گرامی، مردمان فیلسوف را امتیاز می‌کنند و براو می‌خندند چه در پاره‌ای موارد گمان می‌برند که خود را برتر از دیگران می‌پندارد و در موارد دیگر می‌بینند که در امور کوچک و پیش‌پا افتاده نادان و ناتوان است.

تنودوروس: سقراط، حقیقت همین است که گفتی.

سقراط: ولی، دوست گرامی، اگر او يك بار دست یکی از مدعیان خود را بگیرد و به مقام والای خود برگردد، ورشته سخن را از اینکه «آیا من به تو ظلم می‌کنم یا تو به من» به بررسی خود عدل و خود ظلم بکشانند و به اینکه عدل فی نفسه چیست و ظلم فی نفسه کدام است و این دو چه فرقی با

یکدیگر دارند، یا اگر مدعی بگوید «پادشاهی نیکبخت است که سیم و زر فراوان اندوخته است» او در پاسخ این بحث را به میان آورد که خود پادشاهی چیست و اصلاً نیکبختی کدام است و بدبختی کدام، و آدمی از چه راه می‌تواند به نیکبختی برسد و از بدبختی رهائی یابد، و مدعی کوتاه بین با همه مهارتی که در موشکافی و زبان آوری دارد ناگزیر شود که درباره این گونه مطالب حساب پس بدهد، این بار نوبت تشویش و درماندگی وی فرامی‌رسد که چون توانائی ایستادن در مقام بلند فیلسوف را ندارد در آن بالا معلق می‌ماند و سرش به دوار می‌افتد و چون بدین گونه بحثها خونگرفته است زیانش می‌گیرد و مانند بندهای بیگانه به دشواری سخن می‌گوید و مایه خنده و ریشخند می‌گردد و لسی ریشخند کننده او دختران تراکی یا مردمان نادان و بی‌خبر نیستند، زیرا اینان به حال او آگاه نمی‌گردند، بلکه آزاد مردانی هستند که هرگز یوغ بندگی به گردن نداشته و از کودکی با آزادی و آزادگی بیار آمده‌اند. تئودوروس گرامی، حال این دو مرد چنین است که شنیدی: یکی از آغاز جوانی با آزادی و فراغت بزرگشده و این همان است که تو فیلسوفش می‌خوانی. چه باك اگر به دیده مردمان ابله و ساده لوح می‌نماید و در کارهای خاص بندگان و خدمتکاران ناتوان و بی‌دست و پاست و مثلاً نمی‌تواند بار و بسته خود را خوب ببندد یا غذائی خوشمزه بپزد یا لب به چاپلوسی بگشاید؟ دیگری مردی است که از عهده همه آن کارها به نیکوترین وجه برمی‌آید ولی قادر نیست مانند آزاد مردان جامه برتن کند تا چه رسد به اینکه با آنان همنشین و هم‌اواز شود و در ستایش آن زندگی که خاص خدایان و آدمیان نیکبخت است سخن بگوید.

تئودوروس: سقراط، اگر بتوانی دیگران را نیز چون من به درستی سخنان خود معتقد سازی آشتی و صفا در جهان برقرار می‌شود و بدی از میان مردم رخت برمی‌بندد.

سقراط: تئودوروس، بدی هرگز از میان نخواهد رفت، زیرا همیشه باید خلاف نیکی در جهان باشد، و چون در عالم خدایان جایی برای خود نخواهد یافت پیوسته در عالم ما و در میان موجودات فناپذیر مسکن خواهد داشت زیرا ضرورت چنین اقتضا می‌کند. از این رو باید بکوشیم تا هر چه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این

است که تا آنجا که برای آدمی میسر است همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم. ولی، دوست‌گرامی، روشن ساختن اینکه آدمی نباید بدان علت که بیشتر مردمان می‌پندارند به دنبال نیکی برود و از بدی بگریزد، آسان نیست. بیشتر مردمان بر آنند که آدمی باید نیکی پیشه کند تا در نظر دیگران نیک بنماید نه بد. ولی به عقیده من این سخن به یارو سرائی پیرزنان می‌ماند و اینک گوش فرادارتا راستی را در این باره بگویم: خداهییچ گاه و درهیچ حال ظالم نیست بلکه به خدا علی طرفدار عدل است و شبیه‌ترین آدمیان به او کسی است که چون خود او پیرو عدل باشد و مردی و نامردی هرکس بسته بدین مطلب است زیرا وقوف به این نکته عین دانائی و قابلیت راستین است و بی خبری از آن بالاترین حد نادانی و بدی. جز این هرچه به نام دانش خوانده می‌شود پست و نارس و بی‌مقدار است خواه مربوط به اداره امور کشور باشد و خواه راجع به صنایع و پیشه‌ها.

بنابر این نیک‌ترین خدمتی که به پیروان ظلم می‌توانیم کرد این است که هرگز نگوییم «شما در پرتوزیرکی توانسته‌اید سرآمد اقران خود شوید.» زیرا ایشان سرزنشی را که در این سخن نهفته است در نمی‌یابند و از شنیدن آن شادمان می‌گردند و می‌پندارند که ابله و نادان نیستند و بار زمین را بیموده سنگین نمی‌سازند بلکه مردان راستین‌اند و جامعه باید قدر ایشان را بشناسد. یگانه وظیفه مادر برابر ایشان این است که راستی را بگوئیم، یعنی بگوئیم «شما همانیکه می‌پندارید نیستید زیرا از حقیقت حال خود بی‌خبرید.» اینان، اگر نیک‌بنگری، از چیزی بی‌خبرند که هیچ آدمی نباید از آن بی‌خبر بماند، یعنی از کیفر ظلم، و می‌پندارند که کیفر ظلم حبس یا مرگ است و به آسانی می‌توان از آن گریخت و نمی‌دانند که گریز از آن کیفر برای هیچ آدمی میسر نیست.

**تئودوروس: مقصودت کدام کیفر است؟**

**سقراط:** دوست‌گرامی، در این جهان دو نمونه برپا کرده‌اند: یکی نمونه خدائی و والاترین حد نیکبختی است و دیگر نمونه فرومایگی و بدفرجامی. ولی آنان این دو نمونه را نمی‌بینند و به سبب غفلت و بی‌خبری و ستمگری، بی‌آنکه خود بدانند، روز بروز به نمونه دوم شبیه‌تر

می‌گردند و از نمونه نخستین دورتر می‌افتند و از این رو زندگی این جهان را چنان بسر می‌برند که درخور نمونه دوم است و همین خود کیفر ایشان است، و چون می‌گوئیم اگر از این راه برنگردید پس از پایان این زندگی در آن مکان پاک که از آلاشهای این جهان بری است راه نخواهید یافت بلکه آن‌گاه نیز دچار سرنوشتی خواهید شد همانند آنکه در این جهان داشته‌اید، و چون به بدی آلوده‌اید در آن جهان نیز مبتلای بدی خواهید شد، این سخن را چنان می‌شنوند که عاقلان سخن دیوانگان را.

**تئودوروس:** آری سقراط، به راستی چنین است.

**سقراط:** می‌دانم. ولی این نکته را نیز باید بگویم که هرگاه اتفاق افتد که یکی از آنان به تنهایی مخاطب سؤال قرار گیرد و ناگزیر شود درباره همان چیز که در نظرش قابل اعتنائیست حساب پس بدهد، اگر اندکی در پاسخ دادن به پرسشهای پایداری ورزد و نامردانه نگریزد، در پایان گفت و گو انقلابی شگفت‌انگیز در درونش روی می‌دهد و از آن پس سخنانی را که تا آن دم می‌گفت نمی‌پسندد و مهارتش در زبان آوری یکباره از میان می‌رود و چون کودکی زبانش به لکنت می‌افتد، ولی اکنون بگذار از سر این جمله معترضه بگذریم و بر سر موضوع بحث خود بازگردیم و گر نه بیم آن است که مطالب دیگری فرارسند و بحث اصلی مادرزیر آنها مدفون شود.

**تئودوروس:** سقراط، این جمله معترضه مرا بسیار خوش آمد و چنین می‌نماید که در این سن فهم اینگونه مطالب بسرای من آسانتر است، با اینهمه اگر میل داری به بحث اصلی بازگردیم مانعی نمی‌بینم.

**سقراط:** بدین‌جا رسیده بودیم که گفتیم کسانی که معتقدند هستی پیوسته در تغییر است و هر چیز برای هر کس همان است که هر بار بر او نمودار می‌شود، ادعا می‌کنند که عدالت نیز از این قاعده بیرون نیست و بنابراین اگر جامعه‌ای چیزی را موافق عدالت بداند، تا هنگامی که از آن عقیده برنگشته، آن چیز برای آن جامعه به راستی موافق عدالت است. ولی در باره اینکه چه چیز برای جامعه خوب است، گمان نمی‌کنم یکی از آنان جرأت را بجائی رساند که بگوید آنچه جامعه برای خود سودمند می‌داند، تا هنگامی که برای این عقیده باقی است، به راستی برای آن سودمند است،

مگر آنکه مقصودش بازی با کلمات باشد و در این صورت سخن او را جز شوخی نخواهیم شمرد. چنین نیست؟

تئودوروس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: زیرا که ما در بحث به کلمات نظر نداریم بلکه منظور ما موضوعی است که کلمه بر آن دلالت دارد.

تئودوروس: درست است.

سقراط: اما هر جامعه می‌کوشد که آنچه به حال خود سودمند می‌داند از راه وضع قانون به مرحله عمل در آورد و بدین منظور چنان قوانینی وضع می‌کند که تا حد امکان به حالش سودمند باشد. پایه عقیده تو جامعه‌ها از وضع قانون منظور دیگری دارند؟

تئودوروس: البته نه.

سقراط: هر جامعه‌ای همیشه بدان مقصود می‌رسد؟ یا یسی از ۱۷۸ جامعه‌ها هنگام قانونگذاری به راه خطا می‌روند؟

تئودوروس: البته گاهی هم به راه خطا می‌روند.

سقراط: برای اینکه آشکار گردد که احتمال اشتباه در قانونگذاری به راستی موجود است، باید پرسیم که مراد از سودمند چیست؟ سودمند همیشه برای آینده است زیرا هر قانون بدین منظور وضع می‌شود که در زمان پس از وضع آن سودمند باشد و این زمان را زمان آینده می‌نامیم. چنین نیست؟

تئودوروس: بدیهی است.

سقراط: اینک بگذار از پروتاگوراس یا یکی از پیروان او پرسیم: شما ادعا می‌کنید که آدمی مقیاس هر چیز است، مقیاس سفیدی و سنگینی و سبکی و همه چیزها بدون استثناء، و می‌گوئید که آدمی مقیاس این چیزها را در خود دارد و از این رو هر عقیده‌ای که درباره هر چیز پیدا می‌کند برای خود او حقیقت است و در نتیجه، هر چیز همانگونه است که او می‌پندارد. چنین نمی‌گوئید؟

تئودوروس: البته چنین می‌گویند.

سقراط: پروتاگوراس، هر کس مقیاس چیزی را هم که در آینده پدید خواهد آمد در خود دارد؟ و آیا هر چیز برای هر کس در آینده نیز

همانگونه خواهد بود که او می‌پندارد که در آینده چنان خواهد بود؟ مثلاً در مورد گرما چگونه است؟ اگر کسی که پزشك نیست معتقد باشد که تب خواهد کرد و تنش گرم خواهد شد و کسی دیگر که پزشك است عقیده‌ای برخلاف عقیده او داشته باشد، آیا بگوئیم که آنچه روی خواهد داد مطابق عقیده یکی از آن دو خواهد بود یا موافق عقیده هر دو؟ بدین معنی که آن کس برای پزشك تب نخواهد کرد و تنش گرم نخواهد شد ولی برای خود تب خواهد کرد و گرم خواهد شد؟

**تئودوروس:** چنین سخنی خنده‌آور است.

**سقراط:** پس در اینکه آیا انگور در سال آینده شیرین خواهد شد یا ترش، به عقیده کشاورزان باید اعتماد کرد نه به عقیده موسیقیدانان؟

**تئودوروس:** بدیهی است.

**سقراط:** و درباره اینکه آیا فلان قطعه موسیقی دلنشین خواهد بود یا نه، عقیده موسیقیدان درستتر است یا عقیده آموزگار ورزش؟ در اینکه آیا آن قطعه حتی برای آموزگار ورزش نیز خوشایند خواهد بود یا نه، موسیقیدان بهتر از آموزگار ورزش داور نمی‌تواند کرد؟

**تئودوروس:** بی‌گمان.

**سقراط:** همچنین هنگامی که غذائی پخته می‌شود، آشپز نمی‌تواند بهتر از مہمان بی‌خبر از فن آشپزی پیش‌بینی کند که غذا مطبوع خواهد بود یا نه؟ درباره اینکه در گذشته و حال چه چیز برای کدام کس مطبوع بود یا مطبوع است نمی‌خواهیم سخن را از سر بگیریم. بحث ما فقط در این است که آیا هر کس بهتر از دیگران می‌داند که در آینده کدام چیز چگونه بر او تمودار خواهد شد، و آیا در این باره نیز هر کس برای خود بهترین داور است؟ یا تو، پروتاگوراس، بهتر از همه کسانی که از فن سخنوری بی‌بهره‌اند پیش‌بینی می‌توانی کرد که در دادگاه هر يك از ما را درباره کدام مطالب می‌توان به یاری هنر سخنوری قانع ساخت؟

**تئودوروس:** سقراط، او بر آن بود که در این هنر بر همه کس برتری دارد.

**سقراط:** درست است. چه اگر نمی‌توانست مردمان را معتقد سازد که بهتر از هر پیشگوئی می‌داند که در آینده چه چیز چگونه خواهد شد

وچگونه نمودار خواهد گردید کسی آماده نمی‌شد بسرای مصاحبت او مبلغی گزاف بپردازد.

تئودوروس: درست است.

سقراط: مگر قانونگزاری و سودمندی مربوط به آینده نیستند؟ و مگر همه کس تصدیق نمی‌کنند که جامعه‌ها هنگام وضع قانون درباره آنچه به حالشان سودمند است بسا دچار اشتباه می‌گردند؟

تئودوروس: تردید نیست.

سقراط: پس بگذار باکمال فروتنی به استاد تو بگوئیم «تو خود نیز ناگزیر باید تصدیق کنی که در هر مورد يك تن داناتر از دیگران است و مقیاس فقط آن يك تن است و حال آنکه من که در همه چیز نادانم هرگز ممکن نیست مقیاس باشم گرچه سخنی که ساعتی پیش از زبان تومی گفتم مرا مجبور می‌ساخت که مقیاس باشم خواه خود بخواهم و خواه نه!».

تئودوروس: با این استدلال نادرستی ادعای او را به نیکوترین وجه مبرهن ساختی. ولی آن ایراد دیگر نیز بجا بود که گفتی پروتاگوراس با ادعای خویش عقیده مخالفان خود را هم تصدیق می‌کند.

سقراط: تئودوروس، برآن ادعا ایرادهای دیگری هم وارد است. ولی اثبات اینکه پندار حاصل از ادراک حسی، که هرکسی برحسب وضع و حال خود در هنگام ادراک بدست می‌آورد، مطابق حقیقت نیست، آسان نمی‌باشد. شاید آنچه تاکنون در این باره گفته‌ایم بی‌معنی بوده است و شاید به راستی همه ادراکهای حسی موافق حقیقت‌اند و رای کسانی که می‌گویند ادراک حسی به‌خطا نمی‌رود و عین شناسائی است، درست است، و شاید ته‌ته‌توس نیز حق دارد که شناسائی را با ادراک حسی یکی بداند. پس لازم است این مطلب را با دقتی بیشتر بررسی کنیم و این هستی معلق و متغیر را نيك بنگریم و تلنگری به آن بزنیم تا ببینیم صدای سالم می‌دهد یا ترك‌زار و شکسته است. اختلاف نظر در این مسأله تازگی ندارد و شمار کسانی که در این باره آرای متضاد اظهار می‌کنند کم نیست.

تئودوروس: درست است. این نظریه خصوصاً در ایونا با سرعنی

وصف ناپذیر و رواج می‌یابد زیرا دوستان هراکله‌ایتوس با سرسختی عجیبی از آن دفاع می‌کنند.

سقراط: به همین جهت، تئودوروس گرامی، باید بار دیگر از آغاز ببینیم پیروان این نظریه چه می گویند.

تئودوروس: حق باتست. ولی کسی که بخواهد با پیروان هراکلهایتوس، یا به قول تو پیروان هومر که جمعی از مردمان افسوس از آن جمله اند، گفت و گوئی جدی آغاز کند مانند آن است که بخواهد با چندتن مارگزیده که پیوسته بخود می پیچند و دمی آرام نمی گیرند بحثی فلسفی به میان آورد. آنان، چنانکه از نوشته هایشان پیداست، خود نیز همواره در سیلان و جنبشند و هرگز نمی توانند بر سر جمله یا سؤالی بایستند و با فراغت و آرامی پرسشی کنند و پاسخی بدهند. اگر از یکی از آنان سؤالی کنی زود از ترکش خود جمله هائی کوتاه و مرموز بیرون می کشد و به سوی تو پرتاب می کند و اگر درباره آنها توضیحی بخواهی با جمله هائی تازه بر تو می تازد چنانکه هرگز نمی توانی بحثی را که آغاز کرده ای پایان برسانی. رفتارشان با یکدیگر نیز چنین است و همواره مراقبند تا مبادا در گفتار یا درو نشان چیزی ساکن و استوار بماند و در همه جا با هرچه ثابت و پا برجاست درجنگند.

۱۸۵

سقراط: تئودوروس، شاید تو آن مردان را همیشه در حال جنگ دیده و هنگام آشتی و صفا سرو کاری با آنان نداشته ای چون میان تو و آنان دوستی نبوده است. گمان می کنم به هنگام فراغت عقاید خود را به شاگردان خویش تشریح کرده باشند.

تئودوروس: کدام شاگردان؟ در میان آن جماعت هیچ کس شاگرد دیگری نمی شود بلکه همه خود بخود بیار می آیند و هیچ يك کوچکترین مقامی برای دیگران قائل نیست. چنانکه گفتم آنان هیچ گاه، نه به آزادی و نه به اکراه، پاسخی به پرسشهای تو نخواهند داد و از این رو چاره نداریم جز اینکه عقیده ایشان را چون مسأله ای که برای خودمان روی نموده است به یاری یکدیگر بررسی کنیم.

سقراط: خوب گفتی. از پیشینیان که عقاید خود را در پرده شعر پنهان ساخته اند شنیده ایم که اصل و مبدأ هستی دو رودند به نام اکتانوس و تتوس. از این رو همه چیز در سیلان و جنبش است و هیچ چیز را سکون و ثبات نیست. معاصران ما که بسی داناتر از پیشینیانند همین



نکته را روشنتر بیان می‌کنند تا گفشدوزان نیز معنی سخن ایشان را دریابند و در این خیال باطل نمائند که پاره‌ای چیزها ثابت و استوارند و پاره‌ای جنبان، بلکه از آنان بشنوند و بیاموزند که همه چیز در سیلان و جنبش است، و قدر معرفت آنان را بشناسند. ولی، تئودوروس، نزدیک بود فراموش کنم که گروهی دیگر خلاف آن عقیده را اظهار کرده و گفته‌اند درست‌ترین نامی که به کل هستی می‌توان داده بی‌جنبش است. از آن جمله‌اند ملیسوس و پارمنیدس که ادعا می‌کنند کل هستی یکی است و خود در خود استوار، و بیرون از آن مکانی نیست که بتواند در آن بجنبد. اکنون، دوست گرامی، با این دو عقیده متضاد چه کنیم؟ بی‌آنکه خود بدانیم، در میان آن دو مانده‌ایم و اگر نتوانیم خود را از این تنگنا برهانیم دچار کیفر خواهیم شد چون کسی که در میدان بازی میان دو گروه افتاده باشد و هر گروه بخواهد او را به سوی خود بکشانند. گمان می‌کنم بهتر آن است که نخست عقیده گروه نخستین را که دوستداران سیلان و جنبش‌اند ۱۸۱ بررسی کنیم و اگر معلوم شود که سخنها پایه‌ای استوار دارد بگذاریم ما را به سوی خود بکشانند و از دست گروه دیگر بگریزیم. ولی اگر پدیدار شود که گروه دوم، یعنی آنان که کل هستی را ساکن و پا برجا می‌دانند، راست می‌گویند، از دست گروه نخستین که هر ساکنی را می‌جنباند خواهیم گریخت و به گروه دوم خواهیم پیوست. اما اگر در پایان بررسی آشکار شود که سخنان هیچ‌یک را پایه‌ای استوار نیست، در آن صورت خنده‌آور خواهد بود که مردمانی چون من و تو خیال کنیم که می‌توانیم راهی به حقیقت بیابیم، و بر پیشینیان خود که مردانی دانا و دیرینه سالند خرده‌ای بگیریم. اکنون، تئودوروس، نیک بیندیش و بگو آیا جا دارد در چنین راهی پرخطر گام بگذاریم؟

تئودوروس: سقراط، البته باید دلیری کنیم و روشن سازیم که آن دو گروه تاچه حد در گفته‌های خود معقاند.

سقراط: اکنون که چنین می‌خواهی، بررسی را آغاز می‌کنیم. ولی معتقدم نخست باید معلوم سازیم که جنبش چیست، و کسانی که می‌گویند همه چیز در جنبش است، مرادشان یک نوع جنبش است، یا چنانکه من از سخن آنان می‌فهمم، دو نوع؟ ولی فهم من تنها کافی نیست

بلکه تو نیز باید در این بررسی بامن همراهی کنی تا هر بلایی که خواهد رسید به سر هر دوی ما بیاید. جنبش به عقیده تو این است که چیزی از جایی به جایی رود؟ یا اگر چیزی در يك جا بگردد خود بگردد آن را نیز جنبش می‌نامی؟

تئودوروس: آری، هر دو را جنبش می‌نامم.

سقراط: این يك نوع جنبش است. ولی اگر چیزی در جای خود بماند و در آنجا کهنه و پیر شود یا از نرمی به سختی بگراید و یا رنگش که سیاه بود سفید شود و یا تغییری دیگر در آن روی دهد، این نیز نوعی جنبش است؟

تئودوروس: آری.

سقراط: پس جنبش بر دو نوع است: از جایی به جایی رفتن و دگرگون شدن.

تئودوروس: درست است.

سقراط: پس از این مقدمه بگذار از کسانی که همه چیز را جنبنده می‌دانند بپرسم: به عقیده شما همه چیزها دارای هر دو جنبشند، یعنی هم از جایی به جایی می‌روند و هم دگرگون می‌شوند، پارساهای چیزها دو نوع جنبش دارند و پاره‌ای يك نوع؟

تئودوروس: به خدا سوگند من خود نمی‌دانم چه بگویم. ولی گمان می‌برم پاسخ خواهند داد که همه چیز هر دو نوع جنبش را دارد.

سقراط: اگر جز این بگویند ناگزیرند بپذیرند که پاره‌ای چیزها هم جنبانند و هم ساکن، و در آن صورت نه می‌توان گفت که همه چیزها جنبانند و نه می‌توان ادعا کرد که همه چیز ساکن است.

تئودوروس: درست است.

سقراط: ولی اگر همه چیز در حال جنبش باشد و سکون در هیچ جا نباشد، باید پذیرفت که همه چیزها همیشه هر دو نوع جنبش را دارند.

تئودوروس: درست است.

سقراط: اکنون بدین نکته گوش فرا دار: پیشتر گفتیم که آنان پیدائی گرمی و سرخی و مانند آنها را تقریباً چنین توجیه می‌کنند که می‌گویند هر يك از آن چیزها نتیجه جنبشی است که در هنگام ادراك

حسی میان اثربخش و اثرپذیر روی می‌دهد و به علت این جنبش، اثرپذیر ادراک‌کننده می‌شود، ولی خود ادراک نمی‌شود. اثربخش نیز چیزی می‌شود «اینگونه»، ولی خودکیفیت نمی‌شود. شاید کلمه کیفیت به نظر تواند کی عجیب می‌آید و معنایی را که می‌خواهد بیان کند درست در نمی‌یابی. پس بگذار توضیح بدهم. اثربخش گرمی یا سرخی نمی‌شود، بلکه چیزی گرم یا چیزی سرخ می‌شود و همچنین است درد دیگر موارد. گمان می‌کنم هنوز به یاد داری که پیشتر گفتیم هیچ چیز چیزی معین و خاص نیست. پس اثربخش و اثرپذیر چیزهایی معین نیستند بلکه برالر برخورد ادراک با چیز قابل ادراک پدید می‌آیند و در نتیجه، یکی ادراک‌کننده می‌شود و دیگری «اینگونه».

**تئودوروس:** البته این مطلب را بیاد دارم.

**سقراط:** اکنون سخنان دیگر را کنار می‌گذاریم و فقط به نکته‌ای که این بحث را برای آن آغاز کرده‌ایم می‌پردازیم و می‌پرسیم: «می‌گوئید همه چیز در حال سیلان و جنبش است؟»

**تئودوروس:** آری چنین می‌گویند.

**سقراط:** و همه چیزها هر دو نوع جنبش را دارند، یعنی هم‌جای خود را تغییر می‌دهند و هم دگرگون می‌شوند؟

**تئودوروس:** آری چنین می‌گویند، چون معتقدند که هر چیز در حال جنبش کامل است.

**سقراط:** اگر چیزی فقط جای خود را تغییر می‌داد و خود دگرگون نمی‌شد، می‌توانستیم بگوئیم که آنچه جای خود را تغییر می‌دهد چیست. چنین نیست؟

**تئودوروس:** درست است.

**سقراط:** ولی چون چیزها از حیث چگونگی هم ثبات و قرار دارند و مثلاً چیز سرخ در حال سیلان و جنبش سرخ نمی‌ماند بلکه رنگش دگرگون می‌شود و به عبارت دیگر، سرخی آن هم دچار سیلان و جنبش است و مردم به رنگی دیگر تبدیل می‌شود تا مبادا پرده از روی ثباتش بیفتد، آیا می‌توان به هیچ رنگی نامی داد؟

**تئودوروس:** چگونه می‌توانیم به چیزی که همواره دستخوش

دگرگونی است و تا می‌خواهیم بگیریم از دست مایه گریزد، نامی بدهیم؟  
سقراط: درباره ادراک حسی، مانند دیدن و شنیدن، چه بگوئیم؟  
می‌توانیم آنها را دیدن و شنیدن بنامیم و ادعا کنیم که پیوسته همان  
می‌مانند؟

تئودوروس: نه، چون آنها نیز همیشه در میلان و جنبشند.  
سقراط: پس نه حق داریم سخن از دیدن بگوئیم و نه از ندیدن.  
ادراکهای دیگر نیز چنین‌اند چون همه همواره در حال جنبشند.  
تئودوروس: درست است.

سقراط: ولی ساعتی پیش من و ته‌تئوس گفتیم که ادراک حسی  
شناسائی است.

تئودوروس: آری چنین گفتید.

سقراط: یعنی چون سؤال شد که شناسائی چیست، در پاسخ  
چیزی را نام بردیم که نه شناسائی است و نه عدم شناسائی.  
تئودوروس: آری چنان کردید.

سقراط: و درستی آن پاسخ را به نیکوترین وجه مبرهن ساختیم  
زیرا باز نمودیم که همه چیز در میلان و جنبش است و بدین‌سان کاری  
کردیم که آن پاسخ درست بنظر آید و اینک روشن شده است که اگر همه  
چیز به راستی در حال میلان و جنبش باشد هر پاسخی که به هر سؤالی  
بدهیم درست است خواه آن پاسخ «چنین است» باشد یا «چنین نیست».  
ولی بهتر آن است که نگوئیم درست است بلکه بگوئیم درست می‌شود و گرنه  
از سخن ما چنین استنباط خواهد شد که درستی پاسخ، ثابت و پابرجاست.  
تئودوروس: حق بات است.

سقراط: ولی نمی‌بایست بگویم «چنین است» و «چنین نیست» و  
اصلاً خطا بود که کلمه چنین را بکار بردم زیرا «چنین» حاکی از جنبش  
دائم نیست. اگر راست خواهی، کسانی که معتقدند همه چیز در میلان و  
جنبش است باید برای خود زبانی تازه بسازند زیرا زبانی که به ادای  
سخنان ایشان توانا باشد وجود ندارد و بهتر آن است برای اینگونه  
موارد «به هیچ وجه» را بگزینند که مفهومی مبهم و نامعین دارد و برای  
منظور ایشان بهتر از هر سخن دیگر بکار می‌آید.

تئودوروس: آری به‌عقیده من نیز مزاوار ایشان همین است.  
 سقراط: پس اینک، تئودوروس گرامی، از یکسو پاسخ دوست ترا دادیم و از این پس آماده‌نیستیم بپذیریم که کسی که دانا و خردمند نیست مقیاس همه چیز است. از سوی دیگر اگر تصدیق‌کنیم که همه چیز در میلان و جنبش است نمی‌توانیم بپذیریم که شناسائی ادراک حسی است. پس ته‌ئه‌تتوس باید به‌پرسش من پاسخ دیگری بدهد.  
 تئودوروس: سقراط، خوب‌گفتی. اکنون که این بحث به‌آخر رسید پیمان من نیز پایان یافته است زیرا عهد کرده بودم که فقط تا پایان بحث درباره ادعای پروتاگوراس، پاسخ پرسشهای ترا بدهم.  
 ته‌ئه‌تتوس: تئودوروس، بدین‌زودی از بحث‌کناره مگیر تا سقراط عقیده‌کسانی را هم که کل هستی را ساکن می‌دانند بررسی‌کند.  
 تئودوروس: ته‌ئه‌تتوس، با این جوانی می‌خواهی به‌پیرمردان پیمان شکنی بیاموزی؟ خیر، اکنون نوبت تست که خود را برای پاسخ دادن به پرسشهای سقراط آماده‌کنی.  
 ته‌ئه‌تتوس: اگر سقراط چنین بخواهد، آماده‌ام. ولی مشتاقم مطالبی هم درباره عقیده طرفداران سکون بشنوم.  
 تئودوروس: سقراط را به بحث خواندن مانند آن است که سوار را به‌دستی هموار جلب‌کنند. تو بپرس و یقین بدان که او با اشتیاق تمام پاسخ خواهد داد.  
 سقراط: تئودوروس، گمان نمی‌برم که بتوانم تقاضای ته‌ئه‌تتوس را برآورم.

ته‌ئه‌تتوس: چرا؟

سقراط: می‌ترسم به‌ملیسوس و دیگران، که می‌گویند کل هستی واحدی بی‌جنبش است، بی‌حرمتی روا دارم و بیش‌از همه از پارمنیدس<sup>۸</sup> بیم دارم، زیرا پارمنیدس به‌قول هومر «هم شایان حرمت است و هم وحشت‌انگیز». در آغاز جوانی چندی با پارمنیدس که در آن هنگام پیری سالخورده بود همنشین بوده و او را دارای اندیشه‌ای ژرف و والا یافته‌ام. از این‌رو بیم آن دارم که نه‌سخنانش را بفهمیم و نه به‌معنایی که در آنها پنهان است راه ببریم و خصوصاً می‌ترسم که اینهمه مسائل گوناگون آن

مطلب اساسی را که موضوع بحث ماست از نظر ما بپوشانند. مطلبی که می‌خواستیم بررسی کنیم این است که «شناسائی چیست؟». ولی در الثانی بحث چنان مسائلی روی نموده‌ام که اگر در بررسی آنها اختصار روا داریم مزاور سرزنش خواهیم بود و اگر به تفصیل گزائیم برای مسأله شناسائی وقت کافی نخواهد ماند. از این روکاری که اکنون باید کرد این است که با توسل به هنرمائشی خود به ته‌ته‌توس یاری کنیم تا کودکی را که بدان آبستن است بزاید و اندیشه‌ای را که درباره شناسائی دارد پیرون بیاورد.

تئودوروس: اگر چنین می‌پسندی بحث را با ته‌ته‌توس از سر بگیر.

سقراط: ته‌ته‌توس، گفتی که شناسائی ادراک حسی است. چنین نگفتی؟

ته‌ته‌توس: چنین گفتیم.

سقراط: اگر پرسند که آدمی مفید و سیاه را با چه می‌بیند و آواز زیر و بم را با چه می‌شنود، خواهی گفت با چشم می‌بیند و با گوش می‌شنود؟

ته‌ته‌توس: بدیهی است.

سقراط: آزادی در انتخاب کلمه‌ها نشانه فرومایگی نیست بلکه، به عکس، موشکافی در معنی هر کلمه دلیل اسارت روح است. با اینهمه درباره‌ای موارد ضرورت ایجاب می‌کند که در کلمه‌هائی که بکار می‌بریم دقت کامل کنیم. درباره پاسخی که هم‌اکنون دادی ناگزیرم بدین روش توسل جویم تا روشن شود که کدام جزء آن درست نبود. اینك نيك بنگر که آیا درست‌تر نیست اگر به جای «با چشم می‌بینیم و با گوش می‌شنویم» بگوئیم «به وسیله چشم می‌بینیم و به وسیله گوش می‌شنویم؟»

ته‌ته‌توس: بی‌گمان «به وسیله آنها» درست‌تر از «با آنها» است.

سقراط: آری، پسر من، خیلی بد بود اگر در وجود ما مانند اسبی چوبین آلات حواس گوناگون در کنار یکدیگر جای داشتند و در مرکزی معین (خواه آن را روح بخوانی و خواه به نامی دیگر) بهم نمی‌پیوستند و

ما چیزهای محسوس را با آن مرکز معین و به وسیله آن آلات درك نمی‌کردیم.

ته‌ته‌تتوس: درست است و از این‌رو بهتر آن است که بگوئیم به وسیله چشم می‌بینیم و به وسیله گوش می‌شنویم.

سقراط: علت اینکه می‌خواهم در این نکته دقیق شوی این است که معلوم گردد آیا درما چیزی واحد وجود دارد و ما با آن چیز واحد، منتها به وسیله چشم، سیاه و سفید را می‌بینیم و به وسیله حواس دیگر محسوسات دیگر را درك می‌کنیم؟ اگر درپساره آن آلات سؤال کنند، نخواهی گفت که همه آنها اعضای تن‌اند؟ ولی شاید بهتر آن است که بگذارم تو خود پاسخ بدهی. آلاتی که به وسیله آنها گرمی و سستی و سبکی و شیرینی را درمی‌یابی اعضای تن نیستند؟

ته‌ته‌تتوس: البته اعضای تن‌اند.

سقراط: و تصدیق می‌کنی که آنچه به وسیله يك آلت حس درك می‌کنی به وسیله حس دیگر نمی‌توانی درك کرد؟ مثلاً آنچه به وسیله حس بینائی درمی‌یابی به وسیله حس شنوائی نمی‌توان دریافت و آنچه به وسیله حس شنوائی درك می‌کنی به وسیله حس دیگر دریافتنی نیست؟

ته‌ته‌تتوس: البته تصدیق می‌کنم.

سقراط: هنگامی که درباره آن دو حس می‌اندیشی، این‌اندیشه‌را نه به وسیله یکی از آن دو حس می‌توانی درك کرد و نه به وسیله حس دیگر؟

ته‌ته‌تتوس: درست است.

سقراط: و هنگامی که درباره صدا و رنگ می‌اندیشی، نخستین چیزی که به ذهنت می‌آید این است که آنها هردو هستند؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: و همچنین نمی‌اندیشی که هرکدام از آن دو با دیگری اختلاف دارد و با خود برابر است؟

ته‌ته‌تتوس: البته این را نیز می‌اندیشم.

سقراط: و باز نمی‌اندیشی که آن دو باهم دوتا هستند و هریک به تنهایی یکی است؟

ته‌ئه‌تتوس: این را نیز می‌اندیشم.

سقراط: ونمی‌اندیشی که آنها به یکدیگر شبیه‌ند یا بی‌شبه‌ت؟  
ته‌ئه‌تتوس: می‌اندیشم.

سقراط: همه این مطالب را با کدام وسیله درک می‌کنی؟ وجه اشتراکی را که میان آنهاست نه به وسیله بینائی می‌توانی دریافت و نه به وسیله شنوائی، و این خود دلیل تازه‌ای است به درستی نکته‌ای که پیشتر گفتیم. مثلاً اگر می‌خواستی معلوم کنی که آیا آن دو شورند یا نه، می‌دانستی که به کدام حس باید توسل جوئی، و این حس نه بینائی بود و نه شنوائی.

ته‌ئه‌تتوس: البته می‌دانستم که باید به حس توسل جویم که آتش زبان است.

سقراط: درست است. پس بگو ببینم آن مرکز ادراک، که جنبه کلی همه آن چیزها را بر تو می‌نماید و ترا از بودن و نبودن آنها آگاه می‌سازد، به وسیله کدام حس عمل می‌کند؟

ته‌ئه‌تتوس: گمان می‌کنم مقصودت از جنبه کلی، هستی و نیستی و همانندی و ناهمانندی و همانی و دیگری و وحدت و کثرت و فردی و زوجی و چیزهایی از این قبیل است، و می‌پرسی که روح ما به وسیله کدام عضو تن آنها را درمی‌یابد؟

سقراط: سؤالم را درست دریافته‌ای و مقصودم همان است.

ته‌ئه‌تتوس: سقراط، بدین پرسش پاسخی نمی‌توانم داد جز اینکه بگویم برای درک آن چیزها آلت و وسیله‌ای نیست بلکه به عقیده من روح ما به جنبه کلی همه چیزها خود مستقیم و بی‌واسطه برمی‌خورد.

سقراط: ته‌ئه‌تتوس، پسر زیبائی هستی برخلاف آنچه تنودوروس درباره تو گفت! زیرا کسی که سخنی بدین زیبائی بگوید هم خوب است و هم زیبا. گذشته از اینکه پاسخی درست دادی، با این سخن بار سنگینی ازدوش من برداشتی و مرا از زحمت بخشی دراز خلاص کردی زیرا معلوم شد بر تو روشن است که روح به پاره‌ای چیزها به وسیله خود و بی‌واسطه برمی‌خورد و پاره‌ای چیزها را به وسیله نیروهای مختلفی که در تن است درمی‌یابد. عقیده من نیز همین است و می‌خواستم در آن



با من شريك شوى.

ته‌ته‌تتوس: من نيز بدین عقیده‌ام.

سقراط: هستی جزء کدام يك از آن دونوع است؟ می‌دانی که

۱۸۶ همه چیزها از هستی بهره دارند و هستی کلی‌تر از هرکلی دیگر است.

ته‌ته‌تتوس: هستی از چیزهائی است که روح خود و بیه وسیله

خود درمی‌یابد.

سقراط: همانندی و ناهمانندی و همانی و دگری نیز از آن قبیلند؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: زیبائی و خوبی و بدی نیز؟

ته‌ته‌تتوس: آری، خصوصاً درمورد این چیزها، روح مستقیم و

بی‌واسطه عمل می‌کند، بدین نحو که آنها را در برابر یکدیگر قرار

می‌دهد و آنچه را که در گذشته بود و اکنون هست با آنچه درآینده خواهد

بود می‌سنجد.

سقراط: کمی درنگت کن! روح سختی چیز سخت و نرمی چیز نرم

را به وسیله حس لامسه در نمی‌یابد؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی وجود سختی و نرمی و ماهیت آنها، و ناهمانندی

آنها با یکدیگر، و وجود این ناهمانندی را، روح خود و بی‌واسطه از

راه مشاهده و سنجش درمی‌یابد و درباره آنها داوری می‌کند؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: نیروی ادراک تأثراتی که به وسیله تن به روح می‌رسند

به اقتضای طبیعت در آدمیان و دیگر جانوران از هنگام زایش بوجود

می‌آید. ولی آنان که از آن ادراکها چنین نتیجه می‌گیرند که آنچه ادراک

می‌شود هست یا سودمند است، این نیروی نتیجه‌گیری را فقط باگذشت

زمان و در پرتو کوشش فراوان و تربیت درست بدست می‌آورند.

ته‌ته‌تتوس: در این شك نیست.

سقراط: کسی که به درك وجود چیزی توانا نیست می‌تواند

ماهیت راستین آن چیز را دریابد؟

ته‌ته‌تتوس: نه.

سقراط: اگر آدمی ماهیت راستین چیزی را در نیابد، می تواند به آن شناسائی پیدا کند؟  
تهئتئوس: هرگز.

سقراط: پس شناسائی از ادراك حسی حاصل نمی شود بلکه بر اثر داوریهائی که درباره ادراکهای حسی می کنیم و نتایجی که از آن داوریهها می گیریم بدست می آید. زیرا دریافتن هستی و ماهیت راستین، چنانکه روشن شد، تنها از این راه میسر است نه از راه ادراك حسی.  
تهئتئوس: مطلب روشن است.

سقراط: با وجود اختلافی بدان بزرگی که میان آن دوهست، هر دو را یکی می دانی؟  
تهئتئوس: البته نه.

سقراط: شنیدن و دیدن و بوئیدن و احساس گرمی و سردی را به چه نام می خوانی؟

تهئتئوس: به آنها جز ادراك حسی نام دیگر نمی توان داد.

سقراط: پس همه آنها را ادراك حسی می نامی؟

تهئتئوس: بدیهی است.

سقراط: و آنها چون، چنانکه گفتیم، از دریافتن هستی ناتوانند به ماهیت راستین چیزها نمی توانند راه یابند؟  
تهئتئوس: نه.

سقراط: پس قادر به شناسائی نیستند؟

تهئتئوس: نه.

سقراط: بنابراین، تهئتئوس، هیچ گاه و در هیچ حال شناسائی و ادراك حسی نمی تواند یکی باشد؟

تهئتئوس: نه، زیرا روشن شد که شناسائی غیر از ادراك حسی است.

سقراط: ولی این بحث را برای آن آغاز نکردیم که معلوم کنیم شناسائی چه نیست. مقصود ما این بود که بدانیم شناسائی چیست. با اینهمه لااقل به اندازه ای پیشرفت کرده ایم که دیگر شناسائی را در ادراك حسی نمی جوئیم بلکه معتقد شده ایم شناسائی آن حالتی است که

روح بنخود می‌گیرد هنگامی که خود و برای خود به هستی توجه می‌یابد و بدان می‌پردازد.<sup>۹</sup>

ته‌ئه‌تتوس:سقراط، گمان می‌کنم این همان است که پندار یا عقیده نامیده می‌شود.

سقراط: حق باتست. اکنون هرچه تاکنون گفته‌ایم فراموش کن و بار دیگر نیک بیندیش و ببین، تو که تا این مرحله پیش رفته‌ای، می‌توانی با نظری دقیق‌تر در موضوع بنگری و بگوئی که شناسائی چیست؟ ته‌ئه‌تتوس: سقراط، نمی‌توانم بگویم که هرپنداری شناسائی است زیرا پندار نادرست هم وجود دارد. شاید بتوان گفت که شناسائی پندار درست است. اینک بگذار پاسخ من همین باشد و اگر در نتیجه بررسی معلوم شود که آن پاسخ درست نیست به دنبال پاسخی دیگر خواهیم گشت. سقراط: خوب گفتی ته‌ئه‌تتوس. در بحث باید بدین گونه باشجاعت پیش رفت نه بدان‌سان که در آغاز گفت و گو با ترس و تردید پاسخ می‌دادی. اگر بدین روش پیش برویم ازدو نتیجه یکی به دست خواهد آمد: یا آنچه می‌جوئیم خواهیم یافت و یا اگر نیابیم از آن پس نخواهیم پنداشت می‌دانیم چیزی را که نمی‌دانیم، و این خود توفیق بزرگی است. خوب، چه گفتی؟ گفتی پندارگاه درست است و گاه نادرست، و به گمان تو پندار درست شناسائی است؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، چنین می‌پندارم.

سقراط: میل‌داری بار دیگر به بحث خود درباره پندار برگردیم؟

ته‌ئه‌تتوس: کدام بحث؟

سقراط: نکته‌ای هست که مرا بارها چه در تنهایی و چه در برابر دیگران به دشواری افکنده، و آن این است که نمی‌توانم بگویم آن عارضه که به ما روی می‌آورد چیست و چگونه پدید می‌آید؟

ته‌ئه‌تتوس: کدام عارضه؟

سقراط: اینکه آدمی گاه پنداری نادرست پیدا می‌کند. اکنون نیز نمی‌دانم آیا باید این مطلب را رها کنیم یا از طریق دیگر، غیر از آنچه پیشتر برگزیده بودیم، درباره آن تحقیق نمائیم؟

ته‌ئه‌تتوس: اگر لازم می‌دانی البته تحقیق می‌کنیم. مگر ساعتی

پیش تو و شود و روس نگفتید که در این گونه مسائل نباید شتاب کرد.  
سقراط: خوب شد این نکته را به یادم آوردی. شاید صلاح در این  
است که بررسی را بار دیگر از سر بگیریم چه اگر مطلب کوچکی را نیک  
بررسی کنیم بهتر از آن است که به مطالب بزرگتر پردازیم ولی بررسی  
ما ناقص بماند.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

سقراط: بگذار ببینیم مسأله چیست؟ می‌گوئیم پندار ممکن است  
گاه نادرست باشد و بنابراین پندار بعضی کسان نادرست است و پندار  
بعضی دیگر درست؟

ته‌ته‌تتوس: آری چنین می‌گوئیم.

سقراط: وضع هر يك از ما آدمیان در برابر چیزهای گوناگون  
چنین است که چیزی را یا می‌دانیم و یا نمی‌دانیم. در اینجا به آموختن و  
از یاد بردن، که مرحله‌ای میان دانستن و ندانستن است، کار نداریم چون  
ربطی به بحث ما ندارد.

۱۸۸

ته‌ته‌تتوس: پس غیر از دو حال باقی نمی‌ماند: یا می‌دانیم و یا  
نمی‌دانیم.

سقراط: و بی‌گمان کسی که پنداری دارد، پندارش یا درباره  
چیزی است که می‌داند و یا چیزی که نمی‌داند؟  
ته‌ته‌تتوس: آری بی‌گمان چنین است.

سقراط: و محال است که کسی چیزی را که می‌داند در عین حال  
ندانند، یا آنچه نمی‌داند در عین حال بداند؟  
ته‌ته‌تتوس البته محال است.

سقراط: هنگامی که کسی درباره چیزی که می‌داند پنداری نادرست  
دارد، ناچار باید در این گمان باشد که آنچه می‌پندارد آن چیز نیست بلکه  
چیز دیگری است که آن را هم می‌داند. پس نتیجه چنین می‌شود که بالینکه هر دو  
چیز را می‌داند در عین حال هیچ يك از آن دو را نمی‌داند.

ته‌ته‌تتوس: سقراط، چنین امری محال است.

سقراط: یا چیزی را که نمی‌داند چیز دیگری می‌پندارد که آن را  
هم نمی‌داند. مثل اینکه کسی که نه سقراط را می‌شناسد و نه ته‌ته‌تتوس

را، چنین پندارد که سقراط ته‌ئه‌تتوس است یا ته‌ئه‌تتوس سقراط.

ته‌ئه‌تتوس: این هم محال است.

سقراط: همچنین ممکن نیست کسی بپندارد که آنچه می‌داند چیزی

است که نمی‌داند، و یا آنچه نمی‌داند چیزی است که می‌داند.

ته‌ئه‌تتوس: نه، این نیز ممکن نیست.

سقراط: پس چگونه ممکن است که کسی پندار نادرست داشته

باشد؟ پندار یا مربوط به چیزی است که می‌دانیم و یا به چیزی که نمی‌دانیم،

و در این هردو مورد محال است که پندار ما نادرست باشد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: اکنون بگذار به جای دانستن و ندانستن، درباره‌ی بودن و

نبودن بحث کنیم.

ته‌ئه‌تتوس: چگونه؟

سقراط: بگوئیم اگر کسی چیزی را بدان‌گونه که نیست می‌پندارد،

پندارش نادرست است.

ته‌ئه‌تتوس: این تعریف درست‌تر می‌نماید.

سقراط: ولی اگر از ما بپرسند: «اصلاً ممکن است چنین وضعی

برای کسی پیش آید؟ و آیا ممکن است کسی آنچه را که نیست بپندارد؟

به عبارت دیگر ممکن است کسی چیزی را که اصلاً نیست، و یا چیزی را

بدان‌گونه که نیست، بپندارد؟ چه پاسخ خواهیم داد؟ گمان می‌کنم ناگزیر

خواهیم شد بگوئیم «آری، اگر کسی اعتقادی داشته باشد ولی اعتقادش

مطابق با حقیقت نباشد!» یا معتقدی که باید پاسخی جز این بدهیم؟

ته‌ئه‌تتوس: به عقیده‌ی من نیز باید همان پاسخ را بدهیم.

سقراط: در موارد دیگر نیز ممکن است چنین وضعی پیش آید؟

ته‌ئه‌تتوس: در کدام موارد؟

سقراط: ممکن است کسی چیزی را ببیند ولی هیچ چیز نبیند؟

ته‌ئه‌تتوس: نه.

سقراط: پس کسی که چیزی را می‌بیند، چیزی واقعی می‌بیند، یعنی

چیزی را که به راستی هست. یا معتقدی که چیزی ممکن است غیر واقعی باشد؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین عقیده‌ای ندارم.

سقراط: پس وقتی که کسی چیزی را می بیند، چیزی واقعی می بیند؟  
تهئتئوس: چنین می نماید.

سقراط: و کسی که می شنود چیزی واقعی را می شنود؟  
تهئتئوس: آری.

سقراط: و کسی که لمس می کند، چیزی را لمس می کند، یعنی چیزی واقعی را؟

تهئتئوس: بی گمان.

سقراط: ولی کسی که می پندارد، چیز معینی را نمی پندارد؟  
تهئتئوس: البته چیز معینی را می پندارد.

سقراط: یعنی چیزی را که به راستی هست؟  
تهئتئوس: آری.

سقراط: پس اگر کسی پنداری داشته باشد درباره چیزی که نیست، باید گفت که درباره هیچ چیز پنداری ندارد؟  
تهئتئوس: چنین می نماید.

سقراط: و کسی که درباره هیچ چیز پنداری ندارد، باید گفت که اصلاً پنداری ندارد؟

تهئتئوس: نتیجه استدلال همین است.

سقراط: پس محال است آدمی چیزی را که نیست بپندارد، خواه چیزی را بدان گونه که نیست و خواه چیزی را که اصلاً نیست؟  
تهئتئوس: چنین می نماید.

سقراط: پس پندار نادرست باید چیزی باشد غیر از پندار درباره چیزی که نیست؟

تهئتئوس: آری.

سقراط: پس می بینی که پندار نادرست در ما نه بدین صورت پدید می تواند آمد و نه به صورتی که پیشتر تشریح کردیم.

تهئتئوس: حق باتست.

سقراط: ولی شاید به صورت...

تهئتئوس: به کدام صورت؟

سقراط: شاید پندار نادرست پنداری بر مبنای اشتباه است، بدین—

سان‌که‌کسی چیز موجود واقعی را به‌جای چیز موجود واقعی دیگر بگیرد. در این صورت پندار او البته به‌چیزی واقعی مربوط است ولی چیزی را به‌خطا چیزی دیگر می‌پندارد و چون به‌جای آن چیز که هدف اوست به چیزی دیگر روی می‌آورد، حق داریم بگوئیم که پندارش نادرست و برخاطاست. ته‌ته‌توس: گمان می‌کنم این توجیه درست است. زیرا هنگامی که کسی چیزی را به‌جای زیبا زشت می‌شمارد، یا به‌جای زشت زیبا می‌پندارد پندارش به‌راستی نادرست است.

سقراط: ته‌ته‌توس، چنین می‌نماید که مرا به‌دیده‌ حقارت می‌نگری و از من نمی‌ترسی.

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

سقراط: گویا هیچ نمی‌ترسی که روی عبارت «به‌راستی نادرست» انگشت بگذارم و بپرسم که آیا ممکن است چیزی «به‌سرعت آهسته» باشد یا «به‌سنگینی سبك» باشد و یا یکی از دو چیز که ضد یکدیگرند همین‌خود و همانند خود نباشد بلکه طبیعت ضدخود را بپذیرد و ضدخود شود؟ ولی از این پرسش صرف‌نظر می‌کنم تا به‌دلیری تو چشم زخم نرسد. به‌هرحال چنین می‌نماید که تو هم موافقی که بگوئیم پندار نادرست پنداری است بر مبنای اشتباه و گرفتن چیزی به‌جای چیز دیگر.

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: پس برآنی که ممکن است آدمی چیزی را به‌جای چیز دیگر در نظر آورد و درباره‌ آن بیندیشد، نه به‌جای خود آن چیز؟ ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: اگر روح کسی مرتکب چنان‌خطائی شود، ناچار باید هنگام تفکر یا آن هردو چیز را در نظر داشته باشد و یا یکی از آنها را. ته‌ته‌توس: بدیهی است.

سقراط: یعنی یا باید هردو را در آن واحد در نظر داشته باشد و یا یکی را پس از دیگری.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: تفکر به‌عقیده تو نیز همان است که من می‌گویم؟

ته‌ته‌توس: به‌عقیده تو تفکر چیست؟

**سقراط:** گفت وگونی است که روح با خود می‌کند دربارهٔ چیزی که می‌خواهد به‌کنه آن پی‌برد. البته من مردی نادانم و آنچه دربارهٔ تفکر می‌توانم گفت سخن مرد نادانی است. ولی به هر حال به عقیدهٔ من روح در حال تفکر کاری نمی‌کند جز اینکه از خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد و باز خود آن پاسخ را می‌پذیرد یا رد می‌کند. پس از آنکه در این جست و جو آمده‌ای یا به سرعت پیش رفت و به نتیجه‌ای رسیدی و آن را پذیرفت و دیگر دربارهٔ آن تردیدی برایش نماند، آن نتیجه را دآوری یا پندار او می‌نامیم. از این رو می‌گوئیم پنداشتن نوعی سخن گفتن است و پندار سخنی است، ولی نه سخنی که به یاری صدا به دیگری گفته می‌شود، بلکه سخنی است که روح در حال خاموشی به خود می‌گوید. در این باره عقیدهٔ تو چیست؟

۱۹۵

**ته‌ته‌تتوس:** عقیدهٔ من نیز همان است.

**سقراط:** پس هنگامی که کسی چیزی را چیز دیگر می‌پندارد، به خود می‌گوید آن چیز چیز دیگری است؟

**ته‌ته‌تتوس:** جز این نمی‌تواند بود.

**سقراط:** هیچ اتفاق افتاده است که يك بار به خود گفته باشی زیبا زشت است و ظلم عدل؟ یا به یاد داری که کوشیده باشی خود را قانع کنی که چیزی چیز دیگر است؟ گمان نمی‌کنم در خواب نیز به مخیلات خطور کرده باشی که به خود بگویی فرد زوج است یا زوج فرد.

**ته‌ته‌تتوس:** حق بات است.

**سقراط:** گمان می‌کنی کسی که عقلش به جاست، و حتی دیوانه، صریحاً به خود می‌گوید که گاو اسب است یا دویك است؟

**ته‌ته‌تتوس:** به خدا سوگند نه.

**سقراط:** پس اگر پندار سخنی باشد که آدمی به خود می‌گوید، کسی که دربارهٔ هر دو چیز با خود سخن می‌گوید و هر دو را با روح خود در می‌یابد، هرگز یکی از آن دورا به جای دیگری نخواهد گرفت. بنابراین تو نیز باید تصدیق کنی که تصور چیزی به جای چیز دیگر امکان پذیر نیست، و اینك تکرار می‌کنم که هیچ کس نمی‌تواند پندارد که زشت زیباست.



ته‌ئه‌تتوس: آری تصدیق می‌کنم.

سقراط: پس کسی که هر دو چیز را در نظر می‌آورد ممکن نیست یکی از آن دو را به‌جای دیگری تصور کند؟  
ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: کسی هم که یکی از دو چیز را در نظر دارد و دیگری را نه، هرگز نمی‌تواند بیندارد که چیزی چیز دیگر است.

ته‌ئه‌تتوس: حق باتست، وگرنه باید چیز دوم را هم در نظر داشته باشد، و حال آنکه گفتیم آن را در نظر ندارد.

سقراط: پس نه کسی که هر دو چیز را در آن واحد در نظر دارد، در پندار خود به‌خطا می‌رود و نه آنکه یکی را در نظر دارد و دیگری را نه. پس اگر کسی بگوید که پندار نادرست مبنی بر اشتباه است سخنش را نخواهیم پذیرفت زیرا مبرهن ساختیم که پندار نادرست نه بدین صورت بوجود می‌آید و نه بصورتی که پیشتر گفته‌ایم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: ولی، ته‌ئه‌تتوس، اگر بگوئیم پندار نادرست محال است ناگزیر خواهیم شد مطالب بی‌پایه بسیاری را بپذیریم.

ته‌ئه‌تتوس: کدام مطالب؟

سقراط: پیش از آنکه آن مطالب را بر تو فاش کنم باید بکوشیم تا موضوع را از همه‌سو بررسی کنیم و تحقیق خویش را بپایان برسانیم.

چه اگر به‌سبب این درماندگی که اکنون دچار آنیم ناگزیر شویم مطالبی را بپذیریم شرمساری خواهیم برد. ولی اگر بتوانیم مشکلی را که در پیش

۱۹۱

داریم بگشائیم و این بار را به‌منزل برسانیم از ریشخند دیگران در امان خواهیم بود و آنگاه درباره‌ی مشکلاتی که دیگران دارند سخن خواهیم گفت.

ولی اگر از گشودن مشکل خود ناتوان گردیم و امید خود را از دست بدهیم سخنی را که پیشتر گفتیم خواهیم پذیرفت و تسلیم آن خواهیم شد تا

هرچه می‌خواهد با ما بکند و حتی ما را لگدکوب نماید همچنانکه ملاحان کسانی را که به‌بیماری دریا مبتلا هستند با لگد می‌کوبند. اینک گوش

فرا دار تا راه‌حلی را که به‌نظرم رسیده است بگویم.

ته‌ئه‌تتوس: بگو.

**سقراط:** پیشتر گفتیم کسی که چیزی را می‌داند محال است بپندارد که آن چیز چیز دیگری است که نمی‌داند. ولی به عقیده من این سخن درست نیست بلکه در يك صورت ممکن است که آدمی چنین بپندارد.

**ته‌ته‌توس:** مراد از این است که مثلاً من که سقراط را می‌شناسم، هنگامی که از دور کسی دیگر را می‌بینم که نمی‌شناسم، می‌پندارم آن‌کس سقراط است. مقصودت همین نیست؟

**سقراط:** نه، پیشتر این مطلب را رد کردیم زیرا نتیجه آن چنین می‌شد که هنگامی که ما چیزی را می‌دانیم در عین حال آن را نمی‌دانیم. **ته‌ته‌توس:** راست است، این را رد کردیم.

**سقراط:** بگذار مطلب را به نحو دیگر ادا کنیم. شاید این بار آنچه خواهیم گفت پذیرفتنی باشد و شاید هم باز به نتیجه درست نرسیم. ولی چون در تنگنا مانده‌ایم ناگزیریم هر سخنی را از هر جانب بیازمائیم. اینک به آنچه می‌گویم به دقت گوش فرادار: آیا ممکن است که آدمی چیزی را که نمی‌داند بیاموزد؟

**ته‌ته‌توس:** البته ممکن است.

**سقراط:** پس هر روز می‌تواند چیزی را که نمی‌داند بیاموزد؟

**ته‌ته‌توس:** البته.

**سقراط:** اکنون برای آنکه بتوانیم موضوع را نيك مجسم سازیم، چنان بدان که ما در درون خود لوحی از موم داریم که می‌توان نقشهائی بر آن بست و این لوح در پاره‌ای کسان بزرگتر است و در پاره‌ای کوچکتر، در برخی صافتر است و در برخی دیگر ناصافتر، در بعضی نرمتر است و در بعضی دیگر سخت‌تر.

**ته‌ته‌توس:** بسیار خوب.

**سقراط:** و می‌گوئیم این لوح هدیه‌ای است که «منه‌موزین»، مادر خدایان دانش و هنر، به ما بخشیده، و هر چه ما می‌بینیم و می‌شنویم و می‌اندیشیم و می‌خواهیم در حافظه خود نگاه داریم و بیاد بیاوریم بر این لوح نقش می‌بندیم. بدین معنی که همچنانکه قطعه‌ای موم در زیر مهر انگشت قرار می‌دهند تا نقش مهر بر آن بیفتد مانیز لوح مومی را که در درون خویش داریم در زیر آنچه به حس درمی‌یابیم یا می‌اندیشیم قرار

می‌دهیم و هرچه بر لوح نقش می‌بندد، تاهنگامی که نقش باقی است، بیاد می‌آوریم و می‌دانیم ولی پس از آنکه نقش پاک شد، یا اگر اصلاً نقشی بسته نشد، آنچه دیده و شنیده و اندیشیده‌ایم فراموش می‌کنیم و نمی‌دانیم. ته‌ته‌توس: خوب.

سقراط: کسی که بدین‌سان دارای شناسائی شده است و سپس چیزی را می‌بیند یا می‌شنود، آیا ممکن است پندار نادرست بدین‌صورت که خواهم گفت به او دست دهد؟

ته‌ته‌توس: به چه صورت؟

سقراط: بدین‌صورت که چیزی را که می‌داند گاه به جای چیز دیگری بگیرد که آن را هم می‌داند و گاه به جای چیزی که نمی‌داند. پیشتر گفتیم که چنین امری محال است در حالی که حق نداشته‌ایم چنان ادعائی بکنیم. ته‌ته‌توس: پس چه باید بگوئیم؟

سقراط: اکنون مطلب را بار دیگر از سر می‌گیرم و بسا بیانی

دقیق‌تر و روشن‌تر تشریح می‌کنم:

۱۹۲ کسی که چیزی را می‌داند و نقشش را در درون خود دارد ولی به وسیله حس ادراک نمی‌کند، محال است آن را با چیزی دیگر که می‌داند و نقشش را در درون خود دارد ولی با حس ادراک نمی‌کند، اشتباه نماید. همچنین کسی که چیزی را می‌داند محال است آن را با چیزی اشتباه کند که نمی‌داند و نقشش را در درون خود ندارد.

باز ممکن نیست کسی چیزی را که نمی‌داند به جای چیز دیگری بگیرد که آن را هم نمی‌داند، و یا چیزی را که نمی‌داند با چیزی اشتباه کند که می‌داند.

باز محال است کسی چیزی را که به وسیله حس ادراک می‌کند به جای چیزی بگیرد که آن را هم به وسیله حس ادراک می‌کند. یا چیزی را که به حس درک می‌کند با چیزی اشتباه کند که به حس درک نمی‌کند، یا چیزی را که به حس درک نمی‌کند به جای چیز دیگری بگیرد که آن را هم به حس درک نمی‌کند، یا چیزی را که به حس درک نمی‌کند چیزی پندارد که به حس درک می‌کند.

همچنین ممکن نیست کسی چیزی را که می‌داند و به حس نیز درک

می‌کند و نقشی از آن مطابق ادراک حسی در درون دارد با چیز دیگری اشتباه کند که آن را نیز می‌داند و به حس درک می‌کند و نقشی مطابق ادراک حسی در درون دارد، و این صورت اخیر از هر صورت دیگر غیر ممکن تر است.

باز محال است کسی چیزی را که می‌داند و به حس درک می‌کند و نقش درستی از آن در درون دارد با چیز دیگری اشتباه کند که آن را نیز می‌داند، و یا چیزی را که می‌داند و نقشش را در درون دارد و به حس هم درک می‌کند به جای چیز دیگری بگیرد که به وسیله حس درک می‌کند. ایسن نیز محال است که کسی چیزی را که نه می‌داند و نه به حس درک می‌کند به جای چیز دیگری بگیرد که آن را نیز نه می‌داند و نه به حس درک می‌کند، و یا چیزی را که نه می‌داند و نه به حس درک می‌کند با چیزی اشتباه کند که نمی‌داند، و یا چیزی را که نه می‌داند و نه به حس درک می‌کند به جای چیزی بگیرد که به حس درک نمی‌کند.

در همه آن موارد محال است که کسی پندار نادرست پیدا کند. پس فقط مواردی می‌ماند که...

ته‌ئه‌تتوس: کدام موارد؟ شاید پس از آنکه موارد دیگر را بر شمردی مطلب را تا اندازه‌ای دریابم. تا اینجا چیزی نفهمیدم.

سقراط: ممکن است کسی چیزی را که می‌داند با چیز دیگری اشتباه کند که هم می‌داند و هم در این دم به وسیله حس درک می‌کند، و یا آن را به جای چیزی بگیرد که نمی‌داند ولی به وسیله حس درک می‌کند، و یا چیزی را که هم با حس درک می‌کند و هم می‌داند به جای چیزی بگیرد که هم با حس درک می‌کند و هم می‌داند.

ته‌ئه‌تتوس: اکنون کاملاً گیج شده‌ام.

سقراط: پس بگذار مطلب را بایبانی دیگر ادا کنم. من تئودوروس و ته‌ئه‌تتوس را می‌شناسم و به یاد هم دارم که چگونه کسانی هستند، گرچه آنان را گاه می‌بینم و گاه نمی‌بینم، و گاه بادیست لمس می‌کنم و گاه نمی‌کنم، و گاه صدای آنان را می‌شنوم یا به وسیله حسی دیگر آنان را ادراک می‌کنم و گاه هیچ‌گونه ادراک حسی از آنان ندارم، ولی با این همه آنان را خوب بیاد دارم و در درون خود آنان را می‌شناسم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: نخست این نکته را بیاد بسپار که آدمی چیزی را که می‌داند گاه باحس نیز درک می‌کند و گاه نه.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: آیا ممکن نیست آدمی چیزی را هم که نمی‌داند گاه باحس درک بکند و گاه نکند.

ته‌ئه‌تتوس البته ممکن است.

سقراط: اکنون نیک دقت کن شاید بتوانی مقصودم را دریابی. سقراط تئودوروس و ته‌ئه‌تتوس را می‌شناسد ولی هیچ‌یک از آن دو را نمی‌بیند و به وسیله حسی دیگر نیز ادراک نمی‌کند. در این حال سقراط هرگز نخواهد پنداشت که ته‌ئه‌تتوس تئودوروس است. این سخن درست است یا نه؟

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: این حالت نخست بود از حالتی که پیشتر بیان کردم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: حالت دوم این است که اگر یکی از شما دوتن را بشناسم و دیگری را نشناسم، و هیچ‌یک از شما دوتن را نبینم، محال است تصور کنم که آنکه می‌شناسم آن است که نمی‌شناسم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: حالت سوم این است که اگر هیچ‌یک از شما دوتن را نشناسم و به وسیله حسی نیز درک نکنم، محال است تصور کنم که یکی از شما که نه می‌بینم و نه می‌شناسم دیگری است. اکنون همه حالت‌های را که برشمردم بدین سان بررسی کن. خواهی دید که در هیچ کدام از آنها، چه هر دوی شما را بشناسم و چه هیچ‌یک از شما دوتن را نشناسم و چه یکی را بشناسم و دیگری را نه، ممکن نیست که درباره تو و تئودوروس پنداری نادرست داشته باشم. در مورد ادراک حسی نیز اگر مطلب را به همان سان دنبال کنی به همان نتیجه خواهی رسید. اکنون مطلب را دریافتی؟

ته‌ئه‌تتوس: آری دریافتم.

**سقراط:** پس موردی که برای امکان پندار نادرست باقی می ماند این است که تو و تئودوروس را بشناسم و نقش هردوی شما چون نقش مهر در لوح مومی من بسته شده باشد. در آن صورت هرگاه شما دوتن را از دور به نحو غیرروشن ببینم می کوشم ادراک حسی حاصل از دیدن هر يك از شما را بانقشی که از او در ضمیر دارم منطبق سازم و بر روی آن نقش قرار دهم تا شناختن دوباره حاصل شود. ولی در این تطبیق به خطا می روم و چون کسی که هنگام پوشیدن کفش به اشتباه پای در کفش غلط کند، ادراک حسی حاصل از دیدن یکی را بر نقشی که از دیگری دارم می گذارم و در نتیجه اشتباه در داوری روی می دهد و پندار نادرست حاصل می گردد همچنانکه در تصویر آینه طرف راست جای چپ را می گیرد. **تهئتئوس:** تشبیهی که آوردی مطلب را به نیکوترین وجه روشن ساخت.

**سقراط:** اکنون بگذار این صورت را در نظر آوریم: من هردوی شما را می شناسم، و یکی از شما دوتن را علاوه بر شناختن می بینم ولی دیگری را نمی بینم، و در این حال شناسائی که از یکی دارم با ادراکی که از راه دیدن بدست می آورم تطبیق نمی کند. این صورت را پیشتر گفتم ولی در نیافتی. **تهئتئوس:** درست است.

**سقراط:** گفتم کسی که مردی را بشناسد و به حس نیز درك بکند، و شناسائی که به او دارد با ادراک حسی مطابقت نماید محال است بپندارد که این مرد شخص دیگری است که او را هم می شناسد و به حس نیز ادراک می کند و شناسائی که به او دارد با ادراک حسی مطابقت می نماید. بیاد داری که چنین گفتم؟ **تهئتئوس:** آری.

**سقراط:** پس موردی که باقی می ماند همان است که دمی پیش تشریح کردم. گفتم پندار نادرست در صورتی روی می نماید که کسی هر دوتن را بشناسد و هر دو را ببیند یا به حس دیگر ادراک کند، ولی ادراکی را که از هر يك بدست می آورد نتواند با نقشی که از او دارد منطبق سازد و چون تیراندازی تازه کار در نشانه زدن خطا کند، و

درست بدین جهت است که پنداری که دراو پدید می‌آید نادرست خوانده می‌شود.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: همچنین است هنگامی که ادراك حسی مربوط به یکی از دو نقش باشد ولی روح آن ادراك را با نقشی که بدان مربوط نیست منطبق سازد. در این صورت نیز روح دچار اشتباه می‌شود.

پس اگر در استدلال خویش به راه خطا نرفته باشیم، خلاصه مطلب این است که ما در مورد چیزی که نمی‌شناسیم و به حس نیز درك نکرده‌ایم دچار پندار نادرست نمی‌شویم. پندار ما همیشه گرد چیزهایی می‌گردد که می‌دانیم و به حس ادراك می‌کنیم، و فقط در مورد این گونه چیزهاست که گاه پندار درست بدست می‌آوریم و گاه پندار نادرست. اگر ادراك حسی را به موی نقشی ببریم که بدان مربوط است و با آن منطبق سازیم پندار ما درست می‌شود و اگر در این انطباق به خطا برویم، نادرست. ته‌ته‌توس: بسیار خوب گفتی.

سقراط: اگر باقی مطلب را بگویم بیش از اینم خواهی ستود. تصدیق می‌کنی که پندار درست زیباست و پندار نادرست زشت؟  
ته‌ته‌توس: چگونه تصدیق نکنم؟

سقراط: می‌گویند علت پیدائی پندار درست و نادرست این است که شرح می‌دهیم: کسانی که لوح مومی روحشان، که به سبب شباهت موم با مفاستخوان هومران را مغز روح نام نهاده‌است، صاف و پاک است و عمق کافی دارد و نرمی آن نیز به اندازه است، نقشهائی که از ادراکهای حسی در آن بسته می‌شود صاف و ژرف و با دوام است و از این رو آن گونه کسان همه چیز را به آسانی می‌آموزند و حافظه‌ای نیرومند دارند و آنچه می‌آموزند از یاد نمی‌برند و گذشته از آن در انطباق ادراکهای حسی با نقشه‌های مربوط به آنها خطا نمی‌کنند و بدین سبب همیشه پندار درست دارند زیرا نقشه‌های درون خویش را که خوانا و روشن‌اند و بایکدیگر فاصله دارند، به آسانی می‌توانند با واقعیات مربوط به آنها منطبق سازند و اینان همان کسانی‌اند که دانا و خردمند می‌نامیم.

تونین با این سخن موافقی؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: ولی حال کسانی که مغز روحشان خشن و ناهموار یا موم آن ناپاک و آلوده و یا بیش‌از اندازه نرم یا سخت است، چنین است که تشریح می‌کنم: کسی که مومش بیش از اندازه نرم است همه چیز را زود می‌آموزد و زود از یاد می‌برد. آنکه مومش بیش از اندازه سخت است برخلاف اوست. کسانی که موم لوحشان به موی و شن و خاک آمیخته، نقش‌هایشان روشن و خوانا نیست، و کسانی هم که موم لوحشان سخت است نقش‌هایشان سطحی است و ژرفای کافی ندارد. آنانکه مومی بیش از اندازه نرم دارند نقش‌هایشان را دوام نیست و زود زدوده می‌گردد. اگر کوچکی لوح نیز برای این عیبها افزوده شود نقش‌ها به روی هم می‌افتند و مبهم‌تر و ناخوانا‌تر می‌گردند. اینگونه کسان بیشتر اوقات پندار نادرست پیدا می‌کنند زیرا هنگامی که چیزی را می‌بینند یا می‌شنوند یا می‌اندیشند نمی‌توانند هر ادراک را با نقشی که به آن مربوط است منطبق سازند و چون همیشه در این کار به خطا می‌روند بسی کند ذهن‌اند و در دیدن و شنیدن و اندیشیدن اشتباه می‌کنند و از این‌رو ایشان را نادان و بی‌خرد می‌خوانیم و می‌گوئیم از راه حقیقت دور افتاده‌اند.

۱۹۵

ته‌ته‌تتوس: مطلب را بسیار خوب تشریح کردی.

سقراط: پس باید تصدیق کنیم که پندار نادرست وجود دارد؟  
ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: و پندار درست نیز؟

ته‌ته‌تتوس: آری پندار درست نیز وجود دارد.

سقراط: پس سرانجام توانستیم ثابت کنیم که آن دونوع پندار قطعاً وجود دارند؟

ته‌ته‌تتوس: آری ثابت کردیم.

سقراط: ته‌ته‌تتوس، حیف است که آدمی اینهمه بی‌هوده سخن درازی کند.

ته‌ته‌تتوس: چرا چنین می‌گوئی؟

سقراط: برای آنکه از یاوه‌گوئی و مساجت خود ملول‌شده و بیجان



آمده‌ام. جز این چه می‌توان گفت درباره‌ی مردی که به علت کند ذهنی هر مطلب را چند بار و هر بار به شکلی دیگر تکرار کند و آماده نباشد از سخنی که يك بار به ذهنش رسیده است دست بردارد.

ته‌تتوس: هنوز نمی‌دانم علت ملال تو چیست.

سقراط: نه تنها ملولم بلکه دچار ترس شده‌ام و در این اندیشه‌ام که چه پاسخ خواهم داد اگر کسی بپرسد: «سقراط، اکنون معتقدی که به چگونگی پیدایی پندار نادرست پی برده‌ای و ادعا می‌کنی که آن‌گونه پندار فقط در انطباق نادرست ادراکهای حسی با آنچه در ذهن داریم پدید می‌آید نه در انطباق ادراکهای حسی با یکدیگر، یا در انطباق چیز-هائی که در ذهن داریم؟» گمان می‌کنم اگر کسی چنان بپرسد با غرور تمام خواهم گفت «آری چنین است»، و به خود خواهم بالید چنانکه گوئی کشفی بزرگ کرده‌ایم.

ته‌تتوس: سقراط، به عقیده‌ی من نیز آنچه توانستیم روشن کنیم مطلب کوچکی نیست.

سقراط: آن‌کس باز خواهد پرسید: «سقراط، اگر نقش‌کسی را در ذهن داشته باشیم ولی او را نبینیم، هرگز او را با امبی که نه می‌بینیم و نه لمس می‌کنیم ولی نقشش را در ذهن داریم اشتباه نخواهیم کرد؟» و من پاسخ خواهم داد: نه.

ته‌تتوس: حق نیز همین است.

سقراط: ولی باز خواهد پرسید: «درباره‌ی یازده چه می‌گوئی؟ کسی که یازده را در ذهن دارد، بنابر آنچه گفتی، هرگز یازده را به جای دوازده، که آن را نیز در ذهن دارد نخواهد گرفت؟» ته‌تتوس، پاسخ این سؤال را تو بده.

ته‌تتوس: خواهم گفت که در هنگام دیدن یا لمس کردن ممکن است کسی یازده را به جای دوازده بگیرد ولی در فکر هرگز چنین اشتباهی روی نمی‌دهد.

سقراط: چرا؟ فرض کن کسی پنج و هفت را در نظر آورد ولی

۱۹۶ مرادم این نیست که پنج یا هفت تن آدمی در پیش چشم داشته باشد بلکه خود عدد پنج و عدد هفت را، که چون نقشی بر لوح مومی پذیرفتیم و گفتیم که در

مورد ارتباط این نقشبها تصور نادرست محال است. حال اگر دو کس درباره این دو عدد پندایشند و از خود پرسند که حاصل جمع آنها چند است، ممکن است یکی بدین نتیجه برسد که مجموع آنها یازده است و دیگری حاصل جمع آنها را دوازده بداند. یا معتقدی که همه مردم زود معتقد می‌گردند که مجموع آنها دوازده است؟

ته‌ته‌تتوس: نه. بسی کسان خواهند پنداشت که مجموع آنها یازده است و اگر اعداد بزرگتر را با هم جمع کنند احتمال اشتباه بیشتر است. سقراط: حق بات است. ولی معنی سخن تو این نیست که بعضی کسان نقش عدد دوازده را در لوح مومی خود به جای نقش یازده می‌گیرند؟ ته‌ته‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: این همان سخن پیشین نیست؟ کسی که دچار این اشتباه است، اگر نیک بنگریم چیزی را که می‌داند به جای چیز دیگری می‌گیرد که آن را هم می‌داند. اگر به یادت باشد گفتیم چنین امری محال است و ثابت کردیم که در این مورد پندار نادرست نمی‌تواند پدید آید و دلیل ما هم این بود که محال است کسی چیزی را هم بداند و هم نداند. ته‌ته‌تتوس: درست است.

سقراط: پس ناچاریم ثابت کنیم که پندار نادرست ناشی از آن نیست که در انطباق ادراک حسی با آنچه در ذهن داریم اشتباه روی دهد، بلکه علتی دیگر در کار است. چه اگر پندار نادرست ناشی از آن اشتباه بود، در تطبیق چیزهایی که در ذهن داریم به خطا نمی‌رفتیم. پس یا باید بگوئیم که پندار نادرست اصلاً وجود ندارد و یا تصدیق کنیم که ممکن است کسی چیزی را هم بداند و هم نداند. تو کدام يك از این دوشق را برمی‌گزینی؟ ته‌ته‌تتوس: سقراط، مرا با مشکلی بزرگ روبرو ساختی.

سقراط: گمان نمی‌کنم بتوانیم هر دوشق را بپذیریم. ولی برای اینکه از هیچ کوششی دریغ نکرده باشیم، آماده‌ای که کاری بی‌شرمانه بکنیم؟

ته‌ته‌تتوس: چه کاری؟

سقراط: بیا نخست بگوئیم که دانستن چیست؟

ته‌ته‌تتوس: چرا این کار را بی‌شرمانه می‌دانی؟

**سقراط:** مگر فراموش کرده‌ای که تمام بحث ما از کلمه نخستین برای آن بود که ببینیم شناسائی چیست، و چنان وانمود می‌کردیم که از حقیقت آن آگاه نیستیم؟  
**ته‌ته‌تتوس:** نه، فراموش نکرده‌ام.

**سقراط:** بی‌شرمی نیست که ما، که نمی‌دانیم شناسائی چیست، بخواهیم حقیقت دانستن را باز نمائیم؟ ولی، ته‌ته‌تتوس، دیری است که ما خود را بدین بی‌شرمی آلوده‌ایم و از این رو گفت و گوی مایاک و بی‌آلایش نیست زیرا تاکنون هزار بار گفته‌ایم «می‌شناسیم» و «نمی‌شناسیم» و «می‌دانیم» و «نمی‌دانیم»، چنانکه‌گوئی معنی این کلمات را می‌فهمیم و حال آنکه نمی‌دانیم شناسائی چیست. حتی هم اکنون بساز کلمه‌های «نمی‌دانیم» و «می‌فهمیم» را بکار بردیم درحالی که سزاوار نیست ما که فاقد شناسائی هستیم این کلمه‌ها را بکار ببریم.

**ته‌ته‌تتوس:** ولی سقراط، اگر این گونه کلمات را به یکسو نپی چگونه خواهی توانست بحث را دنبال کنی؟

**سقراط:** تا هنگامی که در این حالت البته نخواهم توانست. ولی اگر ۱۹۷ از جمله ارباب مغالطه بودم تردید به خود راه نمی‌دادم، گرچه اگر یکی از ایشان در اینجا حاضر بود ما را سرزنش می‌کرد که چرا این کلمات را بی‌پروا بکار می‌بریم. به هر حال چون ما مردمانی ساده و ناسادانیم، می‌خواهم دلیری کنم و بگویم که دانستن چیست، زیرا گمان می‌برم این کار درگشودن مشکلی که درپیش داریم سودمند خواهد بود.

**ته‌ته‌تتوس:** پس پروا مکن و بگو. اگر نتوانی از بکار بردن آن کلمات خودداری کنی من چشم‌پوشی خواهم کرد.

**سقراط:** تعریفی را که در زمان ما از دانستن می‌کنند، شنیده‌ای؟

**ته‌ته‌تتوس:** شاید شنیده باشم ولی در این دم بیاد ندارم.

**سقراط:** می‌گویند دانستن داشتن شناسائی است.

**ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**سقراط:** بگذار ایسن تعریف را اندکی تغییر بدهیم و بگوئیم

دانستن صاحب شناسائی بودن است.

**ته‌ته‌تتوس:** میان آن دو تعریف چه فرقی می‌بینی؟

سقراط: شاید فرقی نباشد. ولی میل دارم عقیده مرا بشنوی تا در تحقیق اینکه کدام تعریف درست تر است به من یاری کنی.

تهئتئوس: اگر بتوانم دریغ نخواهم کرد.

سقراط: به نظرم چنین می آید که داشتن و صاحب بودن یکی نیست. مثلاً اگر کسی جامه ای بخرد و صاحب آن شود ولی آن را بر تن نداشته باشد، نمی گوئیم جامه را بر تن «دارد» بلکه می گوئیم صاحب آن است. تهئتئوس: درست است.

سقراط: اکنون بیندیش و ببین آیا ممکن است آدمی به همان نحو صاحب شناسائی باشد ولی آن را نداشته باشد، درست چون کسی که پرندگانی را گرفته باشد و در مرغدانی نگاه دارد؟ البته درباره آن کس به يك معنى می توانیم بگوئیم که آن مرغان را دارد. تهئتئوس: درست است.

سقراط: ولی به يك معنى دیگر می توانیم بگوئیم که آن مرغان را ندارد بلکه آنها در اختیار او هستند چون آنها را در مرغدانی که مال اوست جای داده است و هر وقت اراده کند می تواند یکی را بگیرد و داشته باشد و به عبارت دیگر می تواند هريك از آنها را که بخواهد بگیرد یا رها کند و هر چند بار که مایل باشد می تواند این کار را تکرار کند. تهئتئوس: درست است.

سقراط: بگذار همچنانکه پیشتر برای هر روح لوحی مومی قائل شدیم اکنون برای هر روح مرغدانی فرض کنیم پر از انواع پرندگان. گروهی از پرندگان همیشه باهم اند و در دسته های بزرگ و جدا از دیگران بسر می برند. بعضی، دسته های کوچکتر تشکیل می دهند و بعضی دیگر همیشه تنها هستند و به هر سو که خواستند می پرند.

تهئتئوس: از این فرض چه نتیجه می گیری؟

سقراط: می گوئیم هنگامی که ما کودکان آن مرغان تهیست. به جای پرندگان هم شناسائیهار تصور می کنیم. هنگامی که کسی يك شناسائی بدست می آورد و در مرغدان خود جای می دهد، می گوئیم آن کس چیزی را که موضوع آن شناسائی است فرا گرفته و پاکشف کرده است، و این عمل را دانستن می نامیم.

ته‌ته‌توس: بسیار خوب.

۱۹۸ سقراط: اکنون بیندیش و ببین به‌عمل دوم او، یعنی به‌اینکه هر يك از آن شناسائیه‌ها را که می‌خواهد، می‌گیرد و نگاه می‌دارد و سپس‌رها می‌کند، چه نامی باید داد؟ آیا به‌این عمل نیز باید نام عمل نخستین را بدهیم یا نامی دیگر؟ برای‌اینکه مقصودم را بهتر دریابی مثالی می‌آورم: تصدیق می‌کنی که دانش حساب وجود دارد؟  
ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: فرض‌کن این دانش شکار شناسائیهائی است که به‌اعداد زوج و فرد مربوط‌اند.  
ته‌ته‌توس: بسیار خوب.

سقراط: آدمی به‌وسیله‌ این دانش هم شناسائیهای مربوط به اعداد و ارقام را دراختیار خویش دارد و هم می‌تواند به‌وسیله‌ این دانش آن شناسائیه‌ها را به دیگران بیاموزد.  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: وقتی که کسی که آن شناسائیه‌ها را به‌دیگری می‌دهد می‌گوئیم «یاد می‌دهد» و درباره‌ کسی که آنها را از دیگری می‌گیرد می‌گوئیم «یاد می‌گیرد». ولی درباره‌ کسی که آنها را دارد، یعنی درمرفضان خود جای داده است، می‌گوئیم «می‌داند».  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: اکنون بدین نکته‌گوش بده: کسی که علم حساب را به‌حد کمال داراست، همه اعداد را می‌داند زیرا شناسائیهای مربوط به همه اعداد در روح او جای دارند.  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: آیا ممکن است آن‌کس يك بار چیزی را بشمارد: خواه خود اعداد و خواه چیزی غیر از اعداد را؟  
ته‌ته‌توس: البته ممکن است.

سقراط: شمارش جز این است که شمارنده جست و جو می‌کند تا بداند که نتیجه شمارش کدام عدد است؟

ته‌ئه‌تتوس: نه.

سقراط: پس معلوم می‌شود آن کس چیزی را که می‌داند چون کسی که آن را نداند جست و جو می‌کند! زیرا فرض ما این است که او همه اعداد را می‌داند. ته‌ئه‌تتوس، گمان می‌کنم اینگونه مسائل را که مورد بحث و اختلاف است شنیده باشی.

ته‌ئه‌تتوس: آری شنیده‌ام.

سقراط: اکنون اگر این نکته را با مثال شکسار پرندگان و تصاحب آنها تطبیق کنیم، می‌توانیم بگوئیم که دو نوع شکار هست: نوعی، پیش از تصاحب و برای تصاحب صورت می‌گیرد و نوع دوم شکاری است که صاحب مرغ می‌کند تا مرغی را که مال او و در اختیار اوست بگیرد و بدست آورد. این سخن درباره‌ی شناسائی نیز صادق است. زیرا ممکن است کسی شناسائی خاصی را که از دیرباز از راه آموختن کسب کرده است دوباره به ذهن آورد، یعنی شناسائی مربوط به چیزی را که از دیرباز دارا بود ولی در دست و آماده نداشت، دوباره بدست آورد و نگاه دارد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: مقصودم از سؤال پیشین همین بود. نمی‌دانم سؤال را با چه عبارتی بیان کنم. هنگامی که حسابدان چیزی را می‌شمارد و حساب می‌کند، یا آموزگار زبان نوشته‌ای را می‌خواند، آیا چنان کسی که در فن خویش دانا است می‌خواهد چیزی را که می‌داند از خود بیاموزد؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین سخنی بی‌معنی است.

سقراط: پس باید گفت چیزی را که نمی‌داند می‌شمارد یا می‌خواند؟ مگر تصدیق نکردیم که استاد حساب همه اعداد را می‌داند و آموزگار زبان همه حروف الفبا را می‌شناسد؟

ته‌ئه‌تتوس: البته تصدیق کردیم.

سقراط: پس بگوئیم که ما با الفاظ و کلمات کار نداریم و هر کس کلمات «دانستن» و «آموختن» را هرگونه می‌خواهد می‌تواند بکار ببرد. ولی ما خود پس از آنکه دیدیم که صاحب شناسائی بودن غیر از شناسائی داشتن است، می‌گوئیم البته ممکن نیست کسی چیزی را که مالک است

مالك نباشد و از این رو هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد که کسی چیزی را که می‌داند نداند. با اینهمه پندار نادرست امکان‌پذیر است بدین‌سان که کسی هنگامی که دست می‌یازد تا یکی از شناسائیهای خود را بگیرد، شناسائیهایش به این سو و آن سو می‌پرند و در نتیجه آن کس دچار خطا می‌شود و به‌جای شناسائی مطلوب، شناسائی دیگر را به چنگ می‌آورد. بنابراین علت اینکه کسی دوازده را یازده می‌پندارد این است که به‌جای شناسائی دوازده شناسائی یازده را بدست‌آورده است و حال او چون حال کسی است که بخواهد از مرغان قمری بگیرد ولی به‌جای آن کبوتر به دستش آید.

ته‌ته‌توس: این توجیه پذیرفتنی است.

سقراط: ولی اگر شناسائی مطلوب خویش را بدست‌آورد از خطا مصون می‌ماند و موضوع را بدان‌سان که هست می‌پندارد. پندار درست و پندار نادرست بدین گونه پدید می‌آیند و مشکلی که اندکی پیش چهارش بودیم بدین‌سان از میان بر می‌خیزد. شو نیز در این باره با من موافقی؟

ته‌ته‌توس: آری موافقم.

سقراط: پس این مشکل را، که چگونه ممکن است آدمی چیزی را که می‌داند نداند، از میان برداشتیم و مسلم گردید که ممکن نیست کسی چیزی را که داراست دارا نباشد، خواه اشتباه بکند و خواه نه. ولی چنین می‌نماید که اکنون مشکلی بزرگتر سر برداشته است.

ته‌ته‌توس: آن کدام است؟

سقراط: آن مشکل این است که چگونه ممکن است اشتباه در انتخاب شناسائیه‌ها سبب پیدائی پندار نادرست شود؟

ته‌ته‌توس: مقصودت را درنیافتم.

سقراط: اولاً چگونه ممکن است که کسی به چیزی شناسائی داشته باشد و با اینهمه آن را نشناسد و سبب این نشناختن هم وجود شناسائی باشد نه نادانی؟ ثانیاً چگونه ممکن است که آن چیز را به‌جای چیز دیگر بگیرد و چیز دیگر را به‌جای آن؟ آیا این سخن متناقض نیست که بگوئیم روح با اینکه دارای شناسائی است هیچ چیز را نمی‌شناسد؟ اگر

این سخن را بپذیریم و بگوئیم که دانائی علت نادانی است پس مانعی نخواهد داشت که بگوئیم نادانی علت دانائی است و کوری علت بینائی. ته‌ئه‌تئوس: سقراط، شاید علت خطای ما این بود که گمان کردیم در مرغان همه مرغان شناسائی هستند. بهتر آن بود که می‌گفتیم بعضی از آنها شناسائی‌اند و بعضی نادانی، و کسی که برای گرفتن یکی از شناسائیها دست می‌یازد گاه شناسائی به چنگش می‌آید و گاه نادانی. اگر شناسائی را به چنگ آورد درباره موضوع مورد نظر خویش پندار درست می‌یابد و اگر نادانی بدستش آید پندار نادرست.

سقراط: ته‌ئه‌تئوس، کسی که باتو بحث می‌کند نمی‌تواند از ستودن تو خودداری ورزد. با اینهمه در نکته‌ای که گفتی باردیگر نیک بیندیش. ۲۰۰ فرض می‌کنیم آنچه گفتی درست است و کسی که نادانی را به چنگ می‌آورد پندار نادرست پیدا می‌کند. چنین نگفتی؟ ته‌ئه‌تئوس: مرادم همین است.

سقراط: ولی او خود معتقد نیست که پندارش نادرست است. ته‌ئه‌تئوس: نه.

سقراط: بلکه پندار خود را درست می‌شمارد و معتقد است می‌داند چیزی را که نمی‌داند؟ ته‌ئه‌تئوس: آری.

سقراط: یعنی گمان می‌برد که آنچه بدست آورده، دانائی است نه نادانی؟ ته‌ئه‌تئوس: آری.

سقراط: ته‌ئه‌تئوس، بیراهه‌ای به آن درازی پیمودیم و سرانجام به همان مشکل پیشین رسیدیم! مدعی که تا اینجا به دنبال ما آمده است خواهد خندید و خواهد گفت: اگر آن کس هم دانائی را می‌شناسد و هم نادانی را، چگونه ممکن است چیزی را که می‌شناسد به جای چیز دیگر بگیرد که آن را هم می‌شناسد؟ ولی اگر هیچ يك از آن دو را نمی‌شناسد، چگونه چیزی را که نمی‌شناسد چیز دیگری می‌پندارد که آن را هم نمی‌شناسد؟ یا مقصود شما این است که چیزی را که نمی‌شناسد به جای چیزی می‌گیرد که می‌شناسد؟ یا معتقدید دانشهای خاصی هم وجود دارند که موضوعشان



دانائیشا و نادانیه‌است، و صاحب آن دانشها آنها را در مرغدان مضحك دیگری زندانی کرده و یا بر لوح موسی دیگری نقش بسته‌است و تا هنگامی که در تصرف و اختیار او هستند، هر چند در ذهنش حاضر نباشند، می‌داند؟ اگر مرادتان همین است پس بدانید که ناگزیر خواهید شد هزار بار به گرد خود بگردید بی‌آنکه از این گردیدن سودی ببرید. ته‌ته‌تتوس، در پاسخ او چه بگوئیم؟

ته‌ته‌تتوس: سقراط، به خدا سوگند نمی‌دانم چه باید گفت. سقراط: می‌بینی که بحث خود ما سرزنشمان می‌کند و می‌گوید که پیش از آنکه بدانیم شناسائی چیست، حق نداشتیم درباره پندار نادرست گفت‌وگو کنیم زیرا تا ندانیم که شناسائی چیست از کیفیت پندار نادرست آگاه نخواهیم گردید.

ته‌ته‌تتوس: سقراط، چاره ندارم جز اینکه سخت را تصدیق کنم. سقراط: پس بگذار مطلب را بار دیگر از سر بگیریم تا ببینیم شناسائی چیست. یا می‌خواهی دست از جست‌وجو برداری؟ ته‌ته‌تتوس: البته نمی‌خواهم مگر آنکه تو مایل به ادامه بحث نباشی. سقراط: پس اینک بگو که شناسائی را چگونه تعریف کنیم تا باز دچار تناقض نشویم.

ته‌ته‌تتوس: گمان می‌کنم باید به تعریف پیشین باز گردیم زیرا راه دیگر نمی‌بینم.

سقراط: کدام تعریف؟

ته‌ته‌تتوس: شناسائی پندار درست است. زیرا پندار درست از اشتباه بری است و هرچه از آن بر می‌آید خوب و زیباست.

سقراط: ته‌ته‌تتوس، کسی که پیش می‌افتد و به آب می‌زند، می‌گوید: ۲۰۱ هم اکنون پدیدار خواهد شد که کار از چه قرار است. مانیز اگر گام به پیش بگذاریم و دست از جست‌وجو بر نداریم شاید پایمان به آنچه می‌جوئیم بر بخورد. ولی اگر از جا نجنبیم قطعاً چیزی نخواهیم یافت. ته‌ته‌تتوس: حق باتست. پس بگذار پیش برویم و دست از بررسی بر نداریم.

سقراط: ولی این بررسی بطول نخواهد انجامید زیرا هنری بزرگ

راه را بر تو خواهد بست و ثابت خواهد کرد که شناسائی آن نیست که تو می‌گوئی.

ته‌ئه‌تئوس: کدام هنر

سقراط: هنر سخنوران و وکلای دعاوی! زیرا اینان حقیقت را به مردمان نمی‌آموزند بلکه کاری می‌کنند که مردمان پنداری بدان گونه که ایشان می‌خواهند بدست آورند. یا گمان می‌کنی سخنوران و وکلای دعاوی چنان آموزگاران قابل‌ی هستند که اگر مال کسی ربوده یا ظلمی دیگر به او شده باشد بی‌آنکه گواهی در میان باشد، می‌توانند معجزه‌کنند و در اندک زمانی جزئیات واقعه را بر شنوندگان روشن و مبرهن سازند؟ ته‌ئه‌تئوس: نه، چنان گمانی ندارم و می‌دانم که آنان فقط اعتقادی در شنوندگان پدید می‌آورند.

سقراط: پدید آوردن اعتقاد این نیست که کسی کاری کند که شنوندگان موضوع را به صورتی خاص بپندارند؟ ته‌ئه‌تئوس: جز این نیست.

سقراط: پس اگر کسی در قضات دادگاه در مورد واقعه‌ای چنان اعتقادی پدید آورد که تنها شخصی که آن واقعه را به چشم دیده است آن گونه اعتقاد می‌تواند داشت، و قضات هم بر اساس این اعتقاد که از راه شنیدن در آنان پدید آمده است داوری کنند، باید گفت که آن قضات بر اساس پنداری درست، بی‌آنکه شناسائی یافته باشند، داوری کرده‌اند. ته‌ئه‌تئوس: آری.

سقراط: ولی دوست‌گرامی، اگر پندار درست شناسائی باشد، ممکن نیست که بهترین داوران در مورد واقعه‌ای پندار درست پیدا کنند بی‌آنکه شناسائی بدست آورد. پس معلوم می‌شود شناسائی غیر از پندار درست است.

ته‌ئه‌تئوس: اکنون به یادم آمد که در این باره از کسی نکته‌ای شنیده‌ام. آن‌کس می‌گفت، شناسائی پندار درستی است که بتوان توضیحی درباره‌ آن داد و آنچه با تعریف و توضیح همراه نباشد شناسائی نیست. هم او می‌گفت فقط چیزی را می‌توانیم شناخت که بتوانیم درباره‌اش توضیحی بدهیم و آنچه توضیح‌پذیر نباشد شناختنی نیست.

سقراط: نکته خوبی است. ولی آن‌کس چگونه می‌توانست چیزهای شناختنی را از نشناختنی تمیز دهد؟ این مطلب را هم توضیح بده تا معلوم شود که نکته‌ای هم که من در این باره شنیده‌ام همان است یا غیر از آن. ته‌ته‌توس: گمان نمی‌کنم بتوانم از عهده این توضیح برآیم. ولی اگر دیگری توضیح دهد می‌توانم بگویم که آنچه شنیده‌ام همان است یا نه. سقراط: اکنون که تو خواب خود را گفتی گوش فرادار تا من نیز خوابی را که دیده‌ام بگویم. چنین یاد دارم که شنیده‌ام عناصر اولیه، که همه چیز و حتی من و تو، از ترکیب آنها پدید آمده‌ایم تعریف پذیر نیستند. فقط نام آنها را می‌توانیم ببریم بی‌آنکه بتوانیم درباره آنها سخنی بگوئیم. حتی نه می‌توانیم بگوئیم هستند و نه می‌توانیم بگوئیم نیستند. زیرا همینکه از بودن و نبودن آنها سخن بگوئیم، بودن و نبودن را بر آنها افزوده‌ایم و حال آنکه، اگر بخواهیم خود آنها را وصف کنیم نباید به آنها چیزی دیگر بیفزائیم. از این رو کلماتی مانند این و همان و هر و تنها را هم نمی‌توان به نام آنها افزود زیرا این مفهومیها در همه جا راه می‌یابند و به همه چیز اضافه می‌شوند و در عین حال همواره با آنچه به آن افزوده شده‌اند فرق دارند. عناصر اولیه اگر تعریف پذیر بودند و برای هر يك وصفی خاص وجود داشت، لازم می‌آمد که بتوانیم توصیفشان کنیم بی‌آنکه چیزی بر آنها بیفزائیم. پس رامستی این است که هیچ يك از آنها را نمی‌توان با هیچ بیان وصف کرد و از آنها جز نامی نمی‌توان به زبان آورد. ولی آنچه از ترکیب آنها پدید می‌آید نامش نیز چون خودش مرکب است و این نام مرکب تعریف آن است زیرا تعریف چیزی نیست جز ترکیب چند نام. پس عناصر اولیه نه قابل تعریف و توضیحند و نه شناختنی، ولی قابل ادراکند. چیزهای مرکب، برخلاف آنها، هم توضیح پذیرند و هم شناختنی و می‌توان درباره آنها پنداری درست بدست آورد. حال اگر کسی درباره چیزی پندار درست داشته باشد ولی نتواند آن را تعریف کند باید گفت که روح او به حقیقت برخوردارده ولی شناسائی بدست نیاورده است. زیرا کسی که نتواند درباره چیزی توضیح بدهد و به سؤالی که می‌کند پاسخ بگوید، به آن چیز شناسائی ندارد. ولی اگر علاوه بر پندار درست توانائی توضیح هم

داشته باشد شناسائی را به حد کمال داراست.

ته‌ئه‌تتوس: تو نیز این خواب را بدین صورت دیده‌ای؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، درست به همین صورت.

سقراط: این سخن را می‌پسندی و تصدیق می‌کنی که شناسائی

پندار درستی است که بتوان درباره آن توضیح کافی داد؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس معلوم می‌شود من و تو امروز در طی چند ساعت

حقیقتی را به چنگ آوردیم که بسی جویندگان در طلبش پیر شدند و پدهان راه نیافتند.

ته‌ئه‌تتوس: سقراط، گمان می‌کنم آنچه در این باره گفته‌ایم درست

است.

سقراط: چنین می‌نماید که حق باتست زیرا شناسائی چه می‌تواند

بود جز پندار درست که با توضیح و تعریف همراه باشد. فقط نکته‌ای

هست که مرا خوش نمی‌آید.

ته‌ئه‌تتوس: کدام نکته؟

سقراط: چنین می‌نماید که اساس مطلب همین نکته است و آن اینکه

چگونه ممکن است عناصر اصلی شناختنی باشند و هرچه از ترکیب آنها

پدید آمده است شناختنی باشد؟

ته‌ئه‌تتوس: در این باره چه تردید داری؟

سقراط: باید مطلب را بررسی کنیم. مگر مثالهایی که گویندگان

این مطلب بدانها نظر داشته‌اند درگرو ما نیستند؟

ته‌ئه‌تتوس: کدام مثالها؟

سقراط: مرادم عناصری است که خط و نوشته از ترکیب آنها به

دست می‌آید. یا گمان می‌کنی گویندگان آن مطلب به مثال دیگری نظر

داشته‌اند؟

ته‌ئه‌تتوس: نه، حق باتست.

سقراط: پس بگذار مطلب را بار دیگر نیک بنگریم و شاید بهتر

آن است که بررسی را از خود آغاز کنیم تا ببینیم ما خود خواندن و

نوشتن را چگونه آموخته‌ایم. نخست بگو ببینم، درباره مجاما می‌توان

توضیح داد در حالی که حروف الفبا توضیح پذیر نیستند؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: من نیز با تو همداستانم. مثلاً اگر کسی درباره‌ی هجای

اول نام من پرسد: «ته‌ئه‌تتوس، SO چیست؟» چه خواهی گفت؟

ته‌ئه‌تتوس: خواهم گفت S و O است.

سقراط: پس هجا را بدین‌سان تشریح می‌کنی؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: اکنون S را تعریف کن.

ته‌ئه‌تتوس: چگونه می‌توان اجزاء يك جزء را تشریح کرد؟ S حرفی

است بی‌حرکت و فقط صدائی دارد چون صدای کسی که هیس هیس کند

در حالی که B نه تنها بی‌حرکت است صدائی هم ندارد. از این‌رو درست

گفته‌اند که حروف قابل توضیح نیستند.

سقراط: پس درباره‌ی شناسائی این نکته را روشن کردیم؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: این مطلب را هم که اجزاء شناختنی هستند ولی آنچه از

ترکیب آنها پدید آمده، شناختنی است، حق داشتیم بپذیریم؟

ته‌ئه‌تتوس: به عقیده‌ی من آری.

سقراط: بسیار خوب. آیا وقتی که سخن از هجا می‌گوئیم مقصود ما

آن دو حرف است، یا اگر از بیش از دو حرف در آن باشد، مجموع آن

حروف؟ یا هجا چیز خاصی است که از ترکیب آن حرفها پدید آمده؟

ته‌ئه‌تتوس: به عقیده‌ی من هجا مجموع آن حرفهاست.

سقراط: اکنون آن دو حرف S و O را در نظر بیار. آنها هجای

اول نام مرا می‌سازند. کسی که این هجا را بشناسد آن دو حرف را هم

می‌شناسد؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

سقراط: پس S و O را می‌شناسد؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: مقصودت را نمی‌فهمم. می‌گوئی آن کس یکایک آن دو

حرف را نمی‌شناسد و با اینهمه هردو را می‌شناسد؟

ته‌ئه‌تتوس: البته این سخن دور از خرد است.

سقراط: اگر شناختن هردو حرف مستلزم این باشد که شخص یکایک آنها را بشناسد، پس شناختن هجا مستلزم این است که نخست حرفها را بشناسیم. بدین‌سان توضیح زیبایی که دادی از دست ما می‌گریزد و نابود می‌گردد!

ته‌ئه‌تتوس: آری، بسیار تند می‌گریزد.

سقراط: گمان می‌کنم علت آن است که نیک مراقبش نشدیم. شاید بهتر آن بود که می‌گفتیم هجا مجموع حروف نیست بلکه واحد خاصی است که هرچند از ترکیب آنها پدیدآمده است، ذات و صورتی خاص خود دارد و چیزی است غیر از حروف.

ته‌ئه‌تتوس: حق باتست و این عقیده درست‌تر از عقیده پیشین است.

سقراط: ولی این‌بار باید هردو چشم خود را باز نگاه داریم تا عقیده‌ای بدین بزرگی و زیبایی را که به‌چنگ آوردیم بر اثر ترسوئی و نامردی از دست ندهیم.

ته‌ئه‌تتوس: البته.

سقراط: پس مطلب این شد که آنچه از ترکیب عناصر پدید می‌آید چیز خاص و نوع جداگانه‌ای است، خواه عناصر ترکیب‌دهنده آن حروف القبا باشند یا عناصر دیگر؟  
ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: پس این چیز خاص دارای اجزاء نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: چرا نیست؟

سقراط: برای اینکه هرچه دارای اجزاء باشد، بالضروره مجموع آن اجزاء است، یا می‌گوئی واحد چیزی است که از اجزاء ترکیب یافته است ولی با مجموع آن اجزاء فرق دارد؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، عقیده من چنین است.

سقراط: بدعقیده تو مجموع و واحد یکی است یا باهم فرق دارند؟

ته‌ئه‌تتوس: درست نمی‌دانم. ولی چون همیشه فرمان می‌دهی که با

دلیری پاسخ بدهم، می‌گویم باهم فرق دارند.

سقراط: دلیریت شایان ستایش است ولی پاستخت را باید بررسی کنیم.

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: پس به عقیده تو مجموع غیر از واحد است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: درباره مجموع و کل چه می‌گوئی؟ این دو نیز باهم فرق دارند؟ مثلاً هنگامی که می‌گوئیم يك، دو، سه، چهار، پنج، شش، یا دوبار سه یا سه بار دو یا سه به اضافه دو به اضافه يك، در همه این موارد يك چیز می‌گوئیم یا هربار چیزی دیگر؟

ته‌ته‌تتوس: يك چیز.

سقراط: و آن همان شش است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: پس در همه آن موارد همواره يك کل بدست می‌آوریم، یعنی شش را؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: اگر آن را حاصل جمع یا مجموع بنامیم سخن ما معنائی نخواهد داشت؟

ته‌ته‌تتوس: البته معنائی خواهد داشت.

سقراط: و آن معنی غیر از شش است؟

ته‌ته‌تتوس: نه.

سقراط: پس در مورد اعداد مجموع و کل یکی است؟

ته‌ته‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون پاستخ این سؤال را بده: مجموع ابعاد يك جریب زمین و خود يك جریب یکی است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: همچنین عدد افرادی که سپاه را تشکیل می‌دهند و خود سپاه یکی است؟ می‌بینی که در همه این موارد مجموع اعداد يك چیز با خود آن یکی می‌شود؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: اعداد هريك از آن چیزها غير از اجزاء آن است؟  
تهئئتوس: نه.

سقراط: و هرچه دارای اجزاء است از اجزاء تشکیل یافته؟  
تهئئتوس: بی گمان.

سقراط: اگر بپذیریم که مجموع اعداد يك چیز، وجود آن چیز است، ناچار باید قبول کنیم که مجموع اجزاء، همان کل است؟  
تهئئتوس: آری.

سقراط: پس باید بگوئیم واحد از اجزاء تشکیل نیافته است زیرا مجموع اجزاء غير از کل نیست؟

تهئئتوس: چنین می نماید که از اجزاء تشکیل نیافته است.

سقراط: جزء، جزئی از واحد نیست؟

تهئئتوس: نه، بلکه جزئی از کل است.

سقراط: تهئئتوس، با دلیری کامل از خود دفاع می کنی. مجموع چیزی نیست که هیچ چیز از آن کم نباشد؟  
تهئئتوس: بدیهی است.

سقراط: واحد هم چیزی نیست که نقص نداشته و چیزی از آن کم نباشد؟ چیزی که کمبودی دارد نه مجموع است و نه واحد؟  
تهئئتوس: اکنون به نظر من چنین می آید که واحد و مجموع یکی است.

سقراط: نگفتیم که هرچه از اجزاء تشکیل یافته، مجموع اجزاء است، خواه واحد باشد و خواه کل؟

تهئئتوس: چنین گفتیم.

سقراط: پس اگر هجا مجموع حروف نباشد، حروف را نمی توان اجزاء آن شمرد. ولی اگر مجموع حروف باشد لازم می آید که از حیث شناختنی و شناختنی بودن درست مانند حروف باشد.  
تهئئتوس: درست است.

سقراط: ولی برای اینکه بدین نتیجه نرسیم ناگزیریم فرض کنیم که هجا چیزی است غير از حروف؟  
تهئئتوس: آری.



سقراط: اگر حروف اجزاء هجا نباشند، چیزی جز حروف می‌توان یافت که اجزاء هجا باشند؟  
ته‌ته‌توس: نه. اگر برای هجا به‌اجزائی قائل شویم، آن اجزاء جز حروف نمی‌توانند بود.

سقراط: پس هجا واحد تجزیه‌ناپذیری است؟  
ته‌ته‌توس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون بیاد بیاور که اندکی پیش پذیرفتیم که عناصر اولیه، که چیزهای دیگر از ترکیب آنها پدید آمده‌اند، غیرقابل توضیح‌اند زیرا هر یک از آنها کاملاً بسیط است و تنها برای خود وجود دارد و ما نمی‌توانیم وصف «هستی» یا «این» یا وصفی دیگر به آنها بیفزائیم چه، همه این وصفها با آنها بیگانه‌اند و از این‌رو گفتیم که آنها توضیح‌ناپذیر و شناختنی هستند.

ته‌ته‌توس: این مطلب را بیاد دارم.

سقراط: علت آن نیست که آنها بسیط و تجزیه‌ناپذیرند؟ یا علتی دیگر می‌شناسی؟

ته‌ته‌توس: علت دیگر بنظر نمی‌رسد.

سقراط: هجا نیز اگر از اجزاء تشکیل نیافته بلکه موجود واحد خاصی باشد، از همان نوع نیست؟  
ته‌ته‌توس: البته از همان نوع است.

سقراط: پس اگر هجا مجموع چند حرف باشد، باید از حیث شناختنی و شناختنی‌بودن درست مانند حروفی باشد که اجزاء آنند. زیرا دیدیم که «همه اجزاء» هر مجموع از هر حیث با خود مجموع برابر است.  
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی اگر هجا واحدی باشد غیرقابل تجزیه، در این صورت هجا نیز مانند یکایک حروف توضیح‌ناپذیر و شناختنی خواهد بود زیرا همان علت دربارهٔ مردو صادق است.

ته‌ته‌توس: جز این نمی‌توان گفت.

سقراط: پس نمی‌توان گفت که چیزهای مرکب شناختنی و قابل توضیح‌اند و اجزاء آنها شناختنی؟

ته‌ئه‌تتوس: البته نمی‌توان گفت زیرا استدلال ما ثابت کرد که چنان سخنی درست نیست.

سقراط: اگر کسی خلاف آن را ادعا کند و به یادت بیاورد که خواندن و نوشتن را چگونه آموخته‌ای با او همداستان نخواهی شد؟  
ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: وقتی که خواندن و نوشتن می‌آموختی، کاری نمی‌کردی جز اینکه می‌کوشیدی تا اشکال حروف را از راه دیدن و صدای آنها را از راه شنیدن از یکدیگر بازشناسی تا به‌هنگام خواندن و نوشتن جای آنها را باهم اشتباه نکنی.  
ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: کسی هم که چنگ‌نواختن می‌آموزد کاری نمی‌کند جز اینکه بداند کدام صدا از کدام سیم پرمی‌خیزد، و تومی‌دانی که صداها اجزاء موسیقی هستند.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: اگر این مثالها را با موارد دیگر نیز تطبیق کنیم بدین نتیجه می‌رسیم که شناسائی عناصر اصلی بسی روشنتر و دقیقتر از شناسائی چیزهای مرکب و حتی شرط اساسی است برای اینکه هرچیز را به‌نحو کامل بشناسیم و اگر کسی بگوید که چیزهای مرکب شناختنی هستند و چیزهای بسیط نشناختنی، سخن او را شوخی تلقی خواهیم کرد.  
ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: برای اثبات این مطلب دلایل فراوان می‌توان آورد. ولی فراموش نکنیم که بحث ما در این بود که اینکه می‌گویند شناسائی پندار درستی است که با توضیح و تشریح همراه باشد، یعنی چه؟

ته‌ئه‌تتوس: آری موضوع بحث ما همین است.

سقراط: بگذار ببینیم مقصود گوینده آن سخن از توضیح و تشریح چیست؟ برای توضیح سه معنی می‌توان پذیرفت.

ته‌ئه‌تتوس: آن معانی کدامند.

سقراط: معنی نخست این است که آدمی اندیشه خود را به‌یاری صدا و از راه بکاربردن اسامی و افعال ظاهر کند و بدین‌سان تصور

خویش را در آنچه می‌گوید نمایان سازد مانند تصویری که در آب یا آئینه نمایان می‌شود. به عقیده تو این کار توضیح و تشریح نیست؟  
ته‌ته‌توس: البته توضیح است.

سقراط: درباره کسی که چنان می‌کند می‌گوئیم مطلبی را توضیح می‌دهد.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی این کار از همه برمی‌آید زیرا هرکس می‌تواند عقیده‌ای را که درباره چیزی دارد بیان کند و توضیح دهد مگر آنکه کر یا لال باشد. پس هرکسی که پنداری درست دارد می‌تواند پندار خویش را بدان‌سان توضیح دهد. بنابراین باید بگوئیم که پندار درست در مراحل شناسائی است.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: با اینهمه حق نداریم کسی را که گفته است شناسائی پندار درستی است که با توضیح همراه باشد، بدین سادگی محکوم کنیم. زیرا چنین می‌نماید که مراد او آن معنی نخستین نبوده بلکه این بوده است که اگر از کسی درباره موضوع شناسائی سؤالی بکنند باید در پاسخ بتواند اجزاء تشکیل دهنده آن موضوع را بیان کند.

۲۵۷

ته‌ته‌توس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: مثلاً می‌دانی که مزبود از صد قطعه چوب ارابه سخن می‌گوید. من و تو البته نمی‌توانیم آن صد قطعه را برشماریم بلکه اگر از ما بپرسند ارابه چیست می‌توانیم پاسخ بدهیم که ارابه از چرخها و محورها و اسب‌بند و نشستگاه تشکیل یافته است.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی اگر چنان پاسخ بدهیم سؤال‌کننده به ما خواهد خندید همچنانکه اگر درباره نام تو توضیح می‌خواست و در پاسخ فقط مجاهای نام ترا ذکر می‌کردیم می‌خندید و می‌گفت: «پندار شما درست است و آنچه گفتید راست بود، ولی گمان مبرید که استاد زبان هستید و توضیحی استادانه داده‌اید». زیرا چنانکه گفتیم فقط کسی درباره چیزی سخن از روی شناسائی تواند گفت که علاوه بر داشتن پندار درست بتواند همه

اجزاء آن چیز را توصیف کند و درباره آنها توضیح کافی بدهد.  
**ته‌ته‌تئوس:** درست است.

**سقراط:** پس پندار ما درباره ارایه پنداری درست بود ولی کسی که بتواند آن صد قطعه چوب را برشمارد و بدین‌سان ماهیت ارایه را بیان کند پندار درست را با توضیح همراه ساخته است، و به عبارت دیگر علاوه بر پندار درست این توانائی را دارد که ارایه را، که واحدی است، با برشمردن اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش توصیف کند.

**ته‌ته‌تئوس:** سقراط، این عقیده را درست می‌دانی؟

**سقراط:** دوست من، تو خود در آن باره چه می‌اندیشی؟ می‌پذیری که اگر کسی چیزی را با توصیف یکایک اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش تعریف کند، آن تعریف را باید توضیح کامل شمرد ولی اگر کسی تنها به توصیف واحدهای بزرگتر آن اکتفا ورزد نباید توضیح او را کامل خواند؟  
**ته‌ته‌تئوس:** آری، این نظر را می‌پذیرم.

**سقراط:** و معتقدی که اگر کسی چیزی را گاه مربوط بدین موضوع بداند و گاه به موضوع دیگر، و یا درباره آن گاه این پندار را داشته باشد و گاه پندار دیگر، می‌توان گفت که آن چیز را می‌شناسد؟  
**ته‌ته‌تئوس:** نه، چنین عقیده‌ای ندارم.

**سقراط:** بیاد نداری که این‌حال، هنگامی که تو و همسالانت حروف الفبا را می‌آموختید، بر شما عارض شده باشد؟

**ته‌ته‌تئوس:** مرادت این است که هجائی را گاه با این حرف می‌نوشتیم و گاه با حرف دیگر، و حرفی را گاه در هجائی بکار می‌بردیم که باید در آن بکار برد و گاه در هجائی که جای آن نبود؟  
**سقراط:** آری، مقصودم همان است.

**ته‌ته‌تئوس:** به‌خدا سوگند نیک بیاد دارم و معتقدم کسی که مرتکب آن‌گونه خطاها شود به مرحله شناسائی نرسیده است.

**سقراط:** اگر کسی هنگامی که می‌خواهد نام Theaitetos را بنویسد، معتقد باشد که نخستین هجای آن را باید با حروف th و e نوشت و چنین بنویسد و هنگامی که می‌خواهد نام Theodoros را بنویسد گمان کند که نخستین هجای آن را باید با t و e نوشت و چنین بنویسد، می‌توان گفت که

نخستین هجای نام شما دوتن را می‌داند؟  
ته‌ئه‌تتوس: دمی پیش گفتم که کسی که مرتکب آن‌گونه خطاها شود  
از شناسائی بی‌بهره است.

سقراط: ممکن نیست که همان‌کس هنگام نوشتن هجاهای دوم یا  
سوم یا چهارم نیز دچار همان حال باشد؟  
ته‌ئه‌تتوس: البته ممکن است.

سقراط: همان‌کس اگر هنگام نوشتن نام Theaitetos حروف درست  
را پشت سرهم بکار ببرد، نباید گفت که به برشمردن اجزاء آن نام تواناست  
و آن را با پندار درست می‌نویسد؟  
ته‌ئه‌تتوس: البته باید چنین گفت.

سقراط: مگر او همان‌کس نیست که از شناسائی بی‌بهره است؟  
ته‌ئه‌تتوس: همان‌کس است.

سقراط: و هم‌او نه تنها پندار درست دارد بلکه به توضیح و تشریح  
نیز تواناست زیرا هنگامی که نام ترا می‌نوشت همه اجزاء آن را در دست  
داشت و این همان است که شناسائی نامیدیم.  
ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: پس دوست گرامی، معلوم می‌شود نوعی پندار درست  
همراه با توضیح وجود دارد که شناسائی نیست.  
ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس تعریفی که از شناسائی بدست آورده بودیم گنجی  
بود که در خواب یافته بودیم. ولی شاید هنوز جا ندارد درباره آن چنین  
داوری کنیم زیرا ممکن است کسی پیدا شود که شناسائی را پندار درست  
همراه با توضیح بداند ولی مرادش از توضیح معنی سوم آن باشد که  
هنوز بیان نکرده‌ایم.

ته‌ئه‌تتوس: خوب شد این نکته را به یادمان آوردی چون هنوز از سه  
معنی توضیح یکی را نیاورده‌ایم. معنی نخست، بیان اندیشه به‌یاری  
اصوات و کلمات است و معنی دوم برشمردن جزئیات و رسیدن از جزئیات  
به‌کل. اکنون باید معنی سوم را بررسی کنیم.

سقراط: معنی سوم همان است که بیشتر مردمان از کلمه توضیح

درمی یابند، یعنی بیان خصوصیاتِی که چیزی خاص را از دیگر چیزها جدا می سازد.

ته‌ئه‌تتوس: می توانی برای این معنی مثالی بیاوری؟

سقراط: مثلاً توضیحی که دربارهٔ آفتاب می توان بیان کرد این است که بگوئیم آفتاب درخشانترین اجرام آسمانی است که به گرد زمین می گردد.

ته‌ئه‌تتوس: مثال خوبی است.

سقراط: می دانی چرا توضیح را بدین معنی می گیرند؟ گروهی برآنند که اگر در مقام توضیح و تعریف چیزی خصوصیتی بیان کنی که آن را از همهٔ چیزهای دیگر جدا کند، از عهدهٔ توضیح برآمده‌ای ولی اگر به خصوصیاتِی پردازی که میان آن چیز و دیگر چیزها مشترك است، تعریف تو همهٔ چیزهایی را در بر می گیرد که در آن خصوصیات شریکند. ته‌ئه‌تتوس: اکنون مطلب را دریافتم و معتقدم که معنی سوم از دو معنی دیگر درست تر است.

سقراط: پس کسی که دربارهٔ چیزی پندار درست دارد و از این گذشته از خصوصیتی که مایهٔ جدائی آن از دیگر چیزهاست آگاه می باشد، آن چیز را می شناسد؟ ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: ته‌ئه‌تتوس، می پیش که این نظریه را از دور می نگریم به نظرم زیبا می آمد. ولی اکنون که بدان نزدیکتر شده‌ام چیزی از آن نمی فهمم، درست چون تصویری که برای تماشا از دور ساخته باشند.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا مشکل خود را توضیح دهم. گفتیم اگر من دربارهٔ تو پنداری درست داشته باشم، در صورتی می توان گفت ترا می شناسم که بتوانم ترا تعریف کنم، وگرنه جز پندار ندارم. ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: و گفتیم تعریف، بیان خصوصیتی است که ترا از دیگران جدا می کند.

ته‌ئه‌تتوس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: هنگامی که فقط پنداری درباره‌ تو داشتم، ذهنم متوجه خصوصیتی نبود که ترا از دیگران جدا می‌سازد؟  
ته‌ئه‌تتوس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس تنها به خصوصیاتِ نظر داشتم که میان تو و دیگران مشترک‌اند؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

سقراط: پس چرا می‌گوئیم که ترا در نظر داشتم نه دیگران را؟ مگر تصویری که داشتم این نبود که ته‌ئه‌تتوس انسانی است که بینی و دهان و چشم و دست و پا دارد؟ آیا این تصور می‌توانست سبب شود که میان تو و تئودوروس و دیگران فرق بگذارم؟  
ته‌ئه‌تتوس: نه.

سقراط: حال فرض کن که تصورم درباره‌ تو منحصر به بینی و چشم و دهان نبود بلکه ترا مردی تصور می‌کردم با بینی فروگرفته و چشمان برآمده. آیا این تصور فرق می‌داشت با تصویری که از خود داشتم یا از کسان دیگری که دارای این خصوصیاتند؟  
ته‌ئه‌تتوس: نه.

سقراط: پس تنها وقتی می‌توان گفت تصویری از تو دارم که بینی و چشمان و دیگر اعضای تن تو خصوصیاتِ ترا که ترا از دیگر کسان جدا می‌سازند در ذهن من باقی گذاشته باشند چنانکه اگر فردا نیز ترا ببینم آن خصوصیات سبب شوند که ترا بیاد بیاورم و درباره‌ تو پنداری درست بیابم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: پس پندار درست درباره‌ چیزی، به هر حال شامل خصوصیاتِ است که آن را از دیگر چیزها مشخص می‌سازد.  
ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس اینکه می‌گویند پندار درست باید با تعریف و توضیح همراه باشد، چه معنی دارد؟ اگر مراد این است که پندار درست باید با تصور خصوصیات مشخصه توأم باشد، این سخن خنده‌آور نیست؟  
ته‌ئه‌تتوس: البته خنده‌آور است.

**سقراط:** و برای آن خنده آور است که نخست گفتیم پندار درست آن است که به آنچه چیزی را از دیگر چیزها جدا می سازد واقف باشیم. اکنون می گوئیم این پندار باید با پندار درست دیگری همراه باشد که به واسطه آن به آنچه آن چیز را از دیگر چیزها جدا می کند واقف گردیم. بدین سان به گرد خود می گردیم بی آنکه گاهی پیشتر رویم، و حال ما چون حال کسی است که بگوید چیزی را که دارم باید بدست آورم تا بتوانم از پنداری که دارم پنداری بدست آورم، و چنین سخنی درخور ابلهان است نه مردمان خردمند.

**تهئتئوس:** درست است. ولی مقصودت از سؤالی که اندکی پیش کردی چه بود؟

**سقراط:** می خواستم بگویم اگر مقصود از تعریف و توضیح، تصور خصوصیات مشخصه نباشد بلکه دانائی به آن خصوصیات باشد، تعریفی که از شناسائی می کنند تعریف جالب توجهی خواهد بود. چه، مگر دانسائی، داشتن شناسائی نیست؟

**تهئتئوس:** البته همان است.

**سقراط:** پس اگر از کسی بپرسند شناسائی چیست؟ باید بگوید: «پندار درستی که با شناسائی خصوصیات مشخصه همراه باشد». زیرا تعریفی که از شناسائی بدست می آید جز این نخواهد بود.

**تهئتئوس:** درست است.

**سقراط:** و آیا خنده آور نیست که به کسی که شناسائی را می جوید، بگویند: «شناسائی پندار درستی است که با شناسائی همراه باشد» اعم از اینکه مراد پاسخ دهنده شناسائی خصوصیات مشخصه باشد یا شناسائی چیزی دیگر؟ پس تهئتئوس، آشکار شد که شناسائی نه ادراک حسی است و نه پندار درست و نه پندار درستی که با تعریف و توضیح همراه باشد.

**تهئتئوس:** چنین می نماید.

**سقراط:** دوست گرامی، هنوز در مورد شناسائی آبستنی و درد زایش داری، یا هرچه داشتی زائیدی و خلاص شدی؟

**تهئتئوس:** سقراط، به خدا سوگند هنرمائی تو مرا برآن داشت که بیش از آنچه در دل دارم به زبان آورم.



سقراط: و هنر مامائی من چنین نتیجه گرفت که هرچه زائیدی باد و هوا بود و ارزش پروردن نداشت؟  
ته‌تتوس: آری، چنین است.

سقراط: ته‌تتوس، آزمایش امروزی مسبب خواهد شد که اگر یاردیگر آبستن شوی فرزندان بهتری بزائی. ولی اگر نتوانی بارور شوی مایه دردسر دیگران نخواهی شد بلکه خویشتن را خواهی شناخت و آنچه را نمی‌دانی نخواهی پنداشت که می‌دانی. نه هنر من بیش از این اثر دارد و نه من خود از دانش بزرگمردان این زمان و زمانهای گذشته بهره‌ای دارم. آنچه خدایان به من ارزانی داشته‌اند هنر مامائی است که به مادرم نیز بخشیده بودند: هنر او این بود که به زائیدن زنان یاری کند و هنر من این است که جوانان شریف و زیبا را یاری کنم تا دانشی را که در خود نهفته دارند بزایند و بیرون بیاورند. ولی اکنون وقت آن است که به تالار شاه بروم تا به دعوائی که ملتوس بر من اقامه کرده است پاسخ بدهم.

فردا بامدادان بیائید تا باز یکدیگر را در اینجا ببینیم.<sup>۱۰</sup>

## حاشیه

۱. رگ: منون ۸۵.
۲. ربه النوعی از آمیای صغیر که بیش از بیست پستان داشته و حامی زنان باردار بوده است.
۳. رگ: آپولوژی ۳۱ و ۴۵ - اوتیفرون ۳ - اوتیدم ۲۲۳ - فایدروس ۲۴۲.
۴. پرودیکوس یکی از معروفترین سوفیستهای معاصر سقراط است. سقراط میگوید اگر کسانی به نزد من بیایند و بینم که شیفته فلسفه نیستند و قصدشان این است که با آموختن دانشهای ظاهری به مال و جاه برسند به آنان میفحانم که معاشرت با من برای آنان ثمری جز اطلاق وقت ندارد و بهتر آن است که با سوفیستها معاشرت شوند و فنون آنان را بیاموزند.
۵. دانشمند و سوفیست معروف معاصر سقراط که گویا کتابی به نام «حقیقت» نوشته و اندیشه‌های فلسفی خود را در آن گنجانده بوده است. رگ: آپولوژی، حاشیه شماره ۱ و رساله پروتاگوراس.
۶. در اساطیر یونان ایریس فرشته‌ای بود که پیامهای خدایان را به آدمیان می‌آورد. قاوماس کلمه‌ای است یونانی به معنی بهت و حیرت. مراد سقراط در اینجا این است که تا حیرت به کسی دست ندهد پیام خدایان بر او نازل نمی‌شود و به عبارت دیگر حیرت شرط دست‌یافتن به شناسائی است و مراد از حیرت این است که آدمی به مقامی برسد که بداند که نمی‌داند.
۷. درباره وکلای دعاوی رگ: فایدروس ۲۶۱ - تهته‌توس ۲۵۱ - قوانین ۹۳۷.
۸. پارمنیدس Parmenides فیلسوف ایلیائی است که در حدود ۵۰۰ ق. م. می‌زیسته. یگانه اثری که از او باقی مانده، بخشی است از شعری مفصل تحت عنوان «طبیعت» که حاوی اندیشه‌های فلسفی اوست.
۹. رگ: سوفیست ۲۶۲ و ۲۶۴.
۱۰. رگ: آغاز رساله سوفیست.

سوفیست  
Sophistes



تئودوروس: سقراط، بنا به قرار دیروز به میعادگاه آمده‌ا و ۲۱۶  
بیگانه‌ای هم با خود آورده‌ایم که از شهر ایلیا و از پیروان پارمنیدس  
و زنون است و خود نیز فیلسوف است.

سقراط: تئودوروس، نکند بی‌آنکه خود بدانی به قول هومر  
خدائی با خود آورده‌ای. می‌دانی که هومر می‌گوید: خدایان، و خصوصاً  
خدای سفر، مردمان عادل و باشرم را پاپا همراهی می‌کنند و ناظر  
همه کارهای نیک و بد آدمیانند. شاید این بیگانه هم که همراه تو  
آمده یکی از آن ذوات آسمانی<sup>۲</sup> است که می‌خواهد ما را بیازماید و  
نادانی ما را برملا کند.

تئودوروس: نه سقراط، این بیگانه مردی قروتن است نه اهل  
جدل. خدا نیست ولی مردی است خدائی و به عقیده من همه فیلسوفان  
چنین‌اند.

سقراط: درست است دوست گرامی. ولی شناختن ایشان آسانتر  
از شناختن خدایان نیست زیرا فیلسوفان راستین به سبب نادانی  
مردمان به قول هومر به اشکال گوناگون درمی‌آیند و در شهرها می-  
گردند و از مقام بلند خویش زندگی آدمیان را تماشا می‌کنند در حالی  
که پاره‌ای از مردمان کوچکترین ارجی بر آنان نمی‌نهند و پاره‌ای دیگر  
آنان را ارجمندتر از همه کس می‌شمارند. به دیده گروهی سیاستمدار

می نمایند و به دیده گروهی دیگر سوفیست، و حتی بعضی کسان ایشان را ابله و دیوانه می پندارند. اکنون میل دارم از این بیگانه پرسم که همشهریان او در آن باره چگونه می اندیشند.

۲۱۷

تئودوروس: درباره چه؟

سقراط: درباره سوفیست و سیاستمدار و فیلسوف.

تئودوروس: مقصودت چیست و چرا به اندیشه این سؤال افتادی؟

سقراط: می خواهم بدانم آیا او و همشهریانش آن سه را یکی می دانند یا دو چیز، و یا همچنانکه ما آنان را به سه نام می خوانیم همشهریان او نیز برآنند که آنان سه چیزند از سه نوع مختلف، و برای هر يك از آن سه نام مفهومی خاص قائلند؟

تئودوروس: گمان نمی کنم این بیگانه از پاسخ دریغ ورزد.

چنین نیست بیگانه؟

بیگانه: حق یا تست. از پاسخ دریغ ندارم و پاسخ سؤال سقراط ساده است: همشهریان من آنان را سه چیز مختلف می دانند از سه نوع. ولی تعریف یکایک آن سه نوع آسان نیست.

تئودوروس: سقراط، نکته ای که با این پرسش به میان آوردی شبیه مطلبی است که ما خود، پیش از آنکه به اینجا بیائیم، از او پرسیدیم. به ما نیز همان گونه پاسخ داد و بدین سان از توضیح بیشتر شانه خالی کرد در حالی که خود معترف است که بسی مطالب در این باره شنیده است و همه را بیاد دارد.

سقراط: پس مرد بیگانه دست رد به سینه ما مگذار و از پرآوردن نخستین تقاضای ما دریغ مدار. نخست یگو ببینم هنگامی که می خواهی مطلبی را بر کسی تشریح کنی بهتر آن می دانی که تنها سخن بگوئی و مقصود خود را با گفتاری مسلسل بیان کنی، یا روش پارمنیدس را بیشتر می پسندی و با مخاطب به سؤال و جواب می پردازی؟ من خود در روزگار جوانی يك بار محضر پارمنیدس را که در آن هنگام پیروی دیرینه سال بود دریافتم و خود شاهد بودم که چگونه با سؤال و جواب مطالب بسیار مهمی را به میان آورد و از هم باز نمود.

بیگانه: سقراط، اگر مخاطب آزرده نشود و آماده بحث باشد

گفت و گو و سؤال و جواب را بهتر می‌دانم و گرنه تنها سخن می‌گویم.  
سقراط: بسیار خوب. از حاضران مجلس هر که را می‌خواهی  
بگزین و گفت‌وگویی آغاز کن زیرا همه کسانی که در اینجا می‌بینی  
با رغبت تمام برای بحث آماده‌اند. ولی اگر از من می‌شنوی یکی از  
جوانان را انتخاب کن، مثلاً این ته‌تئوس را.

پیگانه: سقراط، از يك سو شرم دارم که با اینکه نخستین بار  
است با شما روبرو شده‌ام، در اینجا زمان درازی سخن بگویم خواه  
تنها و خواه در حال سؤال و جواب با یکی از حاضران، و می‌ترسم  
گمان ببرید که قصد خودنمایی دارم. وظیفه‌ای که به‌عهده‌ام گذاشتید  
آنسان که بظاهر می‌نماید کوچک نیست بلکه توضیح مطلبی که می-  
خواهید به‌بحثی دراز احتیاج دارد. از سوی دیگر خلاف ادب می‌دانم  
که تقاضای تو و دوستان را برنیاورم. از این‌رو آماده‌ام بحث را  
با ته‌تئوس آغاز کنم چون هم تو میل داری که روی سخنم با او باشد  
و هم خود ساعتی پیش چندی با او گفت‌وگو کرده‌ام.  
ته‌تئوس: پیگانه، اگر چنین‌کنی همه حاضران مجلس سپاسگزار  
خواهند بود.

پیگانه: پس لازم نیست در این باره بیش از این چیزی بگوئیم.  
از این پس روی سخنم با تو خواهد بود و اگر از درازی بحث خسته  
شدی بدان که گناه از من نیست بلکه دوستان چنین خواسته‌اند.  
ته‌تئوس: امیدوارم خسته نشوم و اگر خسته شدم از این  
سقراط یاری خواهم جست که همانم سقراط و همسال من است. من  
و او همواره با هم تمرین می‌کنیم و او عادت دارد که در بحثهای دشوار  
پایبای من بیاید و از میدان نگریزد.

پیگانه: اختیار با تست و در اثنای بحث هرگونه صلاح دیدی  
چنان کن. اکنون باید گام در میدان تحقیق بگذاریم و به‌مقیده من  
بهتر آن است که بحث را با بررسی مفهوم سوفیست آغاز کنیم و از  
راه پرسش و پاسخ روشن سازیم که سوفیست چیست. تا این دم من  
و تو تنها درباره نام آن توافق داریم در حالی که شاید هریک از ما  
برای آن معنای دیگری در نظر دارد. ولی هنگامی که دو کس درباره

چیزی بحث می‌آغازند نخست باید درباره موضوع بحث به یکدیگر توضیح کافی بدهند تا بتوانند درباره ماهیت آن همدستان گردند و به توافق در نام تنها، بی آنکه توضیحی داده شود، قناعت نوززند. ما نیز به آنچه اکنون می‌خواهیم از راه تحقیق برسیم آسان دست نخواهیم یافت مگر آنکه نخست روشن کنیم که سوفیست از کدام نوع چیزهاست. همه مردمان در این متفقند که کسی که بخواهد در کاری بزرگ کامیاب شود باید تمرین را از کارهای کوچکتر و آسانتر آغاز کند و چون ما یافتن نوعی را که سوفیست جزئی از آن است کاری بس دشوار و گران می‌دانیم بهتر آن است که نخست مطلبی کوچکتر و سهل‌تر پیش بیاوریم و تمرین را با بررسی آن آغاز کنیم مگر آنکه تو راهی بهتر پیشنهاد کنی.

ته‌ته‌توس: من راهی بهتر از آن نمی‌شناسم.

بیگانه: پس موافقی که موضوعی کوچکتر پیش بیاوریم و بکوشیم تا با بررسی آن نمونه‌ای برای بررسی مطلب بزرگتر آماده سازیم؟

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: چه موضوعی پیش بیاوریم که هم شناختنش آسان باشد و هم تشریحش کوتاهتر از تشریح مطلب اصلی؟ میل داری «ماهگیری با قلاب» را عنوان کنیم که همه می‌دانند چیست و تشریح و تعریفش زحمتی ندارد؟

ته‌ته‌توس: البته.

بیگانه: امیدوارم بررسی این موضوع راه درست جست‌وجو را به ما بنماید و ما را به هدفی که داریم رهنمون شود.

ته‌ته‌توس: چه بهتر از این.

بیگانه: بسیار خوب. پس بیا بحث را آغاز کنیم. کسی را که با قلاب ماهی می‌گیرد دارای هنری می‌دانیم یا بی‌هنری که تنها مهارتی دارد؟

ته‌ته‌توس: البته بی‌هنر نمی‌دانیم

بیگانه: هنر را به دو نوع می‌توان تقسیم کرد.<sup>۲</sup>



ته‌ئه‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: مثلاً کشاورزی و همه هنرهایی را که اثرشان پیوند دادن اجسام مختلف به یکدیگر است بنحوی که در نتیجه آن پیوند شیئی تازه به صورت آلت و اسباب بوجود آید، و همچنین هنر تقلید را، می‌توان با نامی واحد خواند.

ته‌ئه‌تتوس: کدام نام؟

بیگانه: هرگاه کسی چیزی را که نیست بوجود می‌آورد، می‌گویند آن کس آن چیز را می‌سازد، و به چیزی که بوجود آمده است می‌گویند «ساخته شده».

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: همه هنرهایی که هم‌اکنون برشمردیم از آن گونه‌اند؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: پس همه آنها را می‌توان هنر ساختن نامید؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: ولی اگر همه انواع آموختن و بدست آوردن دانشها و هنر پول درآوردن و جنگ و شکار را در نظر آوریم می‌بینیم که صاحبان این هنرها به یاری هنر خود چیزی نمی‌سازند بلکه چیزهایی را که ساخته شده‌اند و هستند به وسیله گفتار یا کردارگاه در تحت اختیار خود درمی‌آورند و گاه مانع می‌شوند که دیگران آنها را در اختیار خود درآورند. از این رو همه این هنرها را می‌توان هنر کسب نامید زیرا این نام همه آنها را دربر می‌گیرد.

ته‌ئه‌تتوس: در این نیز اشکالی نمی‌بینم.

بیگانه: اگر همه هنرها یا هنر ساختن‌اند یا هنر کسب، کسی را که با قلاب ماهی می‌گیرد از صاحبان کدام يك از آن دو نوع باید شمرد؟

ته‌ئه‌تتوس: ناچار از صاحبان هنر کسب.

بیگانه: هنر کسب نیز بر دو نوع است: یکی هنر دادن و گرفتن است که در آن هردو طرف با اراده آزاد عمل می‌کنند مانند بخشیدن و خرید و فروش و اجاره، در حالی که نوع دوم همواره با اکراه و

اجبار همراه است خواه اجبار از راه گفتار بعمل آید و خواه از راه کردار. پس این نوع اخیر را نباید هنر اجبار بنامیم؟  
ته‌ته‌تتوس: روشن است.

بیگانه: اینک هنر اجبار را هم به دو نوع تقسیم می‌کنیم.  
ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: بدین‌سان که اجبار آشکار را جنگ می‌نامیم و اجبار پنهان را نیرنگ.

ته‌ته‌تتوس: خوب است.

بیگانه: نیرنگ را هم نباید به دو نوع تقسیم کنیم؟  
ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: یکی با موجودات بی‌جان سروکار دارد و دیگری با جانداران.

ته‌ته‌تتوس: اگر این دو نوع به راستی وجود دارند البته باید چنانکه گفتی تقسیم کنیم.

بیگانه: مگر هر دو نوع به راستی وجود ندارند؟ برای بیشتر اقسام نیرنگ که با موجودات بی‌جان سروکار دارد نامی خاص نمی‌شناسیم و این قدر می‌دانیم که قسمتی از آن هنر خواصی نام دارد. از این رو این نوع را به یکسو می‌نهیم. ولی نوع دیگر را که با جانداران سروکار دارد هنر شکار می‌خوانیم.  
ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: شکار نیز خود بر دو نوع است: نوعی که به یاری آن جانوران بری را می‌گیرند اقسام گوناگون دارد و هر قسم به نامی خوانده می‌شود. ما همه آنها را یکجا شکار در خشکی می‌نامیم و نوع دوم را که به یاری آن جانوران شناگر بدست می‌آیند شکار در آب.  
ته‌ته‌تتوس: موافقم.

بیگانه: می‌دانی که جانوران شناگر بر دو نوعند: نوعی بالدار است و نوع دیگر همیشه در آب زندگی می‌کند.

ته‌ته‌تتوس: البته می‌دانم.

بیگانه: همه اقسام شکار جانوران بالدار شکار مرغ نامیده

نمی‌شود؟

ته‌ته‌تتوس: البته چنین نامیده می‌شود.

پیگانه: و شکار جانورانی که در آب زندگی می‌کنند، ماهیگیری

نام دارد؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

پیگانه: ماهیگیری را نباید به‌دو نوع عمده تقسیم کنیم؟

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

پیگانه: نوهی به‌وسیله دام ماهی می‌گیرد و نوع دیگر از راه

زخم زدن.

ته‌ته‌تتوس: فرق آن دو چیست؟

پیگانه: هرچیز که چیزی را در میان می‌گیرد تا از گریختن باز

دارد، دام خوانده می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: اقسام تورها و طنابها و تورهایی را که در زیر آب

گسترده می‌شود می‌توان جزدام نامید؟

ته‌ته‌تتوس: نه.

پیگانه: پس هنر کسی را که به‌یاری آن‌گونه چیزها ماهی می‌—

گیرد ماهیگیری به‌وسیله دام می‌خوانیم یا به‌نامی شبیه آن.

ته‌ته‌تتوس: آری.

پیگانه: ولی هنر کسی را که ماهی را با قلاب و زوبین زخمی

می‌سازد و می‌گیرد از نوع نخستین جدا می‌کنیم و ماهیگیری از راه

زخم زدن می‌نامیم. یا تو نامی بهتر از این می‌شناسی؟

ته‌ته‌تتوس: همان نام که نهادی نام خوبی است.

پیگانه: ماهیگیری از راه زخم‌زدن اگر هنگام شب و در روشنائی

مشعل صورت گیرد در نزد اهل فن به‌ماهیگیری با مشعل معروف است.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: و اگر در روز و به‌یاری قلاب و زوبین و چنگک و مانند

آن بعمل آید ماهیگیری با سلاح نامیده می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

**بیگانه:** ماهیگیری با سلاح که خود یکی از انواع ماهیگیری از راه زخم زدن است، اگر از راه ضربه زدن از بالا به پائین صورت گیرد، چون به یاری زوبین بعمل می آید، ماهیگیری با زوبین نام دارد. **تهئه تتوس:** آری، آن را چنین می نامند.

**بیگانه:** ولی دیگر اقسام ماهیگیری با سلاح از يك نوع بیرون نیست.

**تهئه تتوس:** کدام نوع؟

**بیگانه:** این نوع از راه ضربه زدن در جهت مخالف و به یاری چنگک و قلاب بعمل می آید و ماهیگیر ماهی را در هر جای تن که پیش آید زخمی نمی کند بلکه همیشه زخم بر سر یا دهان وارد می آید و هنگامی که ماهی را گرفتند به وسیله نی یا ریسمان از پائین به بالا می کشند. **تهئه تتوس:** برای این نوع چه نامی شایسته است؟

**تهئه تتوس:** گمان می کنم آنچه می جستیم یسافته و به مقصد رسیده ایم.

**بیگانه:** پس اکنون من و تو تنها در نام «ماهیگیری با قلاب» توافق نداریم بلکه توضیح کافی درباره آن داده و گفته ایم که نیمی از هنر کسب است، و نیمی از هنر کسب هنر کسب با اجبار، و نیمی از هنر کسب با اجبار نیرنگ است و نیمی از نیرنگ هنر شکار. سپس روشن کرده ایم که نیمی از هنر شکار، شکار در آب است و همه انواع آن را يك جا به نام ماهیگیری نامیده ایم. از هنر ماهیگیری نوعی ماهیگیری از راه زخم زدن است و از این نیز نوعی ماهیگیری با سلاح. نوعی از ماهیگیری با سلاح که در آن زخم را با ضربه ای از پائین به بالا می زنند و ماهی را از جای زخم آویزان می کنند و از آب می کشند به نام ماهیگیری با قلاب خوانده شده است.

**تهئه تتوس:** این مطلب به حد کفایت روشن شد.

**بیگانه:** میل داری این نمونه را راهنمای خود سازیم تا ماهیت سوفیست را نیز روشن کنیم؟

**تهئه تتوس:** البته.

**بیگانه:** اگر به یادت باشد نخستین پرسش ما این بود که ماهیگیر

با قلاب را باید دارای هنر دانست یا بی‌هنر؟  
 ته‌ئه‌تتوس: آری، پرسش ما همین بود.  
 بیگانه: اکنون دربارهٔ سوفیست چه می‌گوئی؟ باید او را دارای هنر بدانیم یا نادان و بی‌هنر؟  
 ته‌ئه‌تتوس: هرگز نمی‌توان بی‌هنرش شمرد. کسی که بدان نام خوانده می‌شود بی‌گمان دانا و هنرمند است.<sup>۴</sup>  
 بیگانه: پس به هر حال باید او را دارای هنری بدانیم؟  
 ته‌ئه‌تتوس: آری، ولی دارای کدام هنر؟  
 بیگانه: شاید این مرد با کسی که پیشتر درباره‌اش سخن گفته‌ایم خویشی دارد و ما نمی‌دانیم؟  
 ته‌ئه‌تتوس: کدام مرد با کدام کس؟  
 بیگانه: سوفیست با کسی که با قلاب ماهی می‌گیرد.  
 ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟  
 بیگانه: چنین می‌نماید که هردو صیادند.  
 ته‌ئه‌تتوس: وضع ماهیگیر را روشن کرده‌ایم. سوفیست به کدام یک از انواع شکار می‌پردازد؟  
 بیگانه: مگر ساعتی پیش هنر شکار را به دو نوع تقسیم نکردیم و گفتیم که نوعی شکار جانوران شناگر است و نوع دیگر شکار جانداران دونده؟

ته‌ئه‌تتوس: البته چنین گفتیم.  
 بیگانه: نوع نخستین را به تفصیل بررسی کردیم ولی شکار در خشکی را به انواعش تقسیم ننمودیم و فقط گفتیم که انواع گوناگون دارد.

۲۲۲

ته‌ئه‌تتوس: درست است.  
 بیگانه: تا آنجا سوفیست و کسی که با قلاب ماهی می‌گیرد در هنر کسب شریکند و تا آن نقطه دوشادوش یکدیگر پیش رفته‌اند.  
 ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.  
 بیگانه: ولی در نقطهٔ شکار جانداران، که نوعی از هنر نیرنگ است، از هم جدا می‌شوند. یکی به‌سوی دریاها و رودخانه‌ها و دریاچه‌ها

روی می‌نهد تا جانورانی را که در آنها زندگی می‌کنند بگیرد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی دیگری در خشکی می‌گردد و هرجا که نشانی از جوانی و توانگری ببیند روی بدانجا می‌آورد و شکار خود را در چمنزارهای سبز و خرم می‌جوید.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت را دریافتم.

بیگانه: شکار در خشکی به دو نوع اصلی تقسیم می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: یکی شکار جانداران اهلی است و دیگر شکار جانوران وحشی.

ته‌ته‌تتوس: مگر جانوران اهلی را هم شکار می‌کنند؟

بیگانه: آری اگر بتوان آدمی را جانوری اهلی نامید. ولی در این باره اختیار با تست که چه حکم کنی: یا بگو که جانور اهلی اصلاً وجود ندارد، و یا تصدیق کن که وجود دارد ولی آدمی از آن گونه نیست بلکه جانوری وحشی است. شق سومى هم هست و آن اینکه بگوئی آدمی جانور اهلی است ولی هیچ کس در صدد شکار آدمی بر نمی‌آید. از این سه شق کدامین را می‌پذیری؟

ته‌ته‌تتوس: معتقدم که ما آدمیان جانوران اهلی هستیم و شکار آدمی ممکن است.

بیگانه: پس بگذار بگوئیم که شکار جانوران اهلی نیز بر دو نوع است.

ته‌ته‌تتوس: چرا چنین بگوئیم؟

بیگانه: راهزنی و برده‌گیری و فرمانروائی با زور و خودسری و فنون جنگ را یکجا شکار با زور می‌نامیم.

ته‌ته‌تتوس: خوب است.

بیگانه: هنر وکالت دماوی<sup>۵</sup> و سخنوری و هنر گفت و شنید را

نوعی واحد می‌شماریم و هنر معتقد ساختن نام می‌نهیم.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: هنر معتقد ساختن را نیز بر دو نوع تقسیم می‌کنیم.

ته‌ئه‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: نوعی برای اقناع یکایک اشخاص بکار می‌آید و نوع دوم در آنجا که توده‌ای از مردمان گردآمده‌اند جلوه‌گر می‌شود.

ته‌ئه‌تتوس: آری این دو نوع به‌راستی وجود دارد.

بیگانه: نوعی که به‌اقناع تک‌تک اشخاص می‌پردازد خود نیز بر

دو نوع است: نوعی با طلب مزد همراه است و نوع دیگر با تقدیم هدیه.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: تاکنون ندانسته‌ای که عاشقان نیز شکارگرند؟

ته‌ئه‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: و ندیده‌ای که چون شکار خود را گرفتند به‌او هدیه‌ها

می‌دهند.

ته‌ئه‌تتوس: حق باتست.

بیگانه: پس این نوع را هنر عشق نام می‌گذاریم.

ته‌ئه‌تتوس: نام خوبی است.

بیگانه: نوع دیگر که با طلب مزد همراه است خود نیز بر دو نوع

است: نوعی بدین‌گونه است که صاحب آن خوشی و لذت را وسیله‌ی جلب

شکار خود می‌سازد و او را با سخنهای خوشایند به‌سوی دام می‌کشد و

یگانه‌ی مزدی که می‌طلبد این است که شکمش را سیر کنند. این نوع را

چاپلوسی می‌نامیم.

ته‌ئه‌تتوس: جز این نامی نمی‌توان به‌آن نهاد.

بیگانه: نوع دیگر چنین است که صاحب آن ادعا می‌کند که می‌

تواند از راه گفت‌وگو به‌مخاطب خویش قابلیت انسانی ببخشد و به

پاداش این کار پول می‌خواهد. پس این نوع را نباید به‌نامی دیگر

بنخوانیم؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: اکنون بکوش تا نام آن را بیابی.

ته‌ئه‌تتوس: مطلب روشن است و سوفیست را یافته‌ایم و به‌عقیده

من بهترین نامی که می‌توان به‌او داد همین است.

بیگانه: پس. ته‌ئه‌تتوس، از هنر کسب همراه با نیرنگ، نوعی

هنر شکار جانوران بری است، و نوعی از این هنر، شکار آدمیان، از هنر شکار آدمیان، نوعی هنر اقناع تك تك اشخاص است همراه باطلب مزد. این نوع اخیر که خود را به پول می فروشد و ادعای آموزگاری دارد و کارش بدام انداختن جوانان توانگر است، باید هنر سوفیستی نامیده شود.

تهئه تتوس: در این هیچ تردید نیست.

بیگانه: ولی بگذار مطلب را از جنبه‌ای دیگر نیز بنگریم زیرا آنچه می‌خواهیم بشناسیم دارای هنر کوچکی نیست بلکه هنری خاص دارد که دریافتنش بس دشوار است. چون سخنان پیشین را بیاد می‌آورم چنین می‌نماید که سوفیست آن نیست که هم‌اکنون تعریف کردیم بلکه از نوعی دیگر است.

تهئه تتوس: چرا؟

بیگانه: گفتیم هنر کسب بر دو نوع است و نوعی را نیرنگ و شکار نامیدیم و نوع دیگر را دادن و گرفتن.

تهئه تتوس: درست است.

بیگانه: اینك دادن و گرفتن را نیز به دو نوع تقسیم می‌کنیم: نوعی بخشیدن و هدیه دادن است و نوع دوم دادوستد.

تهئه تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار داد و ستد را نیز بر دو نوع تقسیم کنیم.

تهئه تتوس: چگونه؟

بیگانه: نوعی فروش کالاهائی است که فروشنده خود ساخته است، و نوع دوم پیشه کسی است که حاصل دسترنج دیگران را می‌خرد و می‌فروشد.

تهئه تتوس: درست است.

بیگانه: از نوع دوم، نیمی در همان يك شهر صورت می‌گیرد و آن را خرده‌فروشی می‌نامند.

تهئه تتوس: آری.

بیگانه: ولی نیم دیگر سبب می‌شود که کالا از راه خرید و فروش از شهری به شهر دیگر انتقال یابد و عمده‌فروشی نام دارد.



ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: بی‌گمان می‌دانی که نوعی از عمده‌فروشی با کالاهائی سرو کار دارد که به کار تغذیه و رفع نیازهای تن می‌آیند و نوع دیگر کالاهائی را به پول تبدیل می‌کند که غذای روحند.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: گمان می‌کنم فقط نوع دوم را در نیافته‌ای زیرا نوع نخستین روشن است.

ته‌ئه‌تتوس: آری چنین است.

۲۲۴ بیگانه: هنر تربیت را در نظر بیاور که در شهری خریده و در شهر دیگر فروخته می‌شود، یا هنر نقاشی و شعبده‌بازی و بسی هنرهای دیگر که همه غذای روحند، با این فرق که پاره‌ای وسیله بازی و تفریح است و پاره‌ای دیگر به منظور سرگرمی جدی فروخته می‌شود. کسانی را که کالاهائی از این دست صادر و وارد می‌کنند نباید تجار غله و شراب بازرگان نامید؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان حق باتست.

بیگانه: کسانی را هم که دانشها را می‌خرند و انبار می‌کنند و سپس به شهری دیگر می‌برند و به پول می‌فروشند، نمی‌خواهی به همان نام بخوانی؟

ته‌ئه‌تتوس: البته به همان نام می‌خوانم.

بیگانه: عمده‌فروشی کالاهای مربوط به روح نیز بردو نوعند: نوعی را می‌توان نمایشگری نامید. نوع دوم گرچه از حیث مضحك بودن کمتر از نوع نخستین نیست، ولی چون خرید و فروش دانش است باید نامی بر آن نهاد که حاکی از رشته تجارت باشد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: از تجارت دانش نیز قسمی را که موضوعش هنرها و دانشهای دیگر است به يك نام خواهیم خواند و قسمی را که موضوعش قابلیت انسانی است به نامی دیگر.

ته‌ئه‌تتوس: پس بگذار چنین کنیم.

بیگانه: برای قسمی که با دانشها و هنرهای دیگر سروکار دارد

«هنر فروشی» نام مناسبی است. بکوش تا برای قسم دوم نیز نامی پیدا کنی.

**ته‌ته‌تتوس:** بهترین نامی که می‌توان به آن داد همان است که تاکنون به دنبالش می‌گشتیم، یعنی سوفیستی.

**بیگانه:** خوب گفتی. اینک بگذار سخنانی را که تاکنون گفته‌ایم بدین‌سان خلاصه کنیم: دومین بار آشکار شد که هنر سوفیستی هنر فروش دانشهای مربوط به قابلیت انسانی است که خود رشته‌ای است از هنر عمده‌فروشی کالاهای مورد نیاز روح و این نیز شعبه‌ای است از هنر داد و ستد که خود یکی از انواع هنر کسب است.

**ته‌ته‌تتوس:** خوب گفتی.

**بیگانه:** وقتی که مطلب را از جنبه سوم در نظر می‌آوریم می‌بینیم که اگر کسی در شهری دکانی باز کند و پاره‌ای از دانشهای مورد نیاز روح را از دیگران بخرد و پاره‌ای دیگر را خود بسازد و همه آنها را در دکان خود بفروشد و از این راه معاش خود را تأمین کند، او را نیز جز به همان نام نخواهی خواند.

**ته‌ته‌تتوس:** مگر به او نامی دیگر می‌توان داد؟

**بیگانه:** پس چنین می‌نماید که تو جزئی‌فروشی کالاهای مورد نیاز روح را هم که شعبه‌ای است از هنر داد و ستد، که خود یکی از انواع هنر کسب است، هنر سوفیستی خواهی خواند.

**ته‌ته‌تتوس:** بی‌گمان. زیرا نامی که به چیزی می‌دهیم باید با تعریف آن مطابق باشد.

**بیگانه:** اکنون به تعریف دیگری که از هنر سوفیستی خواهم کرد گوش فرادار و آنگاه بگو که این تعریف درباره او صادق است یا نه.

**ته‌ته‌تتوس:** بگو.

**بیگانه:** بیادداری که گفتیم هنر جنگ نوعی از هنر کسب است؟

**ته‌ته‌تتوس:** البته.

**بیگانه:** بگذار آن را نیز به دو نوع تقسیم کنیم.

**ته‌ته‌تتوس:** چگونه؟

**بیگانه:** نوعی مسابقه است و نوع دیگر نبرد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: نبردی را که در آن تن با تن گلاویز می‌شود. نبرد همراه با زور می‌خوانیم.

ته‌ئه‌تتوس: خوب است.

بیگانه: و نبردی را که در آن سخن با سخن گلاویز می‌شود مرافعه می‌نامیم.

ته‌ئه‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: مرافعه نیز بردو نوع است.

ته‌ئه‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: اگر مرافعه در برابر گروهی از مردمان و به‌وسیلهٔ خطابه‌های دراز دربارهٔ عدل و ظلم صورت گیرد آن را مرافعهٔ حقوقی نام می‌دهیم.

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی مرافعه‌ای را که با سؤال و جواب میان دو کس بعمل آید جز منازعه نمی‌توان خواند.

ته‌ئه‌تتوس: این نیز درست است.

بیگانه: منازعه نیز بردو نوع است: یکی در اثنای معاملات و داد ستدها، بی‌نظم و ترتیب و بی‌آنکه هنری بکار رود، صورت می‌گیرد. بدین نوع منازعه نه پیشینیان نامی خاص داده‌اند و نه چنان ارجحی دارد که ما خود نامی برای آن بجوئیم.

ته‌ئه‌تتوس: حق با تست. این‌گونه منازعه فراوان پیش می‌آید و اقسام آن نیز بسیار است.

بیگانه: ولی منازعهٔ هنرمندانه را، چه دربارهٔ عدل و ظلم و چه در دیگر مسائل، مردمان مجادله می‌نامند.

ته‌ئه‌تتوس: نام مناسبی است.

بیگانه: مجادله نیز بردو نوع است: نوعی زیان مالی دربر دارد و نوع دیگر وسیلهٔ پول درآوردن است.

ته‌ئه‌تتوس: راست می‌گوئی.

بیگانه: پس بیا برای هر يك آنها نامی پیدا کنیم.

ته‌ته‌تتوس: آری باید چنین کنیم.

بیگانه: برای مجادله‌ای که فقط از روی رغبت بدان‌گونه گفت و شنودها صورت می‌گیرد و آدمی را از کارهای شخصی باز می‌دارد و برای بیشتر شنوندگان نیز حظی دربر ندارد، یاوه‌گوئی نام مناسبی است.

ته‌ته‌تتوس: آری، مردمان آن را چنین می‌خوانند.

بیگانه: ولی کسی را که هنر مجادله را به‌دیگران می‌آموزد و مزد کلان می‌گیرد و بدین‌سان مجادله را وسیله پول درآوردن می‌سازد چگونه باید خواند؟

ته‌ته‌تتوس: باز به‌همان اعجوبه رسیده‌ایم که همه‌جا به‌نام سوفیست خوانده می‌شود و این چهارمین بار است که او را به‌چنگ آورده‌ایم.

بیگانه: پس بحث ما روشن کرد که هنر سوفیست نوع پول درآوردن هنر مجادله است که خود نوعی از هنر منازعه است و منازعه نوعی از مرافعه و مرافعه نوعی از نبرد و نبرد نوعی از هنر جنگ که خود نوعی از هنر کسب است.

ته‌ته‌تتوس: مطلب روشن است.

بیگانه: پس درست بود که گفتیم سوفیست جانور چالاکی است که به‌قول معروف نمی‌توان با يك دست گرفت.

ته‌ته‌تتوس: آری، برای گرفتن او باید هر دو دست را آماده نگاه داریم.

بیگانه: آری، و باید همه نیروی خود را در دو دست متمرکز سازیم و به‌نحوی که شرح خواهم داد دنبالش کنیم. اینك گوش فرادار و پاسخ بده: کارهایی را که خاص خدمتکاران است به‌نامهای معین نمی‌خوانیم؟

ته‌ته‌تتوس: آن‌گونه کارها فراوانند. مقصودت کدام یکی است؟

بیگانه: مرادم کارهایی است از قبیل الك کردن و غربال کردن و باددادن و پاك کردن انواع غله و بن‌شن.

ته‌ته‌تتوس: خوب.

بیگانه: از آن گذشته کارهای دیگری هست مانند رشتن و تابیدن

و هزاران کار دیگر از این دست. چنین نیست؟

ته نه تتوس: درست است، ولی با آن مثالها و سؤالا چه نکته ای را می خواهی بیان کنی؟

بیگانه: همه آن کارها عمل جدا کردن نیست؟

ته نه تتوس: البته همان است.

بیگانه: بگذار مطابق روش خود همه آنها را هنری واحد بنامیم و به همه آنها نامی واحد بدهیم.

ته نه تتوس: چه نامی؟

بیگانه: هنر جدا کردن.

ته نه تتوس: بسیار خوب، چنین باشد.

بیگانه: اکنون در این هنر نیک و بد بین می توانیم آن را به دو نوع تقسیم کنیم؟

ته نه تتوس: بیگانه، در تحقیق به سرعت پیش می روی و رعایت حال مرا نمی کنی.

بیگانه: مگر جدا کردن بر دو نوع نیست که یکی جدا کردن بهتر از بدتر است و دیگر جدا کردن شبیه از شبیه؟

ته نه تتوس: اکنون که آن دو نوع را تو خود بیان کردی، می بینم که سخت درست است.

بیگانه: نام نوع دوم را نمی شناسم. ولی نوع نخست را که اجزاء بهتر را نگاه می دارد و اجزاء بدتر را دور می ریزد می دانم چگونه می نامند.

ته نه تتوس: چگونه؟

بیگانه: این گونه جدا کردن را پاک کردن می خوانند.

ته نه تتوس: درست است.

بیگانه: همه تصدیق می کنند که پاک کردن نیز بر دو نوع است.

ته نه تتوس: اگر وقت داشتم و می اندیشیدم شاید می توانستم آن دو نوع را بیابم ولی در این دم نمی دانم مقصودت کدام دو نوع است.

بیگانه: همه اقسام پاک کردن را که با جسم سروکار دارد باید به یک نام خوانند.

**ته‌ته‌توس:** مراد کددام اقسام است و کددام نام؟

**بیگانه:** قسمی پاك کردن اجسام زنده است و چنانکه می‌دانی هنر پزشکی و هنر ورزش درون تن را پاك می‌کنند و هنر استحمام، گرچه بی‌مقدار می‌نماید، بیرون تن را. قسم دیگر، پاك کردن اجسام بی‌روح است. از این قسم، هنرهای فراوان می‌توان شمرد که همه حقیر و بی‌مقدارند و نامهای عجیب و مضحك دارند.

**ته‌ته‌توس:** آری این‌گونه هنرهای بی‌مقدار فراوانند و درخور آن نیستند که همه را برشماریم.

**بیگانه:** درست است ته‌ته‌توس، ولی برای کسی که در تحقیق روشی خاص درپیش گرفته است، مثلاً وسایل و اسباب استحمام نه بی‌ارج‌تر از وسایل داروسازی است و نه مهم‌تر از آنها، گرچه هنر داروسازی برای تن آدمی سودمندتر از استحمام است. زیرا غایت روش ما این است که نمایان سازد که کددام هنرها با هم خویشی دارند و کددام نه. از این رو روش ماهمه آنها را به يك چشم می‌نگرد و آنجا که شباهتی ببیند هیچ يك را بر دیگری برتری نمی‌نهد، و مثلاً هنر سرداری سپاه را که رشته‌ای از هنر نیرونگ است برتر از هنر کسی نمی‌داند که پیشه‌اش پاك کردن خانه‌ها از ساس و پشه است، بلکه فرق آن دو را تنها در این می‌بیند که آن يك ادعائی بیشتر از این دارد. بنابراین اگر بپرسی که کارهائی را که اثرشان پاك کردن جسم، اعم از جاندار و بی‌جان است، به چه نام باید خوانند، روش ما کوچک‌ترین اعتنائی به ظرافت و خشونت آنها نخواهد نمود بلکه همه آنها را، جز هنر پاك کردن روح، همانند یکدیگر خواهد شمرد و فقط هنر پاك ساختن روح را از دیگر هنرهای پاك‌کننده جدا خواهد کرد. زیرا غایت روشی که در تحقیق پیش گرفته‌ایم همین است.

**ته‌ته‌توس:** مقصودت را دریافتم و تصدیق می‌کنم که پاك کردن بر دو نوع است: یکی پاك کردن جسم است و دیگر پاك ساختن روح. **بیگانه:** اکنون به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار و بکوش تا هنر اخیر را نیز به دو نوع تقسیم کنی.

**ته‌ته‌توس:** البته خواهم کوشید که به آن دو نوع پی‌ببرم.

بیگانه: فساد روح غیر از قابلیت روح نیست؟  
 ته‌ئه‌تتوس: بدیهی است که این غیر از آن است.  
 بیگانه: گفتیم پاك کردن آن است که بد را جدا کنند و دور  
 بریزند و خوب را نگاه دارند.  
 ته‌ئه‌تتوس: آری، پاك کردن همین است.  
 بیگانه: پس اگر هنری بیاییم که بتواند در روح بد را از خوب  
 جدا کند، و آن را هنر پاك کردن بنامیم، سخن درست گفته‌ایم؟  
 ته‌ئه‌تتوس: البته.  
 بیگانه: ولی بدی در روح بر دو نوع است.  
 ته‌ئه‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟  
 بیگانه: وجود یکی در روح شبیه وجود بیماری در تن است، در  
 ۲۲۸ حالی که وجود نوع دوم را در روح می‌توان به وجود زشتی در تن تشبیه  
 کرد.  
 ته‌ئه‌تتوس: مطلب را نفهمیدم.  
 بیگانه: بیماری و ناهماهنگی یکی است یا آن دو غیر از یکدیگرند؟  
 ته‌ئه‌تتوس: در این باره نمی‌دانم چه بگویم.  
 بیگانه: اگر دو چیز که طبعاً خویش یکدیگرند به سبب ابتلا به  
 فساد باهم ناسازگار گردند، آن ناسازگاری را ناهماهنگی می‌نامیم. پس  
 ناهماهنگی ناسازگاری ناشی از فساد است، چنین نیست؟  
 ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان همان است.  
 بیگانه: ولی زشتی نوعی عدم تناسب است که در هر مورد ممکن  
 است پیش آید.  
 ته‌ئه‌تتوس: عقیده من نیز همین است.  
 بیگانه: مگر نمی‌بینیم که در روح مردمان فاسد، عقیده باخواهشهای  
 نفسانی، و اراده با لذت، و تعقل با درد، و همه آنها با یکدیگر در  
 کشمکشند؟  
 ته‌ئه‌تتوس: البته می‌بینیم.  
 بیگانه: و حال آنکه همه آنها خویش یکدیگرند.  
 ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اگر فساد را بیماری و ناهماهنگی روح بنامیم،  
 سخن درست گفته ایم؟  
 ته‌ئه‌تئوس: بی‌گمان.

بیگانه: اگر چیزی که حرکت جزء ذاتش است<sup>۶</sup> و می‌کوشد به  
 هدفی که برای خود معین کرده است برسد، هر بار که به هدف نزدیک  
 گردید به خطا رود و به جای رسیدن به هدف از کنار آن بگذرد، باید  
 این وضع را ناشی از تناسب آن دو بدانیم یا زادهٔ عدم تناسب؟  
 ته‌ئه‌تئوس: البته از عدم تناسب.

بیگانه: ولی می‌دانیم که روح خواسته و دانسته اشتباه نمی‌کند  
 بلکه همیشه پی‌آنکه خود بخواهد به خطا می‌رود.  
 ته‌ئه‌تئوس: البته می‌دانیم.

بیگانه: پس اشتباه یعنی اینکه روح، در حالی که به سوی حقیقت  
 روان است، در برخورد با هدف خطا کند و از کنار حقیقت بگذرد.  
 ته‌ئه‌تئوس: در این تردید نیست.

بیگانه: پس روح نادان را باید زشت و فاقد تناسب شمرد؟  
 ته‌ئه‌تئوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: بدین سان روشن شد که در روح دو نوع بدی هست:  
 یکی که به نام فساد خوانده می‌شود قسمی بیماری است که عارض  
 آن شده.

ته‌ئه‌تئوس: آری.

بیگانه: نوع دیگر را مردمان نادانی می‌نامند ولی نمی‌دانند که  
 آن نیز نوعی بدی روح است.

ته‌ئه‌تئوس: پیشتر در این مسأله تردید داشتم ولی اکنون تصدیق  
 می‌کنم که در روح دو نوع بدی هست: ترموئی و لگام گسیختگی و  
 ظلم و امثال آنها را باید بیماری شمرد، در حالی که اقسام گوناگون  
 نادانی را باید زشتی نامید.

بیگانه: برای رهاندن تن از آن دو نوع بدی، دو هنر معین وجود  
 دارد.

ته‌ئه‌تئوس: آن دو هنر کدامند؟



بیگانه: ورزش تن آدمی را از زشتی می‌رهاند و هنر پزشکی از بیماری.

ته‌ئه‌تتوس: روشن است.

بیگانه: هنری که روح را از ترسوئی و لگام‌گسیختگی و ظلم می‌تواند رهاند، هنر قانونگزاری و اجرای قانون است. یا تو هنری دیگر می‌شناسی؟

ته‌ئه‌تتوس: نه، این کار فقط از آن هنر برمی‌آید.

بیگانه: و برای رهاندن روح از نادانی، هنری جز هنر آموزش می‌شناسی؟

ته‌ئه‌تتوس: نه.

بیگانه: اکنون نیک بیندیش و ببین هنر آموزش يك نوع است یا چند نوع، و آیا در میان انواع آن، دو نوع مهمتر از همه نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید که حق با تست.

بیگانه: برای یافتن آن دو نوع گمان می‌کنم باید بدین روش پیش رفت....

ته‌ئه‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: باید در نادانی بدقت بنگریم. شاید خود آن از میان به دو نیم شده است. اگر نادانی خود بردو نوع باشد بی‌گمان آموزش نیز بردو گونه خواهد بود و هرگونه‌ای متناسب با نوعی.

ته‌ئه‌تتوس: میان انواع نادانی فرقی می‌بینی؟

بیگانه: گمان می‌کنم نوع بزرگی از نادانی را از انواع دیگر جدا می‌بینم و این نوع از حیث وزن و اهمیت با مجموع همه انواع دیگر برابر است.

ته‌ئه‌تتوس: آن کدام است؟

بیگانه: این است که آدمی چیزی را که نمی‌داند گمان کند که می‌داند. همه عیبها و ناکامیهای روح ناشی از این نوع است.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: و گمان می‌کنم این نوع نادانی را ابله‌ی می‌نامند.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

پیگانه: آن نوع آموزش را که به‌معالجه این بیماری تواناست چگونه بنامیم؟

ته‌ته‌تتوس: گمان می‌کنم همه اقسام دیگر آموزش از نوع یباد دادن پیشه‌ها و کارهای دستی است. ولی این یکی را در شهر ما تربیت می‌خوانند.

پیگانه: ته‌ته‌تتوس، آن را همه یونانیان چنین می‌نامند ولی این نکته را هم باید بررسی کنیم که تربیت غیرقابل تقسیم است یا آن را نیز می‌توان به انواع مختلف تقسیم کرد.

ته‌ته‌تتوس: بگذار تقسیم کنیم.

پیگانه: چنین می‌نماید که تربیت به چند قسم تقسیم شده.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

پیگانه: تربیت از راه سخن گفتن به دو روش می‌تواند بود: یکی روش خشونت‌آمیز است و دیگر روش نرم و ملایم.

ته‌ته‌تتوس: درباره آن دو روش توضیح بیشتر بده.

پیگانه: روش نخستین همان است که پیشینیان در تربیت فرزندان خود پیش می‌گرفتند و هنوز هم بسی کسان بکار می‌بندند. بدین معنی که چون فرزندشان کاری ناشایسته کند گاه با او پرخاش می‌کنند و گاه به مردمی و مهربانی سخن می‌گویند. این روش را روش پند و اندرز می‌نامند.

۲۳۵

ته‌ته‌تتوس: مقصودت را فهمیدم.

پیگانه: ولی گروهی دیگر چون در این باره نیک اندیشیدند دریافتند که مردمان همیشه کارهای ابلهانه را بی‌آنکه خود بخواهند مرتکب می‌شوند و هیچ کس آماده نیست در موضوعی که خیال می‌کند می‌داند، چیزی تازه بیاموزد، و از این رو پند و اندرز، هرچه در آن کوشیده شود، بی‌ثمر می‌ماند.

ته‌ته‌تتوس: راستی همین است.

پیگانه: از این رو آن گروه برآن شدند که برای رهاندن مردمان از آن خیال واهی راهی دیگر پیش گیرند.

ته‌ته‌تتوس: آن راه کدام است.

**بیگانه:** از کسی درباره موضوعی که خیال می‌کند می‌داند، ولی هرچه درباره آن می‌گوید یاوه و بی‌معنی است، پرسشهایی می‌کنند و سپس پاسخهای او را پهلوی هم قرار می‌دهند و با یکدیگر می‌سنجند و بدین‌سان نمایان می‌سازند که آن پاسخها با اینکه به موضوعی واحد در حال واحد و به معنی واحد مربوطند، با هم متناقض و ناسازگارند. مخاطب همینکه این معنی را دریافت برخود خشم می‌گیرد و غرورش از میان می‌رود و از تعصب و پندارهایی که درباره خود داشت رهایی می‌یابد و این رهایی سعادت‌ی بس بزرگ است. زیرا، پسر عزیزم، همچنانکه پزشکان تن برآنند که تن نمی‌تواند از غذائی که بدان می‌رسد سود ببرد مگر آنکه همه مواعینی که در خود تن است از میان برده شود، پاک‌کنندگان روح نیز براین عقیده‌اند که روح از دانش سودی نمی‌برد مگر آنکه مربی نخست از راه آزمایش در آن ایجاد شرم کند، تا شرم پندارهایی را که مدراهِ دانائی هستند از میان بردارد و روح تنها چیزی را که به راستی می‌داند دانش خود بشمارد نه چیزهای دیگر را.

**ته‌تتوس:** بهترین و خردمندانه‌ترین راه تربیت همین است. **بیگانه:** از این‌رو، ته‌تتوس گرامی، باید بگوئیم آزمایشی که به منظور تربیت بعمل می‌آید بهترین نوع پاک ساختن است و کسی که هنوز آزموده نشده، هرچند توانگر و نیرومند باشد، ناپاک است زیرا در وجود او چنان جزئی زشت و ناشسته مانده است که نیکبختی هر آدمی بسته به پاکی و زیبائی آن است.

**ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** کسانی را که در این هنر می‌کوشند به چه نام باید خوانند؟ من خود بیم دارم از اینکه آنان را سوفیست بنامم.

**ته‌تتوس:** چرا بیم داری؟

**بیگانه:** می‌ترسم مقام سوفیست را بیش از آنچه شایسته است بالا ببرم.

**ته‌تتوس:** ولی آنچه تشریح کردی تا اندازه‌ای به سوفیست شبیه است.

**بیگانه:** آری، گرگت هم بیه‌گوسفند شبیه است و درنده‌ترین جانوران به‌اهلی‌ترین آنان، ولی کسی که کار به‌احتیاط می‌کند باید آنجا که شباهتی در میان است بیشتر بهوش باشد زیرا خطر بزرگ در همانجا نهفته است. با اینهمه بگذار آنان را سوفیست بخوانیم زیرا گمان نمی‌کنم اگر نیک بهوش باشیم نام تنها ما را بفریبد  
**ته‌تتوس:** من نیز چنین می‌پندارم.

**بیگانه:** پس قسمی از هنر جدا کردن هنر پاک ساختن است و از هنر پاک ساختن، قسمی با روح سروکار دارد. از این قسم جزئی را آموزش نامیدیم و جزئی از آموزش را تربیت نام نهادیم. از تربیت نیز، جزئی را که پیشه‌اش آزمودن دانائی و نادانی است جدا ساختیم و پس از آنکه درباره‌اش توضیح کافی دادیم چنین بنظر آمد که همان خود هنر والای سوفیستی است.

**ته‌تتوس:** بسیار خوب. بگذار اکنون چنین بگوئیم. ولی من سخت به‌تردید افتاده‌ام زیرا سوفیست تاکنون به‌چندین شکل نمایان گردیده است و اگر راست خواهی سرانجام نمی‌دانیم که سوفیست راستین کدام يك از آنهاست.

**بیگانه:** حق داری به‌تردید پیفتی. گمان می‌کنم سوفیست خود نیز در این دم سخت مردد و سرگردان است و نمی‌داند به‌کدام‌گوشه بگریزد تا از دست پژوهش ما رهایی یابد. این مثل درست است که می‌گویند گریختن از همه‌ی خطرهای آسان نیست. پس باید از جست‌وجو خسته نشویم تا او را به‌چنگ آوریم.

**ته‌تتوس:** حق با تست.

**بیگانه:** ولی بگذار کمی درنگ کنیم و بیاد بیاوریم که سوفیست تاکنون به‌چند صورت نمایان شده است. اگر خطانکنم نخست به‌صورت صیاد جوانان توانگر، که مردهای کلان می‌پردازند، ظاهر شد.

**ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** سپس به‌صورت عمده‌فروش دانشمائی که غذای روحند خودنمائی کرد.

**ته‌تتوس:** آری.

بیگانه: بارسوم جامه خرده فروش همان کالاها را به تن داشت.  
ته‌تتوس: درست است و بار چهارم به صورت فروشنده دست  
اول دانشها ظاهر شد.

بیگانه: درست بیاد آوردی. اکنون بگذار من بگویم که بارپنجم  
چه شکلی به خود گرفت: این بار معلوم شد استاد فن مجادله است که  
خود رشته‌ای است از هنر جنگ.  
ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: بار ششم ما را به تردید انداخت. با اینهمه پذیرفتیم که  
او کسی است که روح را از پندارهایی که سد راه دانائی‌اند پاک  
می‌سازد.

ته‌تتوس: چنین است.

بیگانه: ته‌تتوس، اگر کسی به دیده ما چنین بنماید که دارای  
چندین هنر است، ولی با نام یکی از آن هنرها خوانده شود، باید  
بدانیم که عیبی در کار است. آن عیب اینجاست که ما از پی بردن به  
هنر راستین او، و منظوری که در آن نهفته است ناتوانیم، و نمی‌دانیم  
که همه هنرهای دیگرش وسیله نیل بدان منظورند و از این رو او را با  
چندین نام می‌خوانیم نه يك نام.

ته‌تتوس: ممکن است چنین باشد.

بیگانه: ولی نباید بگذاریم آن عیب در پژوهش ما راه یابد. از  
این رو بیا یکی از نکته‌هایی را که درباره سوفیست گفتیم از سربگیریم  
زیرا چنین می‌نماید که این نکته پرده از رخسار او برخاود داشت.

ته‌تتوس: کدام نکته؟

بیگانه: نگفتیم که سوفیست در هنر مجادله استاد است؟

ته‌تتوس: گفتیم.

بیگانه: و نگفتیم که می‌تواند این هنر را به دیگران نیز بیاموزد  
و آنان را در این هنر توانا سازد؟

ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: اکنون بگذار ببینیم سوفیست دیگران را به مجادله درباره  
کدام موضوع توانا می‌سازد؟ برای اینکه این نکته روشن شود بیا

پژوهش را بدین گونه آغاز کنیم: نخست موضوعات خدائی را در نظر بگیر که بیشتر مردمان از آنها بی خبرند. مگر سوفیستها مردمان را به مجادله درباره این موضوعات توانا نمی سازند؟

ته‌ته‌تتوس: شهرت عمده آنان ناشی از این کار است.

بیگانه: و همچنین شاگردان خود را به مجادله درباره هرچه در زمین و آسمان و ورای آسمان است توانا می سازند؟  
ته‌ته‌تتوس: البته.

بیگانه: می دانیم که در مجالس خصوصی نیز آنجا که سخن از بودن و شدن در میان آید، سوفیستها با استادی تمام می توانند نادرستی سخنان دیگران را برملا کنند و این هنر را به شاگردان خود نیز می آموزند.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: از این گذشته، به شاگردان خود وعده نمی دهند که آنان را در مجادله درباره قوانین و امور سیاسی ماهر سازند؟  
ته‌ته‌تتوس: اگر آن وعده را نمی دادند هیچ کس تن به مصاحبت ایشان در نمی داد.

بیگانه: چنانکه می دانی درباره هنرهای دیگر نیز راه و روش رد کردن سخن هراستادی نوشته شده و در دسترس همه کسانی است که بخواهند آن را بیاموزند.

ته‌ته‌تتوس: گمان می کنم مقصودت نوشته های پروتاگوراس در فن مجادله و دیگر فنون است.

بیگانه: آری، دوست من. دیگران نیز در این باره چیزهای فراوان نوشته اند. پس سوفیست به مجادله درباره همه هنرها تواناست؟  
ته‌ته‌تتوس: هنری نیست که از دستبرد او در امان باشد.

بیگانه: ولی، ترا به خدا سوگند می دهم، بگو ببینم به عقیده تو چنین امری امکان پذیر است؟ یقین دارم که شما جوانان بدین مسأله با دیده ای تیزبین تر از ما می توانید نگریست.

ته‌ته‌تتوس: کدام مسأله؟

بیگانه: ممکن است که يك تن همه چیز را بداند؟

ته‌ئه‌تتوس: بیگانه، اگر چنین بود، نوع بشر از نیکبختی هیچ‌کم نداشت.

بیگانه: کسی که از هنری بیگانه است، می‌تواند با گفتاری خردمندانه و با معنی، سخن کسی را که در آن هنر استاد است، رد کند؟  
ته‌ئه‌تتوس: هرگز.

بیگانه: پس راز هنر سوفیستی چیست؟  
ته‌ئه‌تتوس: کدام راز؟

بیگانه: اینان چگونه می‌توانند جوانان را معتقد سازند که در همه هنرها از همه استادترند؟ اگر نه سخنان دیگران را با کمال استادی رد می‌کردند و نه لااقل چنان می‌نمودند که آنها رد می‌کنند، و یا اگر به سبب آن نمود در نظر مردمان دانا جلوه‌گر نمی‌شدند، چنانکه خودگفتی، کسی پیدا نمی‌شد که از آنان درس بگیرد و به آنان مزد کلان بپردازد.  
ته‌ئه‌تتوس: راست می‌گوئی.

بیگانه: ولی خود می‌بینی که مردم چگونه به آنان روی می‌آورند.  
ته‌ئه‌تتوس: آری می‌بینم.

بیگانه: پس معلوم می‌شود چنین می‌نمایند که در موضوعاتی که درباره آنها مجادله می‌کنند استادند.  
ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: تصدیق می‌کنی که سوفیستها درباره همه موضوعات به مجادله می‌پردازند؟  
ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: پس به نظر شاگردانشان چنین می‌نمایند که در همه چیز استادند؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: بی‌آنکه چنین باشند! زیرا پیشتر ثابت شد که چنین امری محال است.

ته‌ئه‌تتوس: البته محال است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود سوفیست درباره همه چیزها - جز حقیقت - دانشی دروغین دارد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است و گمان می‌کنم این بهتر از همه تعریفهای پیشین است.

بیگانه: بگذار مثالی بیاورم تا مطلب روشنتر شود.

ته‌ئه‌تتوس: بیار.

بیگانه: مثال را می‌گویم. ولی در آن درست دقیق شو و آنگاه پاسخ

بده.

ته‌ئه‌تتوس: بگو.

بیگانه: فرض کن کسی ادعا کند که نه می‌تواند درباره چیزی سخن بگوید و نه قادر است سخن دیگران را رد کند. با اینهمه هنری دارد که به یاری آن می‌تواند همه چیز را — بی‌استثنا — بسازد و پدید آورد.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت از «همه چیز» چیست؟

بیگانه: ببین! همین اول مثال را نفهمیدی! مگر نمی‌دانی «همه چیز

بی‌استثنا» یعنی چه؟

ته‌ئه‌تتوس: نه، نمی‌دانم.

بیگانه: مرادم از «همه چیز بی‌استثنا» من و تو و همه جانوران

و رستنیهاست.

ته‌ئه‌تتوس: بسیار خوب. مقصود از ساختن و پدیدآوردن چیست؟

۲۳۴

شاید منظورت کشاورزانند که دامها را تولید می‌کنند؟

بیگانه: مرادم این است که هم جانوران را می‌تواند بسازد و هم

زمین و آسمان و دریاها و خدایان و خلاصه همه چیز را بی‌استثنا، و پس از آنکه ساخت و پدیدآورد، آنها را به بهائی ارزان می‌فروشد.

ته‌ئه‌تتوس: گمان می‌کنم مقصودت نوعی شوخی است.

بیگانه: پس چه؟ اگر کسی بگوید «همه چیز را می‌دانم و آماده‌ام

که دانشهای خود را در زمانی کوتاه و در برابر مزدی ناچیز به دیگران

بیاموزم» سخنش را می‌توان جز شوخی شمرد؟

ته‌ئه‌تتوس: البته نه.

بیگانه: در میان انواع شوخی نوعی را می‌شناسی که زیباتر و

هنرمندانه‌تر از تصویرسازی است؟

ته‌ئه‌تتوس: نه، زیرا با این بیان بسیاری از شوخیهای گوناگون



را تحت نوعی واحد گرد آوردی که غنی‌ترین انواع است.  
**بیگانه:** پس اگر کسی بگوید که به یاری هنری خاص می‌تواند همه چیز بسازد، چنین خواهیم فهمید که به یاری هنر نگارگری تصویر چیزهای واقعی را می‌سازد و از دور به جوانان ساده لوح نشان می‌دهد و بدین ترتیب آنان را می‌فریبد و چنان می‌نماید که چیزهای واقعی را ساخته است.

**ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** شاید در عالم سخن نیز هنری شبیه هنر نقاشی هست و بعضی کسان به یاری آن جوانان نورسیده راه، که از ذات حقیقی چیزها دورند، به وسیله کلمات و از راه گوش مسحور می‌سازند و به واسطه سخن تصویرها و اشباحی به آنان نشان می‌دهند و بدین سان به شنوندگان چنین می‌نمایند که آنچه می‌گویند عین حقیقت است و گوینده آن سخنان در همه موارد داناتر و استادتر از همه مردمان است؟

**ته‌ته‌تتوس:** البته ممکن است چنین هنری وجود داشته باشد.

**بیگانه:** ولی گمان می‌کنم بیشتر آن جوانان پس از گذشتن زمانی چون به سن کمال می‌رسند و به ذات و حقیقت چیزها نزدیکتر می‌شوند و بر اثر برخورد مستقیم با چیزها آنها را روشنتر می‌بینند، پندارهایی که در دوران جوانی به سبب شنیدن آن سخنان بدست آورده بودند دگرگون می‌گردد و از آن پس کوچک را بزرگ می‌بینند و سنگین را سبک، و اثری که خود چیزها در آنان می‌بخشد مسبب می‌گردد که همه تصویرها و اشباح فریبنده که از راه سخن در ذهنشان راه یافته بود نابود گردد. چنین نیست؟

**ته‌ته‌تتوس:** تا آنجا که در این سن در آن باره داوری می‌توانم کرد، تصدیق می‌کنم که چنین است. ولی معتقدم که من خود یکی از کسانی هستم که چیزها را از دور می‌نگرند.

**بیگانه:** به همین جهت خواهیم کوشید تا تراء، بی‌آنکه تحت تأثیر آن گونه سخنها قرار گیری، تا آنجا که میسر است به حقیقت نزدیکتر سازیم و این بحث را نیز بدین منظور آغاز کرده‌ایم. ولی درباره سوفیست چگونه می‌اندیشی؟ یقین حاصل شده است که او از جمله جادوگرانی

است که تصویر چیزهای واقعی را می‌سازند و از دور به ما می‌نمایند یا هنوز در این باره تردید داریم و بر آنیم که ممکن است او در مطالبی که می‌گوید دارای شناسائی راستین باشد؟

ته‌ته‌تتوس: از آنچه تاکنون گفتیم یقین حاصل شد که سوفیست از کسانی است که زندگی خود را وقف نوعی شوخی کرده است. بیگانه: پس باید او را نوعی ساحر و حقه‌باز بشماریم؟ ته‌ته‌تتوس: چاره جز این نداریم.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون وقت آن است که این جانور درنده را گم نکنیم و دست از تعقیبش برنداریم. کمند استدلال را چنان خوب انداخته‌ایم که نمی‌تواند از دستان بگریزد.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت کدام استدلال است؟

بیگانه: مگر روشن نساختیم که او از جمله حقه‌بازان است؟ ته‌ته‌تتوس: البته روشن ساختیم.

بیگانه: پس بگذار هرچه زودتر هنر تصویرسازی را از میان به‌دو نیم کنیم. اگر در درون آن سوفیست را یافتیم مطابق قوانین شاهسی شکارش خواهیم کرد و در پیش پای شاه خواهیم نهاد. ولی اگر باز در بخشهای مختلف هنر تقلید پنهان شود دست از جست‌وجو برندخواهیم داشت و هر بخش را که ببینیم سوفیست در آن پنهان شده است از میان به‌دو نیم خواهیم ساخت و بدین روش پیش خواهیم رفت تا سرانجام سوفیست را به‌چنگ آوریم. به هر حال به او اجازه نخواهیم داد خود را بستاند و بگوید که توانسته است از کمند پژوهش کسانی که قادرند دربارهٔ «تك» و «كل» بدین روش تحقیق کنند بگریزد.<sup>۷</sup>

ته‌ته‌تتوس: خوب گفתי. تحقیق را باید به همین روش دنبال کنیم.

بیگانه: از هنر تصویرسازی دو نوع متمایز می‌بینم گرچه هنوز نمی‌توانم از روی یقین بگویم که آنچه می‌جوئیم در کدام يك از آن دو نهفته است.

ته‌ته‌تتوس: نخست آن دو نوع را تشریح کن.

بیگانه: یکی هنر شبیه‌سازی است. کسی که به طول و عرض و عمق سرمشق خود و نسبتهای آنها با یکدیگر توجه کامل دارد و با این توجه

از آن تقلید می‌کند و آنگاه به‌آثری که پدید آورده است رنگت شایسته می‌دهد و بدین‌سان تصویری شبیه سرمشق بوجود می‌آورد، دارای هنری است.

ته‌ته‌تتوس: مگر همه تصویرسازان چنان نمی‌کنند؟

بیگانه: نه. لااقل کسانی که به تقلید از آثار هنری طویل و عریض نقش یا پیکره‌ای می‌سازند چنان نمی‌کنند. چه اگر می‌خواستند نسبت اندازه‌های حقیقی يك اثر زیبا را مصور کنند جزء فوقانی تصویر کوچکتر از آنچه باید باشد می‌نمود و جزء تحتانی بزرگتر از آنچه باید باشد. زیرا ما جزئی را از دور می‌بینیم و جزئی را از نزدیک.

۲۳۶

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود آنان کاری به حقیقت ندارند و در پی نسبتهای واقعی نیستند بلکه می‌کوشند نسبتها را چنان نمایان کنند که آنچه به تقلید پدید آورده‌اند زیبا بنظر آید.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اگر تصویری را بدان جهت که به سرمشق شبیه است «تصویر شبیه» بنامیم سخن درست گفته‌ایم؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: و آن نوع هنر تصویرسازی را که این‌گونه آثار پدید می‌آورد می‌توانیم هنر شبیه‌سازی بخوانیم؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: تصویر یا پیکره‌ای را که اگر از نقطه‌ای معین دیده شود به سرمشق شبیه می‌نماید و اگر از روبرو بدقت نگریسته شود ناشبیه، چگونه باید نامید؟ نباید آن را بدین جهت که ما را می‌فریبد و چنین «و انمود می‌کند» که شبیه است، «نقش فریبنده» بخوانیم؟

ته‌ته‌تتوس: البته باید چنین بخوانیم.

بیگانه: این نوع هنر تقلید در نگارگری و پیکرسازی فراوان بکار نمی‌رود؟

ته‌ته‌تتوس: البته فراوان بکار می‌رود.

بیگانه: و نباید این نوع را، که نقش فریبنده می‌سازد نه تصویر

شبهه، هنر ظاهرسازی بنامیم؟

ته‌ئه‌تتوس: نام درست همان است.

بیگانه: هنگامی که می‌گفتم هنر تصویرسازی بر دو نوع است، مرادم همین دو نوع بود که یکی هنر شبهه‌سازی است و دیگر هنر ظاهرسازی.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: هنوز نمی‌دانم موفیست در کدام یک از آن دو نوع نهفته است. ولی این قدر می‌دانم که این مرد به راستی زیرک است و شناختنش آسان نیست. هم‌اکنون نیز گمان می‌کنم خود را با کمال زیرکی در مفهومی پنهان ساخته که شکافتن و کاویدنش بسیار دشوار است.

ته‌ئه‌تتوس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: «آری» را دانسته و سنجیده می‌گوئی یا چنان دستخوش امواج بحث شده‌ای که بی‌اختیار و از روی هادت تصدیق می‌کنی؟

ته‌ئه‌تتوس: چرا چنین می‌پرسی؟

بیگانه: دوست گرامی، مسأله‌ای که ما در این دم بررسی می‌کنیم از دشوارترین مسائل است. اینکه «چیزی می‌نماید بی‌آنکه باشد» یا «چنین می‌گویند ولی آنچه می‌گویند راست نیست» و مسائلی دیگر از این قبیل، از دیرباز مورد تأمل بوده و اندیشه متفکران را به خود مشغول داشته است. زیرا فهم این مسأله، که چگونه ممکن است وجود سخن دروغ یا پندار نادرست را تصدیق کنیم بی‌آنکه در این تصدیق تناقضی نهفته باشد، بسیار دشوار است.

۲۳۷

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: در آن گونه تصدیق‌ها چنین فرض می‌کنیم که آنچه نیست، هست، و گرنه ممکن نبود بپذیریم که دروغ گفتن میسر است، در حالی که پارمنیدس بزرگ این نکته را از کودکی گاه به‌شعر و گاه به‌نثر در گوش ما فروخوانده است که:

«هرگز قبول مکن که نباشنده هست.

روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگاه‌دار!»

مقیده او در این باره چنین است. ولی ما خود نیز باید این

مسأله را نيك بررسی کنیم تا مطلب روشن شود. اينك اگر ميل داری بگذار نخست بدین مسأله بپردازیم.

ته‌ته‌تتوس: در آمادگی من تردید مکن. بحث را به‌هرجا می‌خواهی بکشان و مرا نیز به‌دنبال خود ببر.

بیگانه: بسیار خوب. چنین خواهم کرد. اينك بگو ببینم، چیزی را که به‌هیچ‌وجه وجود ندارد، گاه به‌زبان می‌آوریم؟ ته‌ته‌تتوس: البته.

بیگانه: مقصودم این نیست که بقصد شوخی یا مجادله به‌زبان می‌آوریم یا نه. فرض کن کسی که هم‌اکنون سؤال مرا شنیده است، درباره‌ی آن نيك می‌اندیشد و آنگاه می‌پرسد: کلمه‌ی «نباشنده» را در چه مورد باید بکار برد؟ در پاسخ او چگونه چیزی را باید نام ببریم که آن کلمه بر آن دلالت کند؟ آیا خود آن چیز را هم می‌توانیم تعریف و تشریح کنیم؟

ته‌ته‌تتوس: سؤال دشواری است و بی‌پرده می‌گویم که پاسخ آن از من بر نمی‌آید.

بیگانه: ولی این نکته مسلم است که نباشنده را نمی‌توان به‌چیزی باشنده اطلاق کرد؟

ته‌ته‌تتوس: البته نمی‌توان.

بیگانه: اگر به‌باشنده نتوان اطلاق کرد، پس کسی هم که آن را به «چیزی» اطلاق کند، کار درست نکرده است.

ته‌ته‌تتوس: چرا؟

بیگانه: برای اینکه ما همواره کلمه‌ی «چیزی» را در مورد باشنده‌ای بکار می‌بریم زیرا ممکن نیست آن را بکار ببریم بی‌آنکه باشنده‌ای را در نظر داشته باشیم. چنین نیست؟

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: تصدیق می‌کنی که وقتی که کسی «چیزی» می‌گوید

مقصودش «يك» چیز است؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

بیگانه: «چیزی» نماینده‌ی «يك» چیز است و «جفت» نماینده‌ی دوئی،

و «چند» نماینده چیزهای کثیر.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

پیگانه: پس کسی که حتی يك چیز نمی‌گوید، هیچ نمی‌گوید.

ته‌ئه‌تتوس: بدیهی است.

پیگانه: بنابراین حق نداریم درباره کسی که نباشنده را به زبان می‌آورد، بگوئیم که او سخن می‌گوید ولی هیچ‌چیز نمی‌گوید، بلکه باید بگوئیم سخن نمی‌گوید.

ته‌ئه‌تتوس: بدین ترتیب اشکال مسأله از میان می‌رود.

پیگانه: بدین زودی سخن بدان بزرگی مگو! زیرا هنوز نخستین اشکال مسأله حل نشده است.

۲۳۸

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

پیگانه: يك باشنده می‌تواند از باشنده‌ای دیگر بهره‌ور باشد؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

پیگانه: میل داری تصدیق کنیم که نباشنده نیز می‌تواند از باشنده‌ای بهره‌ور باشد؟

ته‌ئه‌تتوس: چگونه می‌توانیم چنین تصدیقی کنیم؟

پیگانه: مگر همه اعداد باشنده نیستند؟

ته‌ئه‌تتوس: البته باشنده‌اند.

پیگانه: حق نداریم بگوئیم که نباشنده از يك یا عددی بزرگتر بهره‌ور است؟

ته‌ئه‌تتوس: بنابر آنچه تاکنون گفته‌ایم، چنین سخنی درست نخواهد بود.

پیگانه: چگونه ممکن است که کسی نباشنده را بی‌عدد به زبان بیاورد یا در ذهن خود تصور کند؟

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

پیگانه: وقتی که می‌گوئیم «نباشنده‌ها»، نباشنده را به عدد کثیر در نظر نمی‌آوریم؟

ته‌ئه‌تتوس: حق با تست.

پیگانه: و هنگامی که می‌گوئیم «نباشنده»، آن را واحد تلقی

نمی‌کنیم؟

ته‌ئه‌تتوس: چنین است.

پیگانه: ولی گفتیم درست نخواهد بود اگر نباشنده و نباشنده را توأم و پیوسته بهم در نظر آوریم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

پیگانه: پس می‌بینی که محال است نباشنده را به‌وجهی درست به‌زبان بیاوریم یا سخنی درباره‌ی آن بگوئیم و یا آن را به‌صورت مستقل و به‌خودی‌خود در ذهن بیاوریم. زیرا نباشنده هم غیرقابل تصور است و هم غیرقابل بیان و هم غیرقابل تعریف و توضیح.

ته‌ئه‌تتوس: کاملاً درست است.

پیگانه: ولی گمان می‌کنم می‌پیش بر خطا بودم که گفتم می‌خواهم بزرگترین اشکال مسأله را توضیح دهم.

ته‌ئه‌تتوس: مگر اشکالی بزرگتر از این هست؟

پیگانه: چه می‌گوئی؟ مگر دریافته‌ای که نباشنده منکر خود را نیز به‌زحمت می‌افکند و در تنگنا گرفتار می‌کند، و انسان تا بخواهد بر علیه آن سخنی بگوید مجبور می‌شود سخنانی متناقض عقیده‌ی خود بزبان آورد؟

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم. مطلب را روشنتر بیان کن.

پیگانه: روشنتر از این چه می‌خواهی که من، با این که ادعا می‌کنم نباشنده نه از واحد بهره‌ور می‌تواند بود و نه از کثیر، باز در همین دم آن را واحد می‌نامم، یعنی می‌گویم «نباشنده»! اکنون مقصودم را دریافتی؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

پیگانه: حتی می‌پیش گفتم که نباشنده غیرقابل بیان «است». درست توجه‌داری که چه می‌گویم؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

پیگانه: پس می‌بینی که حتی «بودن» را به‌آن ملحق ساختم و بدین‌سان سخنی گفتم برخلاف گفته‌ی خودم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

**بیگانه:** یعنی نه تنها بودن را به آن نسبت دادم بلکه آن را واحد نیز شمردم.

**ته‌ته‌توس:** راست است.

**بیگانه:** و با اینکه آن را بیان نشدنی و توضیح‌ناپذیر خواندم، درباره آن چنان سخن گفتم که پنداری واحد است.

**ته‌ته‌توس:** راست می‌گویی.

**بیگانه:** مگر نگفتم کسی که بخواهد سخن نادرست نگوید باید پرهیزد از اینکه نباشنده را واحد یا کثیر بشمارد و یا اصلاً بزبان آورد و نامی به آن بدهد، زیرا همینکه خواست درباره آن چیزی بگوید ناچار خواهد شد آن را واحد تلقی کند؟

**ته‌ته‌توس:** البته چنین گفتیم.

**بیگانه:** پس حال من معلوم شد: همینکه خواستم نباشنده را نفی کنم، ادعای خود را نفی کردم. بنابراین فایده ندارد که بیش از این در سخنان من به دنبال مطلب درستی درباره نباشنده بگردیم. اکنون بگذار آن را در تو جست‌وجو کنیم.

**ته‌ته‌توس:** مقصودت چیست؟

**بیگانه:** می‌خواهم با کمال شهامت، چنانکه شیوه جوانان است، اندیشه خود را بکار بیندازی و بکوشی تا وضع نباشنده را روشنی‌کنی، بی‌آنکه بودن یا عددی اعم از واحد و کثیر بدان نسبت دهی.

**ته‌ته‌توس:** کمال گستاخی است که پس از آنکه دیدم این کار چه عواقبی برای تو در پی داشت، خود در این راه گام بگذارم.

**بیگانه:** پس من و ترا کنار می‌گذاریم و تا کسی نیابیم که از عهده این کار برآید ناچاریم اعتراف کنیم که سوفیست با کمال‌نیرنگبازی خفاگاهی برای خود یافته است که راه بردن به آن برای ما بسیار دشوار است.

**ته‌ته‌توس:** آری، بسیار دشوار.

**بیگانه:** اگر با این حال ادعا کنیم که هنر او ساختن تصویرهای دروغین و فریبنده است، زود همین واژه تصویر را خواهد گرفت و برای اینکه مطلب را بازگونه جلوه دهد خواهد گفت: «شما که مرا



تصویر ساز می‌خوانید، بگوئید مقصودتان از تصویر چیست؟» بنابراین هم‌اکنون باید روشن کنیم که به آن سؤال چه پاسخی باید داد؟  
 ته‌ئه‌تتوس: پاسخ ما روشن است. خواهیم گفت تصویر همان است که در آب و آئینه نمایان می‌شود و بعضی تصویرها را پیکر سازان و نقاشان می‌سازند.

بیگانه: پیداست که تاکنون با سوفیست روبرو نشده‌ای.  
 ته‌ئه‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: اگر با او روبرو گردی گمان خواهی برد که چشمش بسیار ضعیف است یا اصلاً چشم ندارد.

ته‌ئه‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اگر به او چنان پاسخ بدهی و سخن از آب و آئینه و نقاشی به میان بیاوری ریشخندت خواهد کرد چنانکه گوئی نه آب و آئینه‌ای دیده‌است و نه از وجود آنها خبر دارد و نه اصلاً می‌داند که حس بینائی چیست. او فقط به توضیحی که دربارهٔ تصویر می‌دهی خواهد پرداخت و دربارهٔ آن پرسشی خواهد کرد.

ته‌ئه‌تتوس: چه پرسشی؟

بیگانه: پرسش او دربارهٔ کلی یگانه‌ای خواهد بود که وجه مشترک همهٔ آن تصویرهاست و بدان جهت همهٔ آنها را به نامی یگانه، یعنی تصویر، می‌خوانی. پس بکوش تا به پرسش او پاسخی قانع‌کننده بدهی و بدین‌سان از خود دفاع کن بی‌آنکه از برابر او بگریزی.

ته‌ئه‌تتوس: پاسخی نمی‌توانم داد جز اینکه بگویم: وقتی که شبیه چیزی حقیقی را به همان‌گونه بسازند تصویر بدست می‌آید.

بیگانه: مقصودت از «همان‌گونه» این است که آن شبیه نیز باید حقیقی باشد، یا منظوری دیگر داری؟

ته‌ئه‌تتوس: نه، حقیقی نیست بلکه چنان می‌نماید، و از این‌رو نمودی است.

بیگانه: و مقصودت از «حقیقی»، باشندۀ واقعی است؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: و غیر حقیقی خلاف حقیقی است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: و به عقیده تو نمود چون غیر حقیقی است پس نباشنده است؟

ته‌ته‌تتوس: ولی نمود «هست»!

بیگانه: چگونه؟ هستی حقیقی دارد و حقیقی است؟

ته‌ته‌تتوس: حقیقی نیست، ولی واقعاً تصویر است.

بیگانه: پس آنچه تصویر می‌نامیم، هست بی‌آنکه در حقیقت باشد؟

ته‌ته‌تتوس: اگر چنین بگوئیم باشنده و نباشنده بهم آمیخته خواهند

شد و چنین امری بی‌معنی است.

بیگانه: البته بی‌معنی است. با اینهمه می‌بینی که سوفیست هفت‌سر

با این حرکت سریع ما را مجبور ساخته است که در برابر نباشنده به‌زانو

درآئیم و برای آن نوعی هستی قائل شویم.

ته‌ته‌تتوس: آری، می‌بینم.

بیگانه: اکنون چه کنیم و به‌هنر او چه نام بدهیم که باز دچار

تناقض نگردیم؟

ته‌ته‌تتوس: چه نگرانی به‌تو روی آورده است که چنین می‌پرسی؟

بیگانه: هنگامی که می‌گوئیم سوفیست با تصویر دروغین خود ما

را می‌فریبد و هنر او فریفتن دیگران است، مرادمان این است که روح

ما تحت تأثیر هنر او پنداری خلاف حقیقت پیدا می‌کند؟ یا مقصودی

دیگر داریم؟

ته‌ته‌تتوس: مقصود ما همان است.

بیگانه: ولی پندار نادرست، پنداری است برخلاف آنچه هست.

مگر غیر از این است؟

ته‌ته‌تتوس: آری، برخلاف آنچه هست.

بیگانه: پس پندار نادرست این است که آدمی نباشنده را در نظر

بیاورد و تصور کند؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: کسی که پنداری نادرست دارد، آیا در این گمان است که

نباشنده نیست؟ یا گمان می‌برد که آنچه به‌هیچ‌وجه نیست به‌نحوی از

انجام هست؟

ته‌ئه‌تتوس: کسی که فریب خورده است و پنداری نادرست دارد در این گمان است که نباشنده به نحوی از انجام هست.

بیگانه: آیا ممکن است چنان کسی در این گمان باشد که باشنده کامل به هیچ وجه نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: پس چنین پنداری هم نادرست است؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: عقیده من این است که اگر کسی بگوید «باشنده نیست» ۲۴۱

یا بگوید «نباشده هست»، در هر دو صورت ادعایش نادرست است و از

حیث نادرستی فرقی میان آن دو نیست. عقیده تو چیست؟

ته‌ئه‌تتوس: عقیده من نیز همان است.

بیگانه: ولی سوفیست سخن ما را قبول نخواهد کرد و خواهد گفت

چگونه ممکن است مرد عاقل چنین امری را بپذیرد در حالی که اندکی

پیش نباشنده غیرقابل بیان و غیرقابل تعریف و غیرقابل توضیح نامیده

شد. ته‌ئه‌تتوس، مقصود او را درمی‌یابی؟

ته‌ئه‌تتوس: البته درمی‌یابم. مرادش این است که هنگامی که ما از

سخن نادرست یا پندار نادرست سخن می‌گوئیم برخلاف گفته پیشین خود

حرف می‌زنیم و همین حرف مجبورمان می‌کند که باشنده و نباشنده را

بهم بیامیزیم و به یکدیگر پیوند دهیم در حالی که پیشتر گفتیم و

پذیرفتیم که چنین امری محال است.

بیگانه: مطلب را درست بیاد آوردی. پس اینک باید با هم شور

کنیم تا ببینیم با سوفیست چه باید کرد؟ می‌بینی که چون می‌خواهیم

او را در هنر نیرنگبازان و ساحران جست‌وجو کنیم با چه ایرادها و

دشواریها روبرو می‌گردیم؟

ته‌ئه‌تتوس: آری می‌بینم.

بیگانه: و تاکنون به جزئی کوچک از آن ایرادها پرداخته‌ایم در

حالی که اگر بخواهیم همه آنها را برشماریم سخن به پایان نخواهد رسید.

ته‌ئه‌تتوس: پس معلوم می‌شود دستگیر کردن سوفیست محال است.

بیگانه: اکنون چه کنیم؟ ناامید گردیم و دست از دنبال کردنش برداریم؟

ته‌ته‌تتوس: نه، تا قدرت داریم نباید ناامید شویم. شاید لااقل بتوانیم دست بر شانه‌اش بگذاریم.

بیگانه: بدین مقدار خرسند خواهی شد که بطلان جزء کوچکی از آن نظریه قوی را ثابت کنیم؟

ته‌ته‌تتوس: چگونه خرسند نشوم؟

بیگانه: ولی خواهشی هم از تو دارم.

ته‌ته‌تتوس: آن چیست؟

بیگانه: که مرا به پدرکشی متهم نکنی.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: اگر بخواهیم از خود دفاع کنیم ناچار خواهیم شد نظریه پدرمان پارمنیدس را بیازمائیم و ثابت کنیم که هم نباشنده به وجه معینی هست و هم نباشنده به وجه معینی نیست.

ته‌ته‌تتوس: معلوم است که باید این مسأله را نیک بررسی کنیم.

بیگانه: البته معلوم است و به قول آن مثل مشهور کور هم آن را می‌بیند. چه اگر آن مطلب ثابت نگردد هیچ کس نمی‌تواند بگوید که سخن یا پندار ممکن است نادرست باشد و کسی نمی‌تواند از سایه و تصویر و تقلید و نیرنگ و فریب سخن بمیان آورد بی آنکه در سخن دچار تناقض گردد و مایه ریشخند همگان شود.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: از این رو ناچاریم به آن نظریه پدرانه بشاریم، و اگر ۲۴۲

نخواهیم چنین کنیم باید بررسی مسأله را به یکسو نهم.

ته‌ته‌تتوس: چاره جز بررسی آن نظریه نداریم.

بیگانه: پس اجازه بده از تو خواهشی دیگر بکنم.

ته‌ته‌تتوس: هرچه می‌خواهی بگو.

بیگانه: اندکی پیش گفتم که بارها مجبور شده‌ام از رد آن نظریه

چشم بپوشم.

ته‌ته‌تتوس: آری، چنین گفتم.

**بیگانه:** اکنون خواهشم این است که اگر بار دیگر بدان روی آور شوم و بکوشم تا بطلانش را مبرهن سازم مرا بی‌خرد نشماری زیرا فقط برای خاطر تو چنین می‌کنم.

**ته‌تئوس:** اگر در رد آن بکوشی به هیچ وجه نکوهشت نخواهم کرد. پس با کمال شهامت پیش برو.

**بیگانه:** بسیار خوب. این کار گستاخانه را از کجا آغاز کنیم؟ گمان می‌کنم ناچاریم این راه را در پیش گیریم که...  
**ته‌تئوس:** کدام راه؟

**بیگانه:** بگذار نخست مطلبی را که معتقدیم بی‌هیچ شبهه می‌دانیم، بار دیگر به دقت بنگریم تا ببینیم آیا به درستی آن ایمان داریم یا هنوز تردیدی هست.

**ته‌تئوس:** مقصودت را آشکارتر بگو.

**بیگانه:** به نظر من چنین می‌آید که پارمنیدس خواسته است با ما مزاح کند و ما را وسیله تفریح خود سازد. کسان دیگری هم که به تقسیم بندی باشندها پرداخته‌اند تا انواع گوناگون آنها را معین کنند و از هم جدا نمایند، همان قصد را داشته‌اند.

**ته‌تئوس:** چگونه؟

**بیگانه:** چنین می‌نماید که هر يك از آنان داستانی به ما گفته است از آن گونه که مادران به کودکان می‌گویند. یکی می‌گوید باشنده بر سه گونه است و این سه گاه با هم در جنگند و گاه آشتی می‌پذیرند و با هم عروسی می‌کنند و کودکانی می‌آورند و آنها را می‌پرورند. دیگری باشنده را بر دو گونه می‌داند که یکی مرطوب است و دیگری خشك، یا یکی گرم و دیگری سرد، و آنگاه آن دو را بهم می‌آمیزد و منظم می‌سازد. داستانی که همشهریان من، یعنی مردم ایلیا، در زمان گزنوفانس و حتی پیشتر از آن گفته‌اند چنین است که آنچه ما «همه چیز» می‌نامیم یکی بیش نیست. ولی خدایان علم و هنر ایونیا و سیسیل چندی بعد بدین عقیده رسیده‌اند که برای آنکه راه ایراد از هر سو بسته شود باید آن دو را بهم پیوست، و از این رو گفته‌اند که باشنده هم کثیر است و هم واحد، که به واسطه دوستی و دشمنی بهم پیوسته است. از آن میان کسانی

که سختگیرتر از دیگرانند می‌گویند باشند در همان حال که تجزیه می‌شود بهم می‌آمیزد. ولی آنان که مهربانتر و ظریفترند اصرار ندارند که وضع باشند پیوسته بدان منوال باشد بلکه معتقدند که کل هستی به نوبت گاه در پرتو لطف آفرودیت با خود دوستی می‌گزیند و یکی می‌شود و گاه دیگر با خود دشمنی و کشمکش می‌آغازد و کثرت می‌پذیرد. دریافتن اینکه آیا یکی از آن سخنها موافق حقیقت است یا نه، از ما بر نمی‌آید و بهیچ وجه سزاوار نیست که مردان نامدار روزگاران گذشته را نکوهش کنیم. ولی بی‌آنکه مرتکب گناهی شویم اینقدر می‌توانیم گفت که...

ته‌ته‌تتوس: چه می‌توانیم گفت؟

بیگانه: که آنان ما را به چشم حقارت نگریسته و امتنائی به‌حال ما ننموده‌اند. زیرا هر يك گفتار خود را به‌سر برده و پایان رسانده است بی‌آنکه از ما بپرسد که آیا توانائی فهم آن را داریم یا نه. ته‌ته‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: وقتی که یکی از آنان می‌گوید که باشند يك یا دو یا کثیر است، یا چنین شده یا چنان می‌شود، و گاه گرم و سرد را بهم می‌آمیزد و گاه سخن از جداشدن و بهم برآمدن به‌میان می‌آورد، ته‌ته‌تتوس، ترا به‌خدا سوگند می‌دهم، از آن گفته‌ها چیزی درمی‌یابی؟ من خود در جوانی گمان داشتم که حتی مطلبی را که امروز اینهمه دشوار می‌نماید، یعنی نباشنده را، می‌فهم. ولی امروز می‌بینی که همین موضوع ما را به چه زحمتی دچار ساخته است.

ته‌ته‌تتوس: آری می‌بینم.

بیگانه: شاید حال ما در برابر باشند نیز همچنان است؟ شاید گمان می‌کنیم که دریافتن باشند دشوار نیست و هنگامی که سخن از آن به‌میان می‌آید مطلب را به‌آسانی می‌فهمیم و اشکالمان فقط در آن یکی است، و حال آنکه در حقیقت وضع ما در برابر هر دو به‌يك منوال است؟ ته‌ته‌تتوس: شاید.

بیگانه: این سخن دربارهٔ مسائل دیگری هم که پیشتر به‌میان آورده‌ایم صادق است.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: بهتر آن است که مسائل دیگر را به روزی دیگر بگذاریم. ولی مسأله‌ای را که بزرگتر و اساسی‌تر از همه آنهاست ناچاریم هم‌اکنون بررسی کنیم.

ته‌ئه‌تتوس: کدام مسأله؟ شاید مقصودت این است که نخست باید «باشنده» را بررسی کنیم تا ببینیم کسانی که درباره آن سخن می‌گویند آن را چگونه تصور می‌کنند؟

بیگانه: درست حدس زده‌ای. برای اینکه در این بررسی کامیاب شویم باید از آن کسان، چنانکه گوئی در اینجا حاضرند، بپرسیم: ای کسانی که می‌گوئید «همه‌چیز» گرمی و سردی یا دو گونه دیگر از این قبیل است، مقصودتان از اینکه می‌گوئید آن دو با هم و هریک جدا جدا «هست»، چیست؟ این «هستی» را که درباره اش سخن می‌گوئید چگونه باید فهمید؟ آیا باید چنین بفهمیم که هستی چیز سومی است غیر از آن دو، و بدین‌سان به جای دوچیز قائل به سه چیز شویم؟ هنگامی که یکی از آن دو را باشنده می‌نامید، نمی‌گوئید که هر دو به يك وجه «هستند»، و اگر چنین می‌گفتید يك چیز می‌بود نه دوچیز.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: «ولی شما هر دو را باشنده می‌نامید؟»

ته‌ئه‌تتوس: شاید.

بیگانه: آن‌گاه خواهیم گفت: «دوستان گرامی، در آن صورت نیز ۲۴۴  
معنی صریح سخن شما این است که هر دو یکی است».

ته‌ئه‌تتوس: خوب گفتی.

بیگانه: «اکنون چون ما بکلی درمانده‌ایم، خود بیایید و مطلب را برما روشن کنید. هنگامی که از «باشنده» سخن می‌گوئید، مرادتان چیست؟ بی‌گمان منظورتان از دیرباز بر خودتان روشن است. ما نیز پیشتر گمان می‌بردیم که مقصود شما را دریافته‌ایم ولی در این دم کاملاً ناتوان شده و درمانده‌ایم. پس نخست این نکته را به‌ما بیاموزید تا در همین بی‌خبری از معنی سخن شما در این خیال نمانیم که می‌فهمیم چه می‌گوئید».

فرزند عزیزم، اگر چنین بگوئیم و از کسانی که می‌گویند کل جهان بیش از یکی است، بدانگونه توضیح بخواهیم گناهی کرده‌ایم؟  
ته‌ته‌توس: نه.

بیگانه: ولی از کسانی هم که می‌گویند کل جهان یکی است نباید پرسیم که درباره‌ی باشندۀ چه عقیده‌ای دارند؟  
ته‌ته‌توس: البته باید پرسیم.

بیگانه: اگر پرسیم: «می‌گوئید کل جهان واحد است؟» بی‌گمان پاسخ خواهند داد: «آری چنین می‌گوئیم.»  
ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

بیگانه: «چیزی هست که باشندۀ می‌نامید؟»  
ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: «و آن چیز همان است که واحد می‌نامید؟ به عبارت دیگر، همان چیز را با دو نام می‌خوانید؟ یا مطلب غیر از آن است؟»  
ته‌ته‌توس: بدین سؤال چه پاسخ می‌توانند داد؟

بیگانه: گمان می‌کنم برای کسی که آن فرض را پایه‌ی کار خود قرار دهد پاسخ دادن به این سؤال و سؤالاتی دیگر از این دست آسان نخواهد بود.

ته‌ته‌توس: چرا؟

بیگانه: برای اینکه خنده‌آور است اگر کسی که جز به واحد قائل نیست اعتراف کند که دو نام وجود دارد.

ته‌ته‌توس: راست می‌گوئی.

بیگانه: حتی پذیرفتن اینکه نامی وجود دارد بی‌معنی خواهد بود.

ته‌ته‌توس: چرا؟

بیگانه: اگر فرض کند که نام غیر از خود آن چیز است، قائل به دو چیز شده است.

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: ولی اگر فرض کند که نام با خود آن چیز یکی است، یا مجبور خواهد شد بگوید که نام، نام هیچ‌چیز نیست، و یا اگر بگوید که نام نام چیزی است معلوم خواهد شد که نام، نام نام است نه نام چیز



دیگر.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: همچنین واحد نیز، چون فقط واحد واحد است، ناچار واحد نام خواهد بود.

ته‌ته‌تتوس: مسلم است.

بیگانه: ولی آیا خواهند گفت که کل جهان غیر از واحد باشند است، یا هردو را یکی خواهند شمرد؟

ته‌ته‌تتوس: البته همیشه شق دوم را انتخاب خواهند کرد.

بیگانه: ولی اگر باشند، يك كل كامل باشد، چنانکه پارمنیدس گفته است:

«چون گلوله‌ای است در نهایت گردی،

که از مرکز به هر سو به يك اندازه پیش رفته.

چه، حق ندارد از این سو بزرگتر باشد و از آن سو کوچکتر»

پس ناچار مرکز و محیطی خواهد داشت، و اگر چنین باشد ناچار

دارای اجزا خواهد بود. تو غیر از این می‌اندیشی؟

ته‌ته‌تتوس: نه، با تو همداستانم.

بیگانه: چیزی که به اجزا تقسیم شده و دارای اجزاست، البته از

آن لحاظ که اجزایش همه با هم يك كل تشکیل می‌دهند، دارای صفت وحدت است و مانعی نیست که يك كل تلقی شود. بدین جهت کل جهان را نیز می‌توان واحد شمرد.

ته‌ته‌تتوس: البته.

بیگانه: ولی آیا ممکن است چنان چیزی که دارای همه آن خصوصیات

است، واحد باشد؟

ته‌ته‌تتوس: سؤال را نفهمیدم.

بیگانه: واحد حقیقی، بنابر تعریف درست، باید غیرقابل تقسیم

باشد.

ته‌ته‌تتوس: البته باید چنان باشد.

بیگانه: ولی چیزی که از اجزاء کثیر تشکیل یافته است با آن

تعریف منطبق نیست.

ته‌ئه‌تتوس: حق با تست.

بیگانه: پس می‌خواهی بگوئیم باشند، تنها از حیث دارا بودن صفت وحدت، واحد و کل کامل است؟ یا بهتر آن می‌دانی که اصلاً نگوئیم باشند یک کل است؟

ته‌ئه‌تتوس: انتخاب میان آن دو بسیار دشوار است.

بیگانه: حق با تست. چه، اگر ثابت شود که باشند فقط از حیث دارا بودن صفت وحدت واحد است، معلوم خواهد شد که باخود واحد یکی نیست و در نتیجه کل هستی بیش از واحد خواهد بود.  
ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی اگر باشند به سبب دارا بودن صفت کل، کل واحد کامل نباشد، بلکه خود کل جدا از آن و به‌خودی خود و برای خود وجود داشته باشد، در آن صورت باشند از خود بی‌بهره خواهد بود.  
ته‌ئه‌تتوس: روشن است.

بیگانه: و اگر باشند از خود بی‌بهره باشد، دارای هستی نخواهد بود.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: از این گذشته اگر باشند و کل کامل جدا از یکدیگر باشند و هر یک ذات و ماهیتی خاص خود داشته باشد، کل هستی بیش از واحد خواهد بود.

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی اگر خود کل موجود نباشد، در این صورت باشند نه تنها به حال سابق خواهد افتاد، بلکه باشند علاوه برآنکه نخواهد بود، حتی نخواهیم توانست بپذیریم که «شده» است.

ته‌ئه‌تتوس: چرا نخواهیم توانست بپذیریم؟

بیگانه: آنچه «شده» است، همیشه کلا شده است. پس اگر کل باشند نباشد، نه بودن باشند خواهد بود و نه شدن.

ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: از این گذشته، آنچه کل نیست دارای کمیت نیز نمی‌تواند بود. زیرا هر چیز که کمیت دارد، کل آن دارای کمیت است.

ته‌ئه‌تتوس: روشن است.

بیگانه: بعلاوه، هرکس بگوید کل هستی دو یا يك است با هزاران سؤال و مشکلات لاینحل دیگری از این قبیل روبرو خواهد شد.

ته‌ئه‌تتوس: سؤالاتی که هم‌اکنون بمیان آمد درستی این سخن را روشن ساخت. زیرا هر سؤال سؤالی دیگر به‌دنبال می‌آورد و با مشکلی بزرگتر همراه است.

بیگانه: هنوز ادعاهای کسانی را که درباره‌ی باشند و نباشنده به نحو دقیق و منجز سخن می‌گویند بررسی نکرده‌ایم. با اینهمه بگذار بدانچه در این باره گفتیم قناعت کنیم. اکنون وقت آن است که به ادعاهای کسانی هم که برخلاف آن گروه سخن می‌گویند بپردازیم تا آشکار شود که روشن ساختن ماهیت باشند آسانتر از معلوم ساختن وضع نباشنده نیست.

ته‌ئه‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: چنین می‌نماید که میان آن دو گروه به‌علت اختلاف عقیده‌ای که درباره‌ی هستی دارند جنگ سختی درگرفته است.

ته‌ئه‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: گروهی همه چیز را از آسمان و جهان نادیدنیها به‌پائین می‌کشند و به‌روی زمین می‌آورند و صخره‌ها و درختان بلوط را یادو دست محکم می‌گیرند و فقط به‌آنها اعتماد می‌کنند و می‌گویند تنها درباره‌ی چیزی می‌توان گفت «هست» که بتوان لمس‌کرد و با دست‌گرفت: یعنی جسم و هستی را یکی می‌دانند، و اگر یکی از افراد گروه دیگر به اینان بگوید: چیزهایی هم هستند که جسم ندارند، به‌سخن او اعتنا نمی‌کنند و از او روی برمی‌گردانند.

ته‌ئه‌تتوس: من خود نیز به‌چند تن از آنان برخورده‌ام و بایسد بگویم که مردمانی سرسخت‌اند.

بیگانه: از این‌رو مخالفان ایشان از عالم بالا و جهان نادیدنیها با احتیاط تمام از خود دفاع می‌کنند و می‌گویند هستی راستین خاص ایده‌های بی‌جسم است که فقط در عالم اندیشه قابل تصورند. اینان اجسام، یعنی چیزهایی را که گروه دیگر حقیقی می‌دانند، حقیر

می‌شمارند و درباره آنها به جای هستی به نوعی شدن متحرك قائلند. بدین سان، ته‌تتوس گرامی، آن دو گروه بر سر این اختلاف همواره در نزاع و کشمکشند.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون بگذار از هر دو گروه بخواهیم که یکی پس از دیگری در خصوص عقیده‌ای که درباره هستی دارند توضیح کافی بدهند.

ته‌تتوس: توضیح را از کدام طریق بخواهیم؟

بیگانه: توضیح خواستن از کسانی که هستی را خاص ایده‌ها می‌دانند آسان است زیرا اینان اهلی‌تر و رام‌تر از گروه دیگرند. ولی در افتادن با گروه دیگر که همه چیز را جسم می‌دانند بسی دشوار و شاید محال است. بالینهمه گمان می‌کنم بهتر آن است که با آنان از این راه درآئیم که...

ته‌تتوس: از کدام راه؟

بیگانه: باید بکوشیم تا اگر ممکن باشد آنان را بهتر سازیم. ولی اگر این کار ممکن نباشد لااقل باید فرض کنیم که در پاسخ سؤال ما، چنانکه شیوه ایشان است، به نیرنگ تسوئل نخواهند جست. زیرا تصدیق‌هایی که نیکان می‌کنند بسی با ارزش‌تر از تصدیق‌های بدان است. از این گذشته ما با خود آنان کاری نداریم بلکه هدف ما یافتن حقیقت است.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: اینک بگذار آنان که بهتر شده‌اند پاسخ‌های خود را به تو بگویند و آنگاه سخنان ایشان را برای ما ترجمه کن.

ته‌تتوس: بسیار خوب، چنین می‌کنم.

بیگانه: تصدیق می‌کنند که موجود زنده فناپذیر وجود دارد؟

ته‌تتوس: البته.

بیگانه: و تصدیق می‌کنند که آن موجود تنی است دارای روح؟

ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: پس روح را باشنده‌ای می‌دانند؟

ته‌تئوس: آری.

بیگانه: قبول ندارند که روحی عادل است و روحی ظالم، یکی خردمند است و دیگری بی‌خرد؟

ته‌تئوس: البته قبول دارند.

بیگانه: این نکته را نیز تصدیق می‌کنند که روح به‌علت حضور عادل در آن عادل می‌شود و به‌علت حضور ظلم ظالم؟  
ته‌تئوس: آری، این را نیز تصدیق می‌کنند.

بیگانه: و تصدیق می‌کنند که آنچه می‌تواند در چیزی دیگر حاضر یا از آن غایب باشد، خود نیز چیزی است؟

ته‌تئوس: البته این را نیز تصدیق می‌کنند.

بیگانه: اکنون که معلوم شد عدالت و خردمندی و دیگر قابلیت‌ها، و همچنین روح که این قابلیت‌ها در آن جای می‌گیرند، به‌راستی وجود دارند، ادعا می‌کنند که یکی از این چیزها دیدنی و لمس‌کردنی است یا همه نادیدنی‌اند؟

ته‌تئوس: هیچ‌یک از آنها دیدنی نیست.

بیگانه: و معتقدند که یکی از آنها دارای تن است؟

ته‌تئوس: گمان نمی‌کنم درباره‌ی همه‌ی آنها یک نوع پاسخ بدهند. زیرا روح را دارای تن می‌پندارند ولی شرم دارند بگویند که خردمندی و دیگر قابلیت‌ها وجود ندارند یا دارای جسم و تن‌اند.

بیگانه: ته‌تئوس، چنین می‌نماید که این مردان به‌راستی بهتر گردیده‌اند زیرا آن فرزندان اصیل زمین که پیشتر ذکرشان گذشت هرگز شرم و حجب به‌خود راه نمی‌دهند بلکه با تأکید و اصرار ادعا می‌کنند که هر چه ایشان نتوانند درمشت خود جای دهند به هیچ‌وجه وجود ندارد.  
ته‌تئوس: آری، ایشان چنین می‌اندیشند.

بیگانه: پس بگذار از آن مردان سؤالی دیگر بکنیم. این قدر که تصدیق کردند که باشندۀ کوچکی هم هست که فاقد تن است برای ما کافیست. اکنون که این مطلب را پذیرفتند، باید بگویند آن خصوصیت چیست که هم در این باشندۀ هست و هم در باشندۀ‌ای که دارای تن است، و هنگامی که درباره‌ی هر دو می‌گویند «هست»، به آن خصوصیت نظر

دارند؟ شاید پاسخ این سؤال را به آسانی نتوانند پیدا کنند و از سؤال ما آزرده شوند. اگر چنین است، امتحان کن و ببین اگرما آن خصوصیت را پیش چشم آنان بگیریم، آماده خواهند بود تصدیق کنند که باشند چنین است که...

**ته‌ته‌تتوس:** چگونه؟ توضیح بده تا ببینیم نتیجه چه می‌شود.  
**پیگانه:** هرچیز که دارای نوعی توانائی باشد، اعم از آنکس که بتواند در چیزی دیگر اثر بپاشد یا، ولو فقط يك بار و حتی به مقدار بسیار ناچیز، متاثر گردد، چنان چیزی به راستی «هست». مرادم این است که هستی، جز توانائی نیست.

**ته‌ته‌تتوس:** چون خود تعریفی بهتر از این نمی‌دانند، این تعریف را می‌پذیرند.

**پیگانه:** شاید در آینده بر ما و ایشان معلوم شود که تعریف هستی جز آن است. ولی اکنون آن را به همان صورت نگاه می‌داریم چون هر دو طرف قبولش دارند.

**ته‌ته‌تتوس:** موافقم.

**پیگانه:** اکنون بگذار به گروه دیگر، یعنی دوستان ایده‌ها، روی بیاوریم و تو پاسخی را که به سؤال ما خواهند داد ترجمه کن.

**ته‌ته‌تتوس:** آماده‌ام.

**پیگانه:** «شما بودن (= هستی) و شدن را از یکدیگر جدا می‌دانید، چنین نیست؟»

**ته‌ته‌تتوس:** چنین است.

**پیگانه:** «می‌گوئید که ما به واسطه تن و از راه حس در شدن شریکیم و به واسطه روح و از راه تفکر در هستی راستین. آنگاه می‌گوئید که هستی همواره به يك حال می‌ماند ولی شدن پیوسته دستخوش دگرگونی است.»

**ته‌ته‌تتوس:** آری، چنین می‌گوئیم.

**پیگانه:** «ولی، دوستان من، مقصودتان از شريك بودن در آن دو چیست؟ همان مطلب است که ما خود اندکی پیشتر گفتیم؟»

**ته‌ته‌تتوس:** کدام مطلب؟

**بیگانه:** «تأثیر یا تأثری که هنگام تصادم دو چیز روی می‌دهد و زائیده نوعی توانائی است». ولی، ته‌تتوس، گمان می‌کنم پاسخی را که بدین سؤال می‌دهند درست نمی‌شنوی در حالی که من نیک می‌شنوم چون از دیرباز با ایشان آشنا هستم.

**ته‌تتوس:** چه می‌گویند؟

**بیگانه:** مطلبی را که اندکی پیش درباره هستی به فرزندان زمین گفتیم نمی‌پذیرند.

**ته‌تتوس:** کدام مطلب؟

**بیگانه:** در تعریف هستی گفتیم که هستی توانائی اثر بخشیدن یا اثر پذیرفتن است هر چند بسیار ناچیز باشد.

**ته‌تتوس:** آری، چنین گفتیم.

**بیگانه:** پاسخی که دوستان ایده‌ها بدین سخن می‌دهند این است که شدن البته توانائی تأثیر و تأثر دارد ولی هیچ‌یک از این دو توانائی در خور هستی نیست.

**ته‌تتوس:** این سخن درست است؟

**بیگانه:** در برابر این سخن می‌پرسیم: «در این نکته با ما هم‌مقیده‌اید که روح می‌شناسد و هستی شناخته می‌شود؟»

**ته‌تتوس:** آری، با ما هم‌مقیده‌اند.

**بیگانه:** «شناختن و شناخته شدن به عقیده شما تأثیر است یا تأثر یا هر دو؟ یا یکی تأثیر است و دیگری تأثر؟ یا می‌گوئید هیچ‌یک از آن دو نه این است و نه آن؟» گمان می‌کنم پاسخ خواهند داد که نه این است و نه آن، وگرنه پاسخشان با آنچه پیشتر گفتند متناقض خواهد بود.

**ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** چه اگر شناختن تأثیر باشد، ناچار آنچه شناخته می‌شود باید متأثر گردد، و بنابراین توضیح، هستی که شناخته می‌شود، به همان اندازه که شناخته می‌شود متأثر و در نتیجه متحرك می‌گردد. حال آنکه گفتیم که ساکن ممکن نیست چنین شود.

**ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** ولی، ترا به زئوس سوگند می‌دهم، بگو ببینم، بدین سادگی

بپذیریم که «باشنده حقیقی» (= هستی حقیقی) نه حرکت دارد و نه حیات و نه روح و نه عقل؟ یعنی نه زنده است و نه فکر می‌کند بلکه بی حرکت و بی بهره از خرد است؟

ته‌ته‌تتوس: البته چنین سخنی بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوئیم دارای عقل است و فاقد حیات؟

ته‌ته‌تتوس: این نیز بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوئیم حرکت و حیات دارد ولی فاقد روح است؟

ته‌ته‌تتوس: اگر فاقد روح بود نه حرکت می‌داشت و نه حیات.

بیگانه: پس بگوئیم عقل و روح و حیات دارد و با اینهمه بی‌حرکت

است؟

ته‌ته‌تتوس: این سخن نیز دور از خرد است.

بیگانه: پس بگوئیم متحرک است و وجود حرکت را هم بپذیریم؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌تردید.

بیگانه: آری، ته‌ته‌تتوس، اگر همه چیز بی‌حرکت باشد، عقل نمی-

تواند چیزی را تعقل کند و دریابد.

ته‌ته‌تتوس: روشن است.

بیگانه: ولی از سوی دیگر اگر ادعا کنیم که همه چیز متحرک و

متغیر است، تعقل را از باشنده سلب خواهیم کرد.

ته‌ته‌تتوس: چرا؟

بیگانه: گمان می‌کنی اگر سکون نباشد، «به همان وضع» و «همان

گونه» و «در همان ارتباط» وجود خواهد داشت و قابل تصور خواهد

بود؟

ته‌ته‌تتوس: هرگز.

بیگانه: یا گمان می‌کنی که بدون آنها شناسائی ممکن است وجود

داشته باشد یا بوجود آید؟

ته‌ته‌تتوس: به هیچ روی.

بیگانه: کسی که دانش و فهم و تعقل را به یکسو نهد و با اینهمه

درباره چیزی ادعائی کند، نباید به مخالفت او برخیزیم؟

ته‌ته‌تتوس: بدیهی است.



بیگانه: پس فیلسوف، که دانش و فهم و تعقل را بر همه چیز برتری می‌نهد، نه ادعای کسانی را می‌تواند پذیرفت که کل جهان را (اعم از اینکه آن را واحدی بدانند یا مجموعه‌ای از ایده‌های گثیر) ساکن می‌دانند و نه سخن کسانی را که آن را متحرك می‌شمارند، بلکه ناچار است چون کودکان هر دو را بخواهد یعنی بگوید که باشند و کل جهان هم ساکن است و هم متحرك.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: اکنون گمان نمی‌کنی که با این توضیح وضع باشند را به حد کافی روشن ساخته‌ایم؟

ته‌ته‌توس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: وای بر ما! ته‌ته‌توس، آشکارا می‌بینم که از باشند هیچ چیز نفهمیده‌ایم و تحقیقی که در این باره کردیم بی نتیجه مانده است.

ته‌ته‌توس: چرا چنین می‌گوئی؟

بیگانه: متوجه نیستی که در این باره هیچ نمی‌دانیم و فقط خیال می‌کنیم که چیزی فهمیده‌ایم؟

ته‌ته‌توس: من هنوز در این خیالم که فهمیده‌ایم و علت تسردید ترا نمی‌دانم.

بیگانه: پس به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرا دار: پس از آنکه ما آن مطالب را تصدیق کردیم و پذیرفتیم، کسانی سر پر خواهند داشت و از ما همان سؤالات را خواهند کرد که ما خود پیشتر از دیگران می‌کردیم، یعنی از کسانی که باشند را گرم و سرد تلقی می‌نمودند.

ته‌ته‌توس: مقصودت کدام سؤال‌هاست؟

بیگانه: بگذار آن سؤالات را از تو بکنم تا در بحث پیشرفتی حاصل شود.

ته‌ته‌توس: موافقم.

بیگانه: به عقیده تو حرکت و سکون از هر حیث ضد یکدیگر نیستند؟

ته‌ته‌توس: البته ضد یکدیگرند.

بیگانه: و می‌گوئی که آن دو، و هر يك به تنهایی، هستند؟

ته‌ته‌توس: البته.

**بیگانه:** وقتی که می‌گوئی آنها هستند، بدین عقیده‌ای که هر دو، و هر يك به تنهایی متحرکند؟  
**ته‌ته‌توس:** هرگز.

**بیگانه:** پس وقتی که می‌گوئی آنها هستند، مقصودت این است که ساکنند؟

**ته‌ته‌توس:** چرا ساکن باشند؟

**بیگانه:** پس باشند (= هستی) را چیز سومی می‌دانی غیر از آن دو، و معتقدی که باشند محیط به آن دو می‌باشد، و یا توجه به اشتراکی که آن دو در هستی دارند می‌گوئی هر دو هستند؟  
**ته‌ته‌توس:** آری، باشند را می‌توانیم چیز سومی بدانیم و بگوئیم حرکت و سکون هستند.

**بیگانه:** یعنی می‌گوئی که «حرکت و سکون باهم» باشند نیست، بلکه باشند چیزی است غیر از آن دو؟  
**ته‌ته‌توس:** چنین می‌نماید.

**بیگانه:** پس باشند برحسب طبیعتش نه ساکن است و نه متحرک؟  
**ته‌ته‌توس:** آری، چنین می‌نماید.

**بیگانه:** پس کسی که می‌خواهد در این مسأله تا اندازه‌ای روشن شود، اندیشه خود را به کدام سمت باید متوجه سازد؟  
**ته‌ته‌توس:** راست می‌گوئی. به کدام سمت؟

**بیگانه:** گمان نمی‌کنم آن کس به آسانی راهی برای خود پیدا کند. زیرا چیزی که متحرک نیست چگونه می‌تواند ساکن نباشد؟ یا آنچه به هیچ وجه ساکن نیست چگونه ممکن است متحرک نباشد؟ با این همه گفتیم که باشند نه ساکن است و نه متحرک، در حالی که چنین امری محال می‌نماید.

**ته‌ته‌توس:** حق باتست.

**بیگانه:** اینک بگذار این مطلب را به یاد بیاوریم که...

**ته‌ته‌توس:** کدام مطلب را؟

**بیگانه:** هنگامی که از ما درباره نباشنده سؤال کردند و خواستند بگوئیم که این کلمه را در کجا باید بکار برد، از پاسخ ناتوان ماندیم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون ناتوانی ما درباره‌ی باشندۀ کمتر از آن است؟

ته‌ئه‌تتوس: نه تنها کمتر نیست بلکه بیشتر است.

بیگانه: پس مسأله بکلی لاینحل مانده است. ولی چون اشکال

ما درباره‌ی باشندۀ و نباشندۀ به یک نوع است جای امیدواری باقی است که

اگر یکی از آن‌دو را به نحو کامل یا ناقص روشن کنیم دیگری نیز به همان

اندازه روشن خواهد شد. اگر هم به‌کنه هیچ یک نتوانیم برسیم لااقل

باید تا آنجا که از دستان برمی‌آید بکوشیم تا توضیحی برای هر دو پیدا کنیم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار توضیح دهیم که ما چگونه چیزی واحد را بانامهای

بسیار می‌خوانیم.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم. مثالی ذکر کن.

بیگانه: ما آدمی را با توجه به رنگت و قیافه و بزرگی و کوچکی

و عیبها و هنرهايش بانامهای گوناگون می‌خوانیم. همین‌کار را درباره‌ی

هزاران چیز دیگر نیز می‌کنیم. مثلاً تنها نمی‌گوئیم فلان آدمی است،

بلکه می‌گوئیم خوب است، یا بزرگ است و بدین‌سان نامهای بیشمار به او

می‌دهیم. همچنین است درباره‌ی چیزهای دیگر که هر یک را واحدی در

نظر می‌گیریم ولی با کلمات و نامهای بسیار می‌خوانیم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: گمان می‌کنم باین عمل برای جوانان نرسیده و پیران

یاوه‌گوخوانی گسترده‌ایم و هرکس می‌تواند به آسانی دست دراز کند و

یکی از آن‌موارد را بگیرد و بگوید محال است که کثیر واحد باشد یا واحد

کثیر. حتی اجازه نمی‌دهند کسی آدمی را خوب بنامد و می‌گویند خوب

خوب است و آدمی آدمی. ته‌ئه‌تتوس، بی‌گمان تو نیز کسانی دیده‌ای که

این‌گونه ایرادها را پیشه خود ساخته‌اند و گمان می‌برند که دانش بزرگی

کشف کرده‌اند.

ته‌ئه‌تتوس: آری دیده‌ام.

بیگانه: اینک همه کسانی را که درباره‌ی هستی عقیده‌ای اظهار

کرده‌اند مخاطب می‌سازیم و می‌پرسیم...

ته‌ته‌تتوس: چه می‌پرسیم؟

بیگانه: «می‌خواهید نه‌هستی را باحرکت و سکون مربوط سازیم و نه‌یکی از آنها را با دیگری، بلکه چنان بدانیم که همه آنها غیر قابل ارتباط بایکدیگرند و نمی‌توانند از یکدیگر بهره‌ور شوند؟ یا میل دارید همه را باهم به صورت واحدی ببینیم که می‌توانند باهم مشترك باشند و از یکدیگر بهره‌ور گردند؟ یا معتقدید که بعضی چنین‌اند و برخی نه؟»  
ته‌ته‌تتوس: اگر چنین بپرسیم کدام يك از سه شق را خواهند گزید؟  
ته‌ته‌تتوس: نمی‌دانم. چرا تو خود به‌جای آنان پاسخ نمی‌دهی تا مطلب روشن شود؟

بیگانه: حق باتست. نخست فرض کنیم می‌گویند «هیچ چیز آن توانائی را ندارد که با چیزی دیگر اشتراك پیدا کند»، در آن صورت حرکت و سکون بهره از هستی نخواهند داشت؟  
ته‌ته‌تتوس: البته نه.

۲۵۲

بیگانه: و اگر آن دو وجه اشتراکی با هستی نداشته باشند، ممکن است «باشند»؟  
ته‌ته‌تتوس: نه.

بیگانه: پس اگر این پاسخ را بپذیریم عقاید همه کسانی که درباره هستی و کل جهان نظری اظهار کرده‌اند در هم خواهد ریخت، چه عقیده کسانی که کل جهان را متحرك می‌دانند و چه عقیده اشخاصی که کل جهان را به صورت واحد می‌بینند و چه عقیده آنان که می‌گویند هستی از ایده‌ها تشکیل یافته است و همیشه به يك حال می‌ماند، زیرا همه اینان هستی را با حرکت و سکون مربوط می‌سازند و بدین‌سان گروهی می‌گویند جهان متحرك است و گروه دیگر آن را ساکن می‌دانند.  
ته‌ته‌تتوس: مطلب روشن است.

بیگانه: همین بلا به سر عقاید کسانی هم خواهد آمد که کل جهان را گاه بهم می‌آمیزند و یکی می‌کنند و گاه از هم جدا می‌سازند، خواه بدین‌سان که اجزاء بی‌نهایت را در واحدی جمع می‌کنند و آنگاه واحدا را به اجزاء محدود منقسم می‌سازند و خواه بدین‌گونه که واحد را به اجزاء محدود تقسیم می‌کنند و این اجزاء محدود را در واحدی گرد می‌آورند،

واعم از آنکه معتقد باشند که این جمع و تقسیم به نوبت و پشت سر هم صورت می گیرد یا پیوسته و علی الدوام. به هر حال اگر آمیزش و ارتباطی نباشد عقاید اینان نیز باطل خواهد بود.  
ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: از آن گذشته، عقیده کسانی هم که اجازه نمی دهند کسی چیزی را به نام چیز دیگری که با آن مشترك و مختلط است بخواند، میان تهی جلوه خواهد کرد.  
ته‌ئه‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اینان همواره ناچارند «هستی» و «بدون» و «دیگر» و «به خودی خود» و هزاران اصطلاح از این قبیل بکار ببرند و نمی توانند از بکار بردن آنها در ضمن سخن اجتناب ورزند. از این رو لازم نیست که دیگران بطلان عقیده ایشان را ثابت کنند بلکه به قول آن مثل معروف دشمن را در خانه خود جای داده اند و این دشمن در مردم مانند اوریکلس دیوانه به گوششان می خواند که هر چه می گویند باطل است.  
ته‌ئه‌تتوس: مثالی مناسب آوردی.

بیگانه: اکنون بگذار شق دوم را در نظر آوریم و فرض کنیم که همه چیزها آن توانائی را دارند که بایکدیگر مرتبط و مختلط شوند.  
ته‌ئه‌تتوس: بطلان این فرض را من خود نیز می توانم مبرهن سازم.  
بیگانه: چگونه؟

ته‌ئه‌تتوس: اگر قرار بر این باشد که حرکت و سکون بهم بیامیزند، حرکت ساکن خواهد شد و سکون به حرکت خواهد آمد.  
بیگانه: و حال آنکه به دلایل بی شمار محال است که حرکت ساکن شود و سکون متحرك.  
ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: پس تنها شق سوم باقی می ماند.  
ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: در اینکه یکی از آن سه شق باید درست باشد تردید نمی توان داشت: یعنی یا همه چیزها می توانند بهم بیامیزند، یا هیچ چیز نمی تواند بادگیری بیامیزد، و یا پاره ای چیزها می توانند بهم بیامیزند و پاره ای

نه.

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

پیگانه: دیدیم که دوشق نخست محال است.

ته‌ته‌تتوس: آری.

پیگانه: پس کسی که بخواهد به سؤال ما پاسخ درست بدهد باید

شق سوم را بگزیند.

ته‌ته‌تتوس: روشن است.

پیگانه: اگر راستی چنین است که پاره‌ای چیزها آن توانائی را

دارند و پاره‌ای نه، پس وضع چیزها شبیه وضع حروف الفباست: زیرا

پاره‌ای حروف را می‌توان بهم متصل ساخت درحالی‌که پاره‌ای دیگر قابل

اتصال نیستند.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: اما حروف صدا چون بندهائی هستند که حروف دیگر را

بهم می‌پیوندند و بدون آنها اتصال هیچ حرفی به حرف دیگر امکان نمی‌

پذیرد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: همه می‌دانند که کدام حرف را به کدام حرف می‌توان متصل

نمود؟ یا فقط کسانی که از هنری خاص بهره‌ورند از عهده این کار

برمی‌آیند؟

ته‌ته‌تتوس: البته فقط کسانی که از هنری خاص بهره‌ورند.

پیگانه: آن هنر کدام است؟

ته‌ته‌تتوس: هنر خواندن و نوشتن.

پیگانه: این سخن در مورد اتصال صداهای زیر و بسم نیز صادق

است؟ و کسی را که می‌داند کدام صداها را می‌توان بهم آمیخت و کدام را

نه، موسیقیدان نمی‌خوانیم؟

ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

پیگانه: چون تصدیق کردیم که مفهومی‌ها هم، از حیث امکان ارتباط

و آمیزش همان حال را دارند، پس برای پی‌بردن به اینکه کدام مفهومی‌ها

بایکدیگر قابل ارتباطند و کدام نه، و دریافتن اینکه در مورد مفهومی‌های

قابل ارتباط وسیله علت ارتباط کدام است و در مورد مفهومی که جدا از یکدیگرند علت جدائی چیست، نباید دانش خاصی وجود داشته باشد؟

**ته‌تئوس:** البته باید برای این امر دانشی خاص وجود داشته باشد و حتی شاید این دانش والاترین دانشهاست.

**بیگانه:** این دانش را به چه نام باید خواند؟ ته‌تئوس، به زئوس سوگند، گمان می‌کنم بی‌آنکه خود بدانیم، به دانش آزاد مردان برخوردیم و چنین می‌نماید که در جست‌وجوی سوفیست، نخست فیلسوف را یافته‌ایم. **ته‌تئوس:** مقصودت را نفهمیدم.

**بیگانه:** مگر جدا کردن مفهومیها بر حسب انواع، به نحوی که نه مفهومی به جای مفهوم دیگر گرفته شود و نه مفهومی دیگر به جای مفهوم مورد نظر، جزئی از دانش دیالکتیک نیست؟ **ته‌تئوس:** حق باتست.

**بیگانه:** پس کسی که بتواند از عهده این کار برآید، خواهد توانست تشخیص دهد که در کجا ایده‌ای واحد در چیزهای کثیری که جدا از یکدیگرند گسترده شده است، و در کجا چیزهایی کثیر از بیرون تحت احاطه چیزی واحد قرار گرفته‌اند، و در کجا ایده‌ای فقط با یکی از چیزهای کثیر ارتباط یافته است، و در کدام مورد انبوهی از چیزهای کثیر بکلی جدا از یکدیگرند. چنان کسی بدین‌سان خواهد توانست چیزها را بر حسب نوع از یکدیگر جدا کند و بداند که چیزهای گوناگون از چه حیث بایکدیگر مشترکند و از کدام حیث مشترك نیستند. **ته‌تئوس:** درست است.

**بیگانه:** ولی امیدوارم گمان نخواهی برد که کسی، جز آنکه از راه درست به فلسفه می‌پردازد، می‌تواند از عهده این عمل دیالکتیکی برآید.

**ته‌تئوس:** البته چنین کاری از همه کس بر نمی‌آید.

**بیگانه:** پس اگر بخواهیم فیلسوف را بیابیم ناچار باید او را

در همین حوالی جست‌وجو کنیم. البته شناختن او هم آسان نیست ولی مشکل شناختن او غیر از مشکلی است که در راه شناختن سوفیست

وجود دارد.

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

بیگانه: سوفیست به تاریکی نیستی (= نباشنده) پناه می‌برد زیرا در نتیجه تمرین هاری از هنر همه زوایای تاریکی را می‌شناسد. از این رو شناختن او در آن تاریکی بسیار دشوار است.

ته‌ته‌توس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: ولی فیلسوف، برخلاف او، با روش خردمندانه سرگرم تحقیق در ایده هستی (= باشنده) است، و روشنائی چشم خیره کنی که او را فراگرفته است مردمان را از دیدن او باز می‌دارد زیرا چشم درون بیشتر مردمان نمی‌تواند دراز در روشنائی خدائی بنگرد.

ته‌ته‌توس: خوب گفتی.

بیگانه: اگر فرصتی دست داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق‌تر تماشا خواهیم کرده. اکنون بگذار به دنبال سوفیست بگردیم تا شاید بتوانیم او را دمی از نزدیک بنگریم.

ته‌ته‌توس: موافقم.

بیگانه: چون توافق کرده‌ایم که پاره‌ای از مفهومیها جنبه اشتراك با یکدیگر دارند و پاره‌ای دیگر فاقد آن جنبه‌اند، و جنبه اشتراك در پاره‌ای بسیار است و در پاره‌ای کم، و پاره‌ای چنانند که با همه مفهومیها می‌توانند مشترك باشند، بهتر آن است که اکنون به همه مفهومیها نپردازیم تا مبدا کثرت شمار آنها ما را بدشواری افکند. بلکه بگذار فقط به چندتا از آنها که مهمتر از دیگرانند روی آوریم و نخست روشن سازیم که خود هر يك از آنها چیست و آنگاه ببینیم توانائی اشتراك آنها با دیگر مفهومیها چگونه است، تا اگر نتوانیم مفهوم باشنده و نباشنده را به وجه کامل بدست آوریم لااقل، بدان حد که روش بحث کنونی ما اجازه می‌دهد، توضیحی درباره آنها پیدا کنیم، تا اگر در آینده ادعا کنیم که نباشده واقعاً هست، این ادعا باعث دردسر ما نشود.

ته‌ته‌توس: آری باید چنین کنیم.



بیگانه: مهمترین مفهومی که پیشتر درباره آنها بحث کرده‌ایم عبارتند از خود باشند و خود سکون و خود حرکت.  
ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: می‌گوئیم از آن سه مفهوم، دوتا به هیچ روی نمی‌توانند به هم بیامیزند.  
ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی باشند با هردوی آنها قابل ارتباط است زیرا هردو «هستند».

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس آنها سه مفهومند.

ته‌تتوس: بدیهی است.

بیگانه: و هریک غیر از دوتای دیگر است درحالی که عین خود است و به عبارت دیگر با خود همان است.

ته‌تتوس: راست است.

بیگانه: ولی هم‌اکنون از «غیر» و «همان» سخن گفتیم! آیا این دو نیز خود دو مفهومند، غیر از سه مفهوم پیشین، که پیوسته با آنها می‌آمیزند؟ پس باید توجه خود را معطوف پنج مفهوم سازیم نه سه مفهوم؟ یا، بی‌آنکه خود بدانیم، باکلمات «غیر» و «همان» هربار یکی از آن سه مفهوم پیشین را نام برده‌ایم؟

ته‌تتوس: شاید.

بیگانه: ولی حرکت و سکون نه گیرند و نه همان.

ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: آنچه هم به حرکت می‌آمیزیم و هم به سکون، ممکن نیست یکی از آن دو باشد.

ته‌تتوس: چرا ممکن نیست؟

بیگانه: زیرا در غیر آن صورت حرکت ساکن می‌شود و ساکن به حرکت می‌آید. اگر یکی از آن دو، هرکدام که انتخاب کنی، درباره هردوی آنها صدق کند، دیگری ناچار ضد طبیعت خود می‌گردد زیرا از آن ضد بهره‌ور می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: مطلب روشن شد.

بیگانه: ولی می‌دانی که هردوی آنها هم از «غیر» بهره دارند و هم از «همان».

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: پس نمی‌توان گفت که حرکت «همان» است یا «غیر». همچنین است سکون.

ته‌ته‌تتوس: البته نمی‌توان گفت.

بیگانه: شاید بتوانیم باشند و همان را یکی بدانیم؟  
ته‌ته‌تتوس: شاید.

بیگانه: ولی اگر باشند (= هستی) و همان یکی باشند، در آن صورت وقتی که می‌گوئیم «حرکت و سکون هردو هستند» این سخن بدین معنی خواهد بود که هردو همانند.  
ته‌ته‌تتوس: و این محال است.

بیگانه: پس محال است که باشند و همان یکی باشند.

ته‌ته‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: پس ناچار باید «همان» را مفهومی چهارم فرض کنیم که غیر از آن سه مفهوم است.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: درباره «غیر» چه می‌گوئی؟ آن را نیز مفهوم پنجم فرض کنیم؟ یا غیر و باشند را دو نام مختلف برای یک مفهوم بدانیم؟  
ته‌ته‌تتوس: نمی‌دانم.

بیگانه: گمان می‌کنم تصدیق خواهی کرد که بعضی از باشندها به‌خودی خود باشند نامیده می‌شوند و بعضی دیگر در مقام نسبت و مقایسه با چیزهای دیگر.

ته‌ته‌تتوس: البته تصدیق می‌کنم.

بیگانه: ولی «غیر» همیشه در مقایسه با چیزهای دیگر چنین نامیده می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: اگر باشند و غیر یکی بودند نه جز یکدیگر، چنین

وضعی پیش نمی‌آمد. یعنی اگر غیر نیز مانند باشند از آن دو نوع بهره داشت، غیر می‌توانست بی‌مقایسه با چیز دیگر نیز وجود داشته باشد، و حال آنکه روشن شد که غیر فقط در مقام مقایسه با چیز دیگر می‌تواند باشد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس ناچاریم غیر را مفهوم پنجم بدانیم.

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: و بگوئیم که این مفهوم پنجم یا همه آن مفهومی‌های دیگر می‌تواند بیامیزد زیرا هریک از آنها غیر از دیگران است و غیر از دیگران بودن در ذات و طبیعت آنها نیست بلکه به سبب بهره داشتن از ایده «غیر» است.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس بگذار این پنج مفهوم را بار دیگر در نظر بیاوریم و بگوئیم که...

ته‌ته‌تتوس: چه بگوئیم؟

بیگانه: نخست بگوئیم که حرکت بکلی غیر از سکون است. یا تو در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

ته‌ته‌تتوس: نه، باید چنان بگوئیم.

بیگانه: پس حرکت سکون نیست؟

ته‌ته‌تتوس: هرگز.

بیگانه: ولی حرکت هست، چون از باشند بهره دارد؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: از سوی دیگر، حرکت غیر از «همان» است؟

ته‌ته‌تتوس: آری، تقریباً.

بیگانه: پس حرکت همان نیست؟

ته‌ته‌تتوس: نه.

بیگانه: ولی در عین حال به یک وجه «همان» است، زیرا هرچیز از

«همان» بهره دارد.

ته‌ته‌تتوس: بی‌تردید.

**بیگانه:** پس باید تصدیق کنیم که حرکت همان است و همان نیست، و در این پاره نباید تردید به خود راه بدهیم. زیرا هنگامی که می‌گوئیم همان است و همان نیست، مقصودمان این نیست که از لحاظی واحد چنان است بلکه وقتی که می‌گوئیم همان است، مرادمان این است که از لحاظ بهره‌ور بودن از «همان» همان است، و هنگامی که می‌گوئیم همان نیست منظورمان این است که از حیث بهره‌ور بودن از «غیر» همان نیست و به سبب این بهره‌ور بودن از «غیر» از همان جداست و چیزی است جز همان، و بدین جهت می‌توانیم آن را «نه همان» بخوانیم. **ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** پس اگر خود حرکت به وجهی از وجوه از سکون و ثبات بهره می‌داشت عجب نبود اگر آن را ساکن می‌نامیدیم؟ **ته‌ته‌تتوس:** درست است، زیرا تصدیق کرده‌ایم که پاره‌ای مفهومات با یکدیگر می‌آمیزند و پاره‌ای نه.

**بیگانه:** دلیل این سخن را پیش از آنکه بدین نقطه برسیم آوردیم و گفتیم که بالطبع جز این نمی‌تواند بود. **ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** اکنون باز می‌گوئیم که حرکت غیر از «غیر» است، همچنانکه غیر از «همان» و غیر از «سکون» است. **ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** پس حرکت در عین حال که «غیر» نیست از لحاظی «غیر» است.

**ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** اکنون چه بگوئیم؟ بگوئیم که حرکت از سه مفهوم دیگر جداست ولی جدائی آن را از مفهوم چهارم انکار کنیم؟ مگر پنج مفهوم در نظر نگرفته‌ایم و درباره آنها تحقیق نمی‌کنیم؟ **ته‌ته‌تتوس:** درست است. کمتر از پنج مفهوم نمی‌توانیم در نظر بگیریم.

**بیگانه:** پس بی‌واهمه می‌گوئیم که حرکت غیر از باشنده است و آماده‌ایم از این ادعا مردانه دفاع کنیم؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، بی‌هیچ و اومه.

بیگانه: پس کاملاً روشن شد که حرکت نباشنده است ولی از آن لحاظ که از باشنده بهره دارد باشنده است؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، کاملاً روشن شد.

بیگانه: پس نباشنده به هر حال ضروری است، خواه درباره حرکت و خواه درباره دیگر مفهومیها. زیرا طبیعت «غیریت» وقتی که با آن مفهومیها می‌آمیزد، هر يك از آنها را غیر از باشنده می‌سازد، یعنی نباشنده، و از این رو حق داریم همه آنها را بدین سان نباشنده بنامیم. در عین حال حق داریم آنها را باشنده بخوانیم و بگوئیم که هستند زیرا از باشنده بهره دارند.

ته‌ئه‌تتوس: شاید چنین باشد.

بیگانه: پس در هر مفهوم با اینکه باشنده بسیار است، نباشنده بی حد و حصر است.

ته‌ئه‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: وقتی که سخن از باشنده بمیان می‌آید، نباید بگوئیم که ۲۵۷ باشنده نیز غیر از دیگر مفهومیهاست؟

ته‌ئه‌تتوس: البته باید چنین بگوئیم.

بیگانه: پس درباره باشنده نیز باید بگوئیم: باشنده، از آن لحاظ که مفهومیهای دیگر هستند، نیست! زیرا باشنده، از آن لحاظ که عین مفهوم دیگر نیست، خود مفهومی است، ولی مفهومیهای بی‌شمار دیگر نیست.

ته‌ئه‌تتوس: آری تقریباً چنین است.

بیگانه: پس در این نکته نیز اشکالی نماند، زیرا مسلم گردید که مفهومیها بر حسب طبیعتشان با یکدیگر وجه اشتراك دارند. اگر کسی نخواهد این نکته را تصدیق کند نخست باید بطلان آن مطلب را مبرهن سازد تا بتواند درباره ادعای خود باما سخن بگوید.

ته‌ئه‌تتوس: درست است و حق باتست.

بیگانه: اکنون بگذار این مسأله را بررسی کنیم که...

ته‌ئه‌تتوس: کدام مسأله؟

بیگانه: هنگامی که سخن از «نباشنده» می‌گوئیم، مقصودمان ضد  
باشنده نیست بلکه چیزی است غیر از باشنده.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: مثلاً هنگامی که درباره چیزی می‌گوئیم «بزرگ نیست»،  
به عقیده تو به کوچک بیشتر نظر داریم تا به مساوی؟  
ته‌ته‌تتوس: نه.

بیگانه: پس آنجا که علامت نفی بکار برده می‌شود، مقصود اثبات  
ضد نیست بلکه اثبات چیزی یا صفتی است جز آنچه نفی می‌گردد.  
ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم...

ته‌ته‌تتوس: کدام نکته؟

بیگانه: چنین می‌نماید که «غیریت» مانند شناسائی به اجزاء  
کوچک تقسیم شده است.

ته‌ته‌تتوس: مقصود چیست؟

بیگانه: می‌دانی که شناسائی یکی بیش نیست ولی هر جزء آن که به  
موضوعی خاص مربوط است جدا در نظر گرفته می‌شود و نامی معین به  
خود می‌گیرد و بدین جهت هنرها و دانشهای بسیار وجود دارد.  
ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: چنین می‌نماید که غیریت نیز با اینکه یکی است به اجزاء  
مختلف تقسیم شده.

ته‌ته‌تتوس: شاید. ولی خواهش دارم توضیح بیشتری بدهی.

بیگانه: قسمی از غیریت درباره نازیبا مورد پیدا می‌کند.

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: آن قسم نامی معین دارد یا بی‌نام است؟

ته‌ته‌تتوس: البته نامی دارد. زیرا هنگامی که چیزی را نازیبا

می‌نامیم مقصود آن نیست که آن چیز غیر از چیزهای دیگر است، بلکه  
این است که غیر از زیباست.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون بگو ببینیم...

ته‌ته‌تتوس: چه؟

بیگانه: نازیبا بدین‌سان پدید نیامد که ما چیزی را که نوعی از باشند است در برابر نوعی دیگر از باشند قرار دادیم؟  
ته‌تتوس: البته.

بیگانه: پس نازیبا باشند‌ای است که فقط مقابل باشند‌ای دیگر است؟

ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: بنابراین توضیح باز می‌توان گفت که زیبا از لحاظ باشندگی (= هستی) بیشتر از نازیباست؟  
ته‌تتوس: نه.

بیگانه: پس باید گفت که «نازرگ» از لحاظ باشندگی (= هستی) ۲۵۸  
با نزرگ برابر است؟

ته‌تتوس: آری باید چنین گفت.

بیگانه: و ناحق از لحاظ باشندگی فرقی با حق ندارد؟  
ته‌تتوس: نه.

بیگانه: این سخن در دیگر موارد نیز صادق است زیرا آشکار شد که ماهیت «غیر» و «غیریت» باشند است. بنابراین باید پذیرفت که اجزای آن نیز باشند‌اند.  
ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس آنچه غیر از يك جزء غیریت و غیر از يك جزء باشندگی است، از لحاظ باشندگی با خود باشند فرق ندارد و نمی‌توان گفت که ضد باشند است بلکه می‌توان گفت غیر از باشند است.  
ته‌تتوس: بی‌گمان درست است.

بیگانه: و به آن چه نام باید داد؟

ته‌تتوس: آن همان نباشنده است که تاکنون برای خاطر سوفیست به دنبالش می‌گشتیم.

بیگانه: نباشنده از لحاظ هستی (= باشندگی) با چیزهای دیگر فرق ندارد؟ آیا باکمال شجاعت می‌توان گفت که نباشنده ذات و ماهیتی خاص دارد؟ به عبارت دیگر، همچنانکه نزرگ است و زیبا، و ناینزرگ نیست و نازیبا نیست، نباشنده نیز باشند نیست

و از این رو نباشنده را هم باید چون مفهومی خاص در شمار مفهومیهای بسیار که «هستند» بیاوریم؟ یا در این مطلب هنوز تردیدی هست؟  
ته‌ئه‌تئوس: به هیچ وجه تردید نیست.

بیگانه: ته‌ئه‌تئوس، متوجه هستی که از فرمان پارمنیدس سر برتافته‌ایم؟

ته‌ئه‌تئوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: مگر در این بحث از حدی که پارمنیدس برای کاوش و تحقیق معین کرده است پای فراتر ننهاده‌ایم؟  
ته‌ئه‌تئوس: چگونه؟

بیگانه: چنانکه می‌دانی پارمنیدس گفته است:  
«هرگز قبول مکن که نباشنده هست.

روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگاه دار!»

ته‌ئه‌تئوس: آری، چنین گفته است.

بیگانه: ما نه تنها مبرهن ساختیم که نباشنده هست، بلکه مفهومی را هم که نباشنده جزء آن است معلوم کردیم. یعنی نخست روشن نمودیم که غیریت هست و میان همه‌ی باشنده‌ها که در برابر یکدیگر قرار دارند تقسیم شده است. آنگاه به خود دل دادیم و گفتیم جزئی از آن که در برابر هر باشنده قرار دارد، در حقیقت نباشنده است.

ته‌ئه‌تئوس: و توضیح ما در این باره کاملاً درست بود.

بیگانه: بنابراین هیچ کس حق ندارد بگوید که ما نباشنده را ضد باشنده شمردیم و سپس ادعا کردیم که نباشنده هست. زیرا ما دیری است که از هر گونه پژوهش درباره‌ی ضد باشنده روی برگردانده و کاری نداشته‌ایم به اینکه چنین ضدی هست یا نه، و آیا قابل تعریف و توضیح است یا نه. از این رو مدعی ما باید تعریفی را که از نباشنده کردیم با دلیل و برهان رد کند و یا، اگر به این کار توانا نیست، تابع ما شود و بگوید که مفهومات با یکدیگر ارتباط می‌یابند و بهم می‌آمیزند. چون باشنده و غیر با هر مفهوم دیگر و همچنین با یکدیگر تداخل و آمیزش دارند، از آن رو، غیر به علت بهره‌وری از باشنده، «هست». ولی به سبب این بهره‌وری، همان چیز نیست که از آن بهره دارد، یعنی باشنده



نیست، بلکه «غیر» است، و آنچه غیر از باشندده است ناچار نباشنده است. اما باشندده نیز چون از غیر بهره دارد، به سبب این بهره‌وری غیر از همه انواع دیگر است، و چون غیر از همه انواع است، پس نه یکی از آن انواع است و نه همه آن انواع، بلکه فقط خودش است: نتیجه این استدلال چنین می‌شود که باشندده دهها هزار چیز «نیست». همچنین هر چیز دیگر، و همه چیزهای دیگر باهم، از بسی لحاظها «هست» و از بسی لحاظها «نیست».

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: اگر کسی نخواهد استدلال ما را بپذیرد، باید استدلالی بهتر از آن بیاورد. ولی اگر برای خودنمایی سخن راگاه بدین سو بکشاند و گاه بدان سو، رنج بیموده می‌برد زیراکاری که می‌کند نه دشوار است و نه شایان توجه. راهی که ما نمودیم هم دشوار است و هم زیبا.

ته‌ئه‌تتوس: کدام راه؟

بیگانه: مرادم توضیحی است که اندکی پیش دادیم. کسی که بخواهد در این نکته تحقیق کند، باید در جزئیات مطلبی که به شرح بازگفتیم هرچه بیشتر دقیق شود و هنگامی که کسی می‌گوید چیزی که غیر از دیگری است در عین حال از لحاظی معین همان است، یا دو چیز را که همانند است از لحاظی معین غیر از یکدیگر می‌شمارد، نیک بنگرد تا ببیند آن دو از کدام لحاظ چنین یا چنانند. ولی اگر مردی صرفاً ادعا کند که همان در عین حال غیر است یا غیر در عین حال همان است، و یگانه مقصودش این باشد که برخلاف سخن دیگران ادعائی کند، چنان مردی یا اصلاً درصدد تحقیق نیست و یا مبتدی نوپائی است که تازه با این گونه مطالب روبرو گردیده.

ته‌ئه‌تتوس: راست می‌گوئی.

بیگانه: ولی، دوست من، بهوش باش تا هر مفهومی را از مفهوم—های دیگر بکلی جدا نکنی! چه، این کار درست نیست بلکه کارکسی است که خدایان دانش هنر از او دوری‌گزیده‌اند و از فلسفه بوئی به‌مشامش نرسیده است.

ته‌ئه‌تتوس: چرا؟

**بیگانه:** جدا کردن هر چیز از همه چیزهای دیگر سبب می‌شود که اندیشه و استدلال بی‌موضوع و محال‌گردد. زیرا ما فقط به سبب آمیزش و اختلاط متقابل مفهومیها قادر به تفکر و سخن گفتنیم.  
**ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** پس می‌بینی که بهنگام توانستیم مدعیان را مجاب‌کنیم و مجبوریم سازیم اعتراف نمایند که هر مفهوم با مفهومیهای دیگر آمیزش دارد.  
**ته‌ته‌تتوس:** چرا می‌گویی بهنگام؟

**بیگانه:** برای آنکه سخن نیز از انواعی است که واقعیت دارد. چه اگر از سخن محروم بودیم از والاترین چیزها، یعنی فلسفه نیز بی‌نصیب می‌ماندیم. از این گذشته، هم اکنون باید ببینیم سخن چیست و در این باره نیز به توافق برسیم. اگر سخن را به یکسو نهیم و منکر این باشیم که سخن در همه جا هست، قادر نخواهیم بود کلمه‌ای به زبان بیاوریم. اما اگر بگوئیم که هیچ مفهوم با مفهومیهای دیگر ارتباط و آمیزش ندارد، معنی آن گفته این خواهد بود که سخن را بکلی به یکسو نهیم.

**ته‌ته‌تتوس:** این مطلب را تصدیق می‌کنم ولی هنوز نفهمیده‌ام که چرا باید هم اکنون و یدین فوریت درباره سخن تحقیق کنیم.

**بیگانه:** به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار تا شاید مقصودم را دریابی.

**ته‌ته‌تتوس:** کدام نکته؟

**بیگانه:** دیدیم که نباشنده یکی از مفهومیهاست که در میان باشنده‌ها پراکنده شده و با آنها بهم آمیخته است.

**ته‌ته‌تتوس:** درست است.

**بیگانه:** اکنون بگذار نخست ببینیم آیا نباشنده در تصور (= پندار) و سخن نیز تسری دارد؟

**ته‌ته‌تتوس:** چرا؟

**بیگانه:** اگر با تصور و سخن آمیزشی نداشته باشد، هر پندار و هر سخنی درست خواهد بود. ولی اگر با آنها آمیزشی داشته باشد، پندار نادرست و سخن نادرست وجود خواهد داشت. پنداشتن چیزی که نیست، همان پندار نادرست است که هم در فکر ممکن است پیش آید و هم در

سخن.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: اگر پندار نادرست وجود داشته باشد، پس اشتباه و فریب هم وجود دارد.

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: و اگر اشتباه و فریب وجود داشته باشد، پس همه چیز پر از سایه و شبیح و نمود فریبنده است.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: پیشتر گفتیم که سوفیست در همین نواحی پنهان شده و در عین حال منکر این چیزهاست و مدعی است که اشتباه وجود ندارد و استدلالش این است که نباشنده نه قابل تصور است و نه قابل بیان، زیرا از هستی به هیچ وجه بهره ندارد.

ته‌ته‌توس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: ولی بحث ما مسلم ساخت که نباشنده از هستی بهره دارد و بنابراین سوفیست نمی‌تواند سخن ما را در این مورد رد کند. ولی شاید بگوید که برخی انواع از نباشنده بهره دارد و برخی نه، و تصور و سخن از انواعی هستند که بهره‌ای از نباشنده ندارند. و بدین‌سان ادها کنند که تصویر سازی و ساختن تصویرهای فریبنده (که گفتیم سوفیست در میان آنها جای دارد) اصلاً امکان پذیر نیست زیرا تصور و سخن از نباشنده بی‌بهره‌اند، و همینکه آن‌آمیزش منتفی شود وجود اشتباه هم منتفی خواهد گردید. از این رو باید هم اکنون درباره گفتار و عقیده و تصور تحقیق کنیم تا ببینیم آنها چیستند و پس از آنکه ماهیت آنها را رؤیت کردیم به اشتراك و آمیزششان با نباشنده پی ببریم و بدین‌سان وجود اشتباه را برهن سازیم و پس از آنکه وجود اشتباه را برهن ساختیم سوفیست را با زنجیر به آن ببندیم و اگر در این تحقیق کامیاب نشدیم زنجیر از پایش برداریم و او را در میان نوعی دیگر جست‌وجو کنیم.

ته‌ته‌توس: بیگانه، معلوم می‌شود که آنچه در آغاز بحث گفتیم

راست بود و سوفیست جانوری است که گرفتنش آسان نیست. زیرا خفاگاهها و سنگرهای بیشمار در اختیار دارد و مردم به سنگری تازه

پناه می‌برد و ما ناچاریم همه سنگرها را یکی پس از دیگری بگیریم تا بتوانیم او را فراچنگ آوریم. هم‌اکنون نیز همینکه سنگر نباشنده را، که ادعا کرده بود وجود ندارد، گشودیم در پشت سنگری دیگر نهان گردید و اینک ناچاریم ثابت کنیم که پندار نادرست و سخن نادرست وجود دارد. چنین می‌نماید که پس از آن نیز با مشکلی دیگر روبرو خواهیم شد و همینکه آن را گشودیم مشکلی تازه روی خواهد نمود، چنانکه گوئی این راه پایان ندارد.

**بیگانه:** ته‌تتوس، هر جا که انسان بتواند چندگامی به پیش بردارد باید امیدوار باشد، چه اگر در چنین حالی امید را از دست بدهد پس آنجا که گامی نتواند به پیش برود و حتی ناچار به عقب نشینی گردد چه خواهد کرد؟ بنابراین اگر بتوانیم مشکلی را که ذکر کردی بگشائیم بزرگترین سنگر را از میان برداشته‌ایم و گشودن سنگرهای دیگر دشوار نخواهد بود. **ته‌تتوس:** امیدوارم حق باتو باشد.

**بیگانه:** پس بیا همچنانکه گفتیم، در پندار و سخن نیک بنگریم تا روشن ببینیم که آیا نباشنده در آنها نیز تسری دارد یا هردوی آنها به هر حال درستند و پندار نادرست و سخن نادرست هرگز وجود ندارد؟ **ته‌تتوس:** آماده‌ام.

**بیگانه:** بگذار به همان روش که مفهوماً و حروف الفبا را بررسی کردیم کلمه‌ها را نیز بررسی کنیم. چه، گمان می‌برم که به یاری این روش به مطلوب خویش دست خواهیم یافت.

**ته‌تتوس:** در مورد کلمه‌ها به کدام نکته باید دقت کنیم؟

**بیگانه:** بدین نکته که آیا همه آنها می‌توانند با هم ترکیب یابند یا هیچ یک دارای چنین قدرتی نیست، و یا پاره‌ای این توانائی را دارند و پاره‌ای نه؟

**ته‌تتوس:** چنین می‌نماید که پاره‌ای کلمات با یکدیگر ترکیب می‌یابند و پاره‌ای چنین نیستند.

**بیگانه:** گمان می‌کنم می‌خواهی بگوئی کلماتی که چون پشت سر یکدیگر آورده شوند مطلبی ادا می‌کنند توانائی ترکیب با یکدیگر دارند و کلماتی که چون با هم ذکر شوند جمله با معنائی نمی‌سازند غیر قابل

ترکیبند.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: می‌دانی که باشنده را به‌دوگونه می‌توان از راه صدا اظهار نمود.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: یکی به‌وسیله بیان اسمهاست و دیگری به‌وسیله بیان فعلها. ۲۶۲

ته‌ته‌تتوس: توضیح بیشتری بده.

بیگانه: هر اظهاری که به‌کار و عمل دلالت دارد فعل نامیده می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: ولی‌علاماتی که به‌وسیله صدا اظهار می‌گردند و به‌کنندگان

کار دلالت دارند اسم خوانده می‌شوند.

ته‌ته‌تتوس: روشن است.

بیگانه: اگر چند اسم پشت سرهم بیاوریم نه جمله‌ای می‌توانیم

ساخت و نه سخنی می‌توانیم گفت. همچنین است اگر افعال را بی‌اسمی به‌زبان بیاوریم.

ته‌ته‌تتوس: نفهمیدم.

بیگانه: پس معلوم می‌شود که هنگامی که سخنم را تصدیق کردی

فکرت درجای دیگر بود. مقصودم این است که اگر چند اسم یا چند فعل را پشت سر یکدیگر ادا کنیم جمله‌ای ساخته نمی‌شود.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: مثلاً اگر بگوئیم «می‌دود می‌رود می‌خواند» گفتاری بوجود

نمی‌آید.

ته‌ته‌تتوس: بدیهی است.

بیگانه: همچنین اگر بگوئیم «شیرآهو اسب» و بدین‌سان چیزهائی

را که کار از آنها سر می‌زند پشت سر یکدیگر ذکر کنیم سخنی بوجود نمی‌آید، زیرا در هیچ‌یک از آن‌دو حال باکلماتی که ذکر می‌کنیم نه وقوع یا

عدم وقوع کاری اظهار می‌شود و نه مساهیت باشند یا نباشنده‌ای بیان

می‌گردد. ولی همینکه اسامی و افعال را بهم بیامیزیم گفتار یا جمله‌ای،

هرچند کوتاه، پدید می‌آید.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: دانشان می‌آموزد، جمله ساده و کوتاهی نیست؟

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: گوینده آن جمله با این بیان درباره‌ی باشنده یا شونده، یا درباره‌ی آنچه شده است یا درآینده خواهد شد، مطلبی اظهار می‌کند. یعنی فقط کلماتی بزبان نمی‌آورد بلکه با ترکیب اسم و فعل حکمی می‌کند و بدین جهت می‌گوئیم سخن می‌گوید، و آن ترکیب را به نام سخن می‌خوانیم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: همچنانکه پاره‌ای چیزها بهم می‌آمیزند و پاره‌ای نه، علاماتی هم که به وسیله‌ی صدا ظاهر می‌گردند بعضی می‌توانند با هم ترکیب بیابند و بعضی نمی‌توانند. علاماتی که بهم می‌آمیزند، در نتیجه آمیزش سخن بوجود می‌آورند.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون بدین نکته کوچک نیز گوش فرادار.

ته‌ئه‌تتوس: کدام نکته.

بیگانه: سخن، اگر به راستی سخن باشد، قطعاً باید سخن درباره‌ی چیزی باشد، چه اگر درباره‌ی هیچ چیز نباشد سخن نخواهد بود. ته‌ئه‌تتوس: راست است.

بیگانه: همچنین باید دارای کیفیتی خاص باشد.

ته‌ئه‌تتوس: تردید نیست.

بیگانه: اکنون بیا در سخنان خود دقیق شویم.

ته‌ئه‌تتوس: آماده‌ام.

بیگانه: اینک سخنی می‌گویم، یعنی به وسیله‌ی اسم و فعل چیزی را با عملی مربوط می‌سازم. با دقت تمام بشنو و آن گاه بگو که این سخن درباره‌ی چیست.

ته‌ئه‌تتوس: بگو.

بیگانه: «ته‌ئه‌تتوس نشسته است». تصدیق می‌کنی که این سخن، سخن

درازی نیست؟

تهئه تتوس: البته. سخنی است بسیار کوتاه.

پیگانه: اکنون بگو که این سخن درباره چیست و وضع چه چیز را

بیان می کند؟

تهئه تتوس: سخن درباره من است و وضع مرا بیان می کند.

پیگانه: بدین جمله نیز توجه کن.

تهئه تتوس: بگو.

پیگانه: «تهئه تتوس، که یا او سخن می گویم، در حال پریدن است».

تهئه تتوس: این جمله نیز درباره من است و وضع مرا بیان می کند.

پیگانه: هر دو تصدیق می کنیم که هر سخن ناچار کیفیتی دارد؟

تهئه تتوس: آری.

پیگانه: کیفیت آن دو سخن چگونه است؟

تهئه تتوس: یکی درست است و دیگری نادرست.

پیگانه: سخن درست وضع ترا چنانکه به راستی هست بیان می کند؟

تهئه تتوس: آری.

پیگانه: و سخن نادرست وضعی غیر از وضع واقعی را؟

تهئه تتوس: آری.

پیگانه: یعنی غیر واقع و نباشنده را باشندده وانمود می کند؟

تهئه تتوس: تقریباً.

پیگانه: به عبارت دیگر، باشندده ای را بیان می کند، ولی این

باشنده غیر از باشندده ای است که در مورد تو صادق است، و پیشتر گفتیم

که در مورد هر چیز باشندده ها و نباشنده های بسیار وجود دارد.

تهئه تتوس: درست است.

پیگانه: دومین سخنی که درباره تو گفتم، بنابه تعریفی که اندکی

پیش از سخن کردیم، یکی از کوتاهترین سخنهاست.

تهئه تتوس: درست است.

پیگانه: و سخنی است درباره چیزی.

تهئه تتوس: البته.

بیگانه: و اگر درباره تو نباشد درباره هیچ کس و هیچ چیز دیگر نیست.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: و اگر درباره هیچ چیز نباشد، پس سخن نیست. زیرا بیشتر ثابت کردیم که سخن ممکن نیست درباره هیچ چیز نباشد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اگر سخنی که درباره تو گفته می‌شود، «غیر» را «همان» وانمود می‌کند و نباشنده را باشنده می‌نماید، چنان ترکیبی از اسامی و افعال در حقیقت سخن نادرستی است.

ته‌ئه‌تتوس: بی‌گمان چنین است.

بیگانه: درباره افکار و عقاید و پندارها و ادراکهای حسی چه می‌گوئی؟ اینها هم که در درون ماضورت می‌گیرند، ممکن است درست و نادرست باشند؟

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: برای اینکه مطلب را به آسانی دریابی، بگذار معلوم کنیم که آنها چه چیزند و فرق هر کدام با دیگری چیست.

ته‌ئه‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: فکر و سخن هر دو يك چیزند، با این فرق که ما گفت و گوئی را که روح بی صدا با خود می‌کند فکر می‌نامیم.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: فکر، هنگامی که به وسیله صدا از راه ذهن بیرون می‌آید، سخن خوانده می‌شود.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: می‌دانیم که در سخن دو صورت پیش می‌آید.

ته‌ئه‌تتوس: آن دو صورت کدامند؟

بیگانه: اثبات و نفی.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: اثبات و نفی را که در فکر و در درون آدمی پیش می‌آید

جز داوری چه می‌توان نامید؟



ته‌ئه‌تتوس: هیچ.

بیگانه: ولی اگر این داوری نتیجه تفکر محض نباشد بلکه بواسطه ادراکی از راه حس بوجود آید، نام درست آن ادراك حسى نیست؟  
ته‌ئه‌تتوس: همان است.

بیگانه: پیشتر دیدیم که سخن ممکن است درست باشد یا نادرست. سپس آشکار شد که تفکر سخنی است که روح با خود می‌گوید، و پندار و داوری حاصل تفکر است، و آنچه می‌گوئیم «چنین می‌نماید» نتیجه اتحاد ادراك حسى و داوری است. پس این سه صورت اخیر که با سخن خویشی دارند باید گاه درست باشند و گاه نادرست.

ته‌ئه‌تتوس: حقیقت همین است.

بیگانه: پس پندار نادرست و سخن نادرست آسانتر از آنکه چشم داشتیم پیدا گردید و ترس ما از اینکه کوششمان بی‌فایده بماند ناپجا بوده است.

ته‌ئه‌تتوس: حق باتست.

بیگانه: پس در بررسی باقی مطلب نیز نباید بیم به خود راه بدهیم بلکه چون این مشکل از میان برخاست باید بی‌فوت وقت به تقسیمى که پیشتر آغاز کرده بودیم باز گردیم.

ته‌ئه‌تتوس: کدام تقسیم؟

بیگانه: هنر نقاشی را به دو نوع تقسیم کردیم که یکی شبیه سازی بود و دیگری ساختن تصویر فریبنده.

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: در آن هنگام تمی‌دانستیم که سوفیست را در کدام يك از آن دو نوع باید جست وجو کرد.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: در آن سرگردانی نظریه‌ای در برابر ما نمایان گردید که منکر همه چیز شد و ادعا کرد که اصلاً نه تصویر وجود دارد و نه فریب و نیرنگ، زیرا هیچ چیز نادرست به هیچ صورت وجود ندارد. این نظریه آن زمان ما را در تاریکی فرو برد.

ته‌ئه‌تتوس: راست است.

**بیگانه:** ولی اکنون پس از آن که روشن شد که سخن نادرست و تصویر نادرست وجود دارد، معلوم گردید که ساختن تصویری از باشنده امکان پذیر است و فن فریب و نیرنگ نیز از همین جا ناشی است.  
**ته‌ته‌توس:** آری معلوم گردید.

**بیگانه:** و در اینکه خفاگاه سوفیست همی‌تجامست، تردید نمانده.  
**ته‌ته‌توس:** درست است.

**بیگانه:** اینک بگذار بار دیگر همین نوع را که در برابر چشم‌ماست به دو قسمت منقسم‌سازیم و پیوسته قسمت‌راست را دنبال کنیم و همیشه قسمتی را که سوفیست جزء آنست در دست نگاه داریم تا سرانجام، پس از جدا ساختن همه چیزهایی که میان سوفیست و دیگران مشترک است، ماهیت و طبیعت خاص سوفیست را بدست آوریم، و آنگاه آن را نخست خودتماشا کنیم و سپس به همه کسانی که طبیعتشان با این روش بررسی خویشی دارد نشان دهیم.

۲۶۵

**ته‌ته‌توس:** موافقم.

**بیگانه:** در آغاز بحث، هنر را به دو نوع تقسیم کردیم: یکی هنر ساختن و دیگری هنر کسب.

**ته‌ته‌توس:** درست است.

**بیگانه:** و چنین بنظر آمد که سوفیست باید در فن دستگیر ساختن و جنگی، و سپس در فن دادوستد و چند نوع دیگر از انواع هنر کسب جست‌وجو شود.

**ته‌ته‌توس:** درست است.

**بیگانه:** ولی چون اکنون آشکار شده است که سوفیست در فن تصویرسازی پنهان گردیده، اینک ناچاریم برای یافتن او نخست هنر ساختن را به دو قسمت کنیم زیرا تصویرسازی نوعی از هنر ساختن است: منتها ساختن تصاویر نه ساختن خود اشیا، چنین نیست؟

**ته‌ته‌توس:** درست است.

**بیگانه:** پس می‌گوئیم هنر ساختن بر دو نوع است.

**ته‌ته‌توس:** کدام دو نوع؟

**بیگانه:** نوعی خدائی است و نوع دیگر انسانی.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: اگر یادت باشد گفتیم که هنر ساختن، نیروئی است که مسبب می‌شود که آنچه نیست، بوجود آید و باشد.

ته‌ئه‌تتوس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: درباره‌ی موجودات فانی، اعم از جانداران و گیاهها که از تخم یاریشه می‌رویند، و موجودات بیجان که در زیر زمین نهفته‌اند، خواه ذوب‌کردنی باشند و خواه نه، چه باید گفت؟ میل‌داری بگوئیم که همه‌ی آنها را خدا ساخته و آفریده است، یا می‌خواهی تابع عقیده‌ی رایج باشیم؟  
ته‌ئه‌تتوس: کدام عقیده‌ی رایج؟

بیگانه: مرادم این است که باید تابع عقیده‌ی کسانی باشیم که می‌گویند آن‌چیزها را طبیعت به واسطه‌ی علتی بی‌شعور بوجود آورده، یا بهتر آن است که بگوئیم خدا آنها را از روی تعقل و دانش الهی آفریده؟  
ته‌ئه‌تتوس: من خود در این باره مرددم. از این رو گاه بدین عقیده می‌گرایم و گاه به عقیده‌ی دیگر، و بعید نیست که جوانی من مسبب این تردید باشد. ولی اکنون که سخنان ترا به دقت می‌شنوم عقیده‌ی ترا می‌پذیرم و معتقد می‌گردم که همه‌ی آنها را خدا آفریده است.

بیگانه: بسیار خوب، ته‌ئه‌تتوس. اگر بیم آن داشتم که عقیده‌ات درآینده باز دگرگون خواهد شد می‌کوشیدیم تا با آوردن دلیل و برهان ترا با خود همداستان سازم. ولی چون می‌بینیم که طبیعتت ترا به‌سوی عقیده‌ای سوق می‌دهد که هم اکنون پذیرفتی، دراین باره بیش ازاین سخنی نمی‌گویم تا وقت را بی‌ضرورت تلف نکنم. پس عیان گردید که آنچه به طبیعت نسبت می‌دهند اثر صنع خداست و آنچه به دست آدمیان ساخته می‌شود زائیده‌ی هنر انسانی، و بنابراین دو نوع هنر ساختن وجود دارد که یکی خدائی است و دیگری انسانی.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون هر يك از آن دو نوع را نیز به دو بخش تقسیم کن.

ته‌ئه‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: همچنانکه اندکی پیش هنر ساختن را از درازا به دو نیم کردی، اکنون همان هنر را از پهنای دو بخش کن.

ته‌ته‌تتوس: بسیار خوب. تقسیم می‌کنیم.

بیگانه: بدین سان چهار قسمت پدید می‌آید: دو قسمت انسانی است و در دست ما آدمیان است، و دو قسمت دیگر خدائی است و در دست خدایان.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: در نتیجه این تقسیم، هریک از دو قسمت پیشین به‌دو نیم شد. نیمی از هریک از دو قسمت پیشین هنر ساختن واقعی است، در جالی که دو نیمه دیگر را باید هنر تصویرسازی نامید. پس بدین سان تمام هنر ساختن به دو نوع تقسیم گردید.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت را دریافتم. توضیحی بیشتر بده.

بیگانه: چنانکه می‌دانی، همه آدمیان و جانوران و رویتندگان و آتش و آب و هرچه از این قبیل است، مخلوق خدایند. چنین نیست؟  
ته‌ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: با هریک از آن چیزها تصویرهایی همراه هست که غیر از خود آن چیزهاست، ولی این تصویرها را نیز خدا آفریده است.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت کدام تصویرهاست؟

بیگانه: مرادم تصویرهایی است که در خواب بر ما نمایان می‌گردند و همچنین چیزهایی که در بیداری می‌بینیم و نمودهای طبیعی می‌نامیم، مانند سایه‌ها که به‌علت قرار گرفتن اجسام تاریک در برابر روشنائی پدید می‌آیند، و تصویرهایی که در نتیجه برخورد نور خاص اشیا شفاف و درخشان با دیگر اشیا ظاهر می‌گردند و مسبب پیدائی ادراک حسی خاصی می‌شوند برعکس ادراک حاصل از مشاهده عادی.

ته‌ته‌تتوس: بنابراین، از آن نوع هنر ساختن که خاص خدایان است، دو گونه آثار پدید می‌آید: نوعی خود چیزهاست و نوع دوم تصویری که با هر چیز همراه است.

بیگانه: این سخن درباره هنر انسانی نیز صادق است. زیرا مانیز به‌یاری هنر معماری خانه واقعی می‌سازیم و به‌یاری هنر نقاشی خانه دیگری بوجود می‌آوریم از نوعی که در خواب دیده می‌شود ولی برای بیداران ساخته شده.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس نوع دوم هنر ساختن، که خاص آدمیان است، خود نیز بر دو نوع است و دو گونه آثار پدید می‌آورد: یکی ساختن به معنی راستین است که خود چیزها را بوجود می‌آورد و دیگر هنر تصویرسازی است که تصویر چیزها را می‌سازد.

ته‌ئه‌تتوس: اکنون مطلب را فهمیدم و تصدیق می‌کنم که هنر ساختن را از دو لحاظ به دو نوع می‌توان تقسیم کرد: از يك لحاظ هنر ساختن بردو نوع است که یکی خدائی است و دیگری انسانی. از لحاظ دیگر نیز هنر ساختن بردو نوع است: نوعی سبب می‌شود که خود اشیا بوجود آیند و نوع دیگر سبب می‌گردد که چیزهائی شبیه اشیا پدیدار گردد.

بیگانه: هنگامی که درباره هنر تصویرسازی بحث می‌کردیم گفتیم که اگر معلوم شود که غلط و نادرست وجود دارد، پس باید نوعی از هنر تصویرسازی به ساختن تصویرهای مطابق واقع پردازد و نوع دیگر تصویرهای دروغین و فریبنده بوجود آورد.

ته‌ئه‌تتوس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: بحث ما برهن ساخت که غلط و نادرست به راستی واقعیت دارد و هست؟ آیا با توجه بدین نتیجه می‌توانیم با اطمینان خاطر وجود آن دو نوع هنر تصویرسازی را بپذیریم؟

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: پس اکنون هنر ساختن تصویرهای فریبنده را نیز به دو نوع تقسیم کن.

ته‌ئه‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: در نوعی از آن، اسباب و آلات بکار برده می‌شود. ولی در نوع دیگر کسی که می‌خواهد تصویری فریبنده بسازد خود را آلت کار قرار می‌دهد.

ته‌ئه‌تتوس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مرادم این است که اگر کسی با استفاده از تن خود شبیه قیافه ترا بوجود آورد یا با استفاده از صدای خود شبیه صدای ترا

در آورد، این نوع هنر ساختن تصویرهای فریبنده را تقلید می‌نامند.  
**ته‌ئه‌تئوس:** درست است.

**بیگانه:** پس این نوع را از دیگر انواع جدا می‌کنیم و هنر تقلید می‌خوانیم، و برای اینکه کارمان آسان شود انواع دیگر را به حال خود می‌گذاریم تا در آینده کسی دیگر پیدا شود و به همه آنها یکجا نامی مناسب بدهد.

**ته‌ئه‌تئوس:** آری، چنین می‌کنیم.

**بیگانه:** ولی، ته‌ئه‌تئوس، بهتر آن است که این نوع را نیز به دو قسم تقسیم کنیم، می‌دانی چرا؟  
**ته‌ئه‌تئوس:** نه.

**بیگانه:** تقلیدکننده گاه چیزی را که تقلید می‌کند می‌شناسد و گاه نمی‌شناسد. مگر میان شناختن و نشناختن فرقی بزرگ نمی‌بینی؟  
**ته‌ئه‌تئوس:** البته فرقی بسیار بزرگ می‌بینم.

**بیگانه:** این سخن بخصوص در مورد تقلید عدالت و دیگر قابلیت‌های انسانی صادق است. می‌دانی که بسی کسان آنها را نمی‌شناسند بلکه فقط تصویری مبهم از آنها دارند و با اینهمه همواره چنان وانمود می‌کنند که آنچه قابلیت انسانی می‌پندارند در وجودشان هست، و بدین منظور در گفتار و کردار خویش هرچه بیشتر از آن تقلید می‌کنند.  
**ته‌ئه‌تئوس:** آری، بسی کسان چنین‌اند.

**بیگانه:** پس باید این گونه تقلیدکنندگان را از کسانی که دانسته تقلید می‌کنند جدا کنیم و میان آن دو گروه فرق بگذاریم.  
**ته‌ئه‌تئوس:** آری.

**بیگانه:** اینک باید برای هر یک از آن دو نوع نامی شایسته پیدا کنیم. ولی این کار آسان نخواهد بود. زیرا پیشینیان ما، بی‌آنکه خود بدانند، از این گونه تقسیم انواع به اقسام پرهیز داشته‌اند و از این رو تاکنون هیچ‌کس نامی به آنها نداده است. با اینهمه ما جرأت خود را از دست نمی‌دهیم و برای آنکه فرق میان آن دورا روشن بنمائیم کردار کسی را که در تقلید فقط از تصویری مبهم پیروی می‌کند تقلید مبتنی بر پندار می‌خوانیم و هنر کسی را که موضوع تقلید را می‌شناسد

تقلید دانسته نام می‌نبریم.

ته‌ئه‌تتوس: خوب گفتی.

بیگانه: پس اکنون باید فن تقلید مبتنی بر پندار را بررسی کنیم زیرا سوفیست در میان کسانی که شناسائی دارند نیست، بلکه در میان مقلدان پنداری پنهان گردیده است.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اینک بیا مقلد پنداری را چون قطعه‌ای آهن به دقت بنگریم تا ببینیم یکپارچه است یا اثری در آن پیداست که نشان می‌دهد از بهرم جوش دادن دو قطعه بوجود آمده؟

ته‌ئه‌تتوس: البته باید چنین کنیم.

بیگانه: این اثر پیداست و میان دیده می‌شود. نیمی از آن از ۲۶۸ روی درستکاری عمل می‌کند، یعنی به راستی معتقد است که می‌شناسد، هر چند در حقیقت نمی‌شناسد بلکه فقط پنداری دارد. ولی از رفتار دومی پیداست که خود احتمال قوی می‌دهد که آنچه را در برابر دیگران چنان وانمود می‌کند که می‌داند، در واقع نمی‌داند: می‌بینی که گفتارش را چگونه به این سو و آن سو می‌گرداند و مردم از شاخی به شاخ دیگر می‌پرد؟

ته‌ئه‌تتوس: آری، آن دو نوع همانگونه که تشریح کردی وجود دارند.

بیگانه: اجازه می‌دهی که یکی را مقلد ساده بخوانیم و دیگری را

مقلد نیرنگباز؟

ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: مقلد نیرنگباز يك نوع است یا بر دو نوع؟

ته‌ئه‌تتوس: تو خود چه عقیده داری؟

بیگانه: چنین می‌نماید که بر دو نوع است: یکی در برابر توده مردم ظاهر می‌شود و با خطابه‌های مفصل، خود را غیر از آنچه هست می‌نماید. دومی با عده‌ای محدود به گفت و گوی می‌پردازد و با جمله‌های کوتاه حریف خود را مجبور می‌سازد که سخنان متناقض بگوید.

ته‌ئه‌تتوس: درست است.

بیگانه: کسی را که خطابه‌های مفصل می‌خواند چگونه بنامیم:

مرد سیاسی یا مردم فریب؟

ته‌ته‌تتوس: مردم فریب.

بیگانه: به‌دومی چه نامی بدهیم: سوفیست یا دانا؟

ته‌ته‌تتوس: نام دانا به‌او نمی‌توان داد زیرا پیشتر دیدیم که از

دانش بی‌بهره است. ولی چون از دانا تقلید می‌کند باید نامی به‌او

داد که از کلمه دانا مشتق باشد؛ اکنون نیک دریافته‌ایم که از تحقیق ما

چه نتیجه حاصل شده است: باید نام همان‌کسی را به‌او بدهیم که تاکنون

در جست‌وجویش بودیم، یعنی سوفیست.

بیگانه: اجازه می‌دهی همان‌کار را که در موارد دیگر کردیم در

این مورد نیز بکنیم، یعنی با توجه به نامی که به‌او دادیم ماهیت او را

از ابتدا تا انتها روشن سازیم؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

بیگانه: تقلید نیرنگ‌بازانه مبتنی بر پندار، یعنی قسمی از هنر

ساختن تصویرهای دروغین و فریبنده که خودنوعی از هنر تصویرسازی

خاص آدمیان - نه خاص خدایان - است، و آن خود نیز نوعی از انواع

هنر ساختن است، که از راه سخن دیگران را به گفتار متناقض مجبور

می‌سازد. ته‌ته‌تتوس، کسی که بگوید سوفیست از این نژاد و پیوند

پدید آمده، حقیقت را گفته است.

ته‌ته‌تتوس: آری، راستی همین است.



## حاشیه

۱. رك: پایان رساله تهئه تتوس.
۲. در اینجا مراد منقراط سوفیستهاست.
۳. در اینجا تقسیمی به روش دیالکتیک آغاز می شود و در صفحات آینده چندبار تکرار می گردد. رك: فایدروس ۲۶۵ و ۲۶۶ و همانجا حاشیه شماره ۲۱.
۴. سوفیست در یونانی به معنی دانشمند و دانا کننده و آموزگار است.
۵. درباره وکلای دعاوی رك: فایدروس ۲۶۱ - تهئه تتوس ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۵۱ - قوانین ۹۳۷
۶. مراد روح است. رك: فایدروس ۲۴۵ و ۲۴۶ - قوانین ۸۹۸ و ۸۹۹
۷. مراد روش دیالکتیک است. رك: فایدروس، حاشیه شماره ۲۱
۸. این فرصت در کتاب جمهوری پیش آمده است. رك: جمهوری ۴۷۳ و ۴۷۴
۹. سوفیست مشتق است از کلمه Sofon که در یونانی به معنی دانا است.



مرد سیاسی

**Politikos**

(سیاست)



سقراط: تنودوروس، از تو سپاسگزارم که مرا با ته‌تتوس و این ۲۵۷  
مرد بیگانه آشنا کردی.

تنودوروس: کمان می‌کنم سه برابر سپاسگزار خواهی شد اگر  
اینان ماهیت مرد سیامی و فیلسوف را نیز بر تو روشن کنند.<sup>۱</sup>

سقراط: آفرین تنودوروس گرامی! اجازه می‌دهی بگوئیم که از  
بزرگترین استاد علم حساب چنین سخنی شنیدیم؟

تنودوروس: مقصودت چیست؟

سقراط: یعنی بگوئیم او آن سه مرد را در یک ردیف شمرد با اینکه  
از حیث ارزش فاصله آنان با یکدیگر بیش از فاصله‌ای است که هنر  
شما حسابدانان میان ارقام قائل است؟

تنودوروس: سقراط، به آمون خدای شهرما سوگند که اشتباه مرا  
در حساب به وجهی ظریف نمایان ساختی. باشد تا من نیز فرصتی برای  
انتقام بدست آورم. ولی تو، ای مرد بیگانه، عنایتی را که در حق ما کردی  
کامل کن و مفهوم مرد سیاسی و فیلسوف را نیز، یکی پس از دیگری، بر ما  
روشن ساز.

بیگانه: تنودوروس، ناچار باید چنین کنم زیرا چون سخن آغاز  
کرده‌ام روا نیست دست از بحث بردارم تا مطلب پایان رسد. ولسی  
نمی‌دانم با ته‌تتوس چه کنم؟

تئودوروس: مقصودت چیست؟

بیگانه: بگذارم رفع خستگی کند و بحث را با این سقراط که  
مدرس اوست دنبال کنم یا نظری دیگر داری؟

تئودوروس: چنانکه خود پیشنهاد کردی بحث را با سقراط جوان  
دنبال کن چون هردو جوانند و اگر اندکی استراحت کنند از عهده این  
تکلیف سنگین بهتر می‌توانند برآیند.

سقراط: بیگانه، چنین می‌نماید که من و این جوانان خویش  
یکدیگریم زیرا یکی، چنانکه می‌گوئید، به رخساره شبیه من است و دیگری  
از حیث نام با من خویشی دارد، و چه بهتر که هرکس با خویشان خود  
از راه گفت و گو نیز آشنا شود. با ته نه تتوس دیروز خود بحثی دراز  
کرده‌ام و امروز هم پاسخهایی را که به تو داد شنیدم. ولی با سقراط  
هنوز گفت و شنودی نداشته‌ام. از این رو لازم است که او را هم از نزدیک  
بنگرم و بیازمایم. من خود با او روزی دیگر بحث خواهم کرد و امروز  
بهتر آنست که به پرسشهای تو پاسخ بدهد.

۲۵۸

بیگانه: پس چنین خواهیم کرد. سقراط، سخن سقراط را شنیدی؟  
سقراط جوان: آری.

بیگانه: و با پیشنهادش موافقی؟

سقراط جوان: البته.

بیگانه: پس نه از سوی تو مانعی هست و نه از سوی من. گمان  
می‌کنم بهتر آن است که پس از سوفیست مورد سیاسی را جست و جو  
کنیم. بگو ببینم، به عقیده تو باید فرض کنیم که او نیز دانشی دارد؟  
سقراط ج: البته باید چنین فرض کنیم.

بیگانه: پس ناچاریم دانشها را تقسیم کنیم و به همان روش که  
در جست و جوی مفهوم پیشین<sup>۲</sup> عمل کردیم پیش برویم.

سقراط ج: موافقم.

بیگانه: ولی این بار الگوی پیشین را بکار نخواهیم برد.

سقراط ج: پس چگونه تقسیم خواهیم کرد؟

بیگانه: از روی الگوئی دیگر.

سقراط ج: بسیار خوب.

**بیگانه:** راهی که به سوی هنر سیاست می‌رود کدام است؟ نخست باید آن را پیابیم و بطور مجزا، جدا از راههای دیگر، چون مفهومی مشخص تعریف کنیم و آنگاه همه راههای دیگر را نیز به صورت مفهومی دیگر بیان نمائیم و بدین سان سبب شویم که روح مایه دانشها را تحت دو نوع مجزا درآورد.

**سقراط ج:** بیگانه، این کار کار تست نه کار من.

**بیگانه:** ولی پس از آنکه مطلب روشن گردید باید کار تونیز باشد.

**سقراط ج:** خوب گفتی.

**بیگانه:** دانش حساب و بسی دانشهای دیگر که شبیه‌آند، بکلی عاری از عمل نیستند؟ و بیگانه نتیجه‌ای که از آنها برمی‌آید بصیرت و روشن بینی نیست؟

**سقراط ج:** بی‌گمان.

**بیگانه:** ولی در درودگری و هنرهای شبیه آن، دانش همواره با عمل همراه است و دانش و عمل باهم، اشیائی را که وجود ندارد بوجود می‌آورند.

**سقراط ج:** جز این نیست.

**بیگانه:** پس همه دانشها را بدین گونه تقسیم کن: نوعی را هنر عمل‌کننده نام بده و نوع دیگر را هنر روشن بینی.

**سقراط ج:** بسیار خوب. همه دانشها را بدین گونه به دو نوع تقسیم می‌کنیم.

**بیگانه:** بگوییم که مرد سیاسی و پادشاه و فرمانروا و کدخدا يك چیزند و همه را به يك نام بخوانیم؟ یا معتقد شویم که به عده نامیهائی که بر شمردیم هنرهای متعدد وجود دارد؟ ولی بهتر آن است که نخست این مطلب را بررسی کنی.

**سقراط ج:** کدام مطلب؟

**بیگانه:** اگر کسی که خود پزشك نیست بتواند به پزشکانی که در خدمت دولتند دستورهای درست بدهد، آیا نباید او را نیز دارای همان هنر بدانیم که پزشکان دارند؟

سقراط ج: بی گمان.

بیگانه: پس اگر کسی بتواند به زمامدار کشور دستورهای درست بدهد، باید گفت که او، باینکه مشغول زندگی خصوصی خویش است، دارای همان دانشی است که زمامدار باید داشته باشد؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: مگر دانش پادشاه راستین، هنر سلطنت نیست؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: و کسی که دارای این دانش است، خواه زمام حکومت را بدست داشته باشد و خواه نه، باید به نام دانشی که دارد، یعنی زمامدار خوانده شود؟

سقراط ج: آری، حق این است که چنین خوانده شود.

بیگانه: مگر کدخدای و فرمانروای یکی نیست؟

سقراط ج: البته یکی است.

بیگانه: میان خانواده‌ای بزرگ و شهری کوچک از حیث اداره امور فرق بزرگی می‌بینی؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: پس روشن است که برای همه آن موارد دانشی واحد وجود دارد و فرق نمی‌کند که آن را دانش پادشاهی بنامیم یا هنر سیاست و یا هنر اداره خانواده.

سقراط ج: البته فرق نمی‌کند.

بیگانه: این نیز مسلم است که زمامدار برای استوار ساختن سلطنت خود از بصیرت و قدرت روحی بیشتر سود می‌جوید تا از دستها و دیگر اعضای تن خویش؟

سقراط ج: بدیهی است.

بیگانه: پس باید بگوئیم پادشاه درزمره کسانی است که هنرشان بصیرت و روشن بینی است نه کاردستی و ساختن.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بنابراین، باید هنر سیاست و مردسیاسی و هنر سلطنت

و پادشاه را، همه باهم، از نوعی واحد بدانیم؟



سقراط ج: آری.

بیگانه: برای اینکه در این پژوهش بیشتر برویم، نباید هنر روشن بینی را به دو بخش تقسیم کنیم؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: پس نیک و ننگرو آنگاه بگو که مفصلی در آن می بینی؟

سقراط ج: مقصودت از مفصل چیست؟

بیگانه: گوش فرادار تا توضیح دهم. مگر نگفتیم که دانش حساب وجود دارد؟

سقراط ج: گفتیم.

بیگانه: و گفتیم که دانش حساب جزئی از هنر روشن بینی است.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: این دانش پس از آنکه اختلاف میان اعداد زادریافت، عملی هم می کند یا وظیفه اش منحصر است به اینکه درباره آنچه دریافته است داورى کند؟

سقراط ج: شق دوم درست است.

بیگانه: ولی معمار هم خود کارگر نیست بلکه فقط به کارگران دستور می دهد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بنابراین او نیز وقوف و روشن بینی خود را در اختیار کارفرما می گذارد نه کار دستهایش را.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس اگر بگوئیم که او نیز فقط از هنر روشن بینی بهره ۲۶۰ دارد، درست گفته ایم؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: ولی می بینیم که معمار نمی تواند مانند حسابدان همینکه درباره موضوع هنر خویش داورى کرد کار خود را پایان یافته بداند و به کنار برود بلکه موظف است که به یکایک کارگران دستورهای لازم را بدهد و مراقب باشد که دستورهایش را به وجه کامل اجرا کنند.

سقراط ج: درست است.

**بیگانه:** پس هنر معمار و هنر حسابدان، هر دو روشن بینی است و فرق میان آن دو فقط اینجاست که یکی جز داوری کاری نمی کند در حالی که دیگری دستور و فرمان نیز می دهد؟  
**سقراط ج:** چنین می نماید.

**بیگانه:** پس اگر هنر روشن بینی را به دو بخش تقسیم کنیم و یکی را هنر داوری بنامیم و دیگری را هنر فرماندهی، درست تقسیم کرده ایم؟  
**سقراط ج:** آری، لا اقل به عقیده من.

**بیگانه:** هنگامی که چندتن کاری را باهم انجام می دهند باید شادمان باشند اگر خود بتوانند بایکدیگر توافق کنند.  
**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** پس تاهنگامی که من و تو می توانیم باهم موافق شویم، چه کار به عقیده دیگران داریم؟  
**سقراط ج:** حق باتست.

**بیگانه:** زمامدار را دارای کدام يك از آن دو هنر بشماریم؟ دارای هنر داوری بدانیم و چون تماشاگر تلقی کنیم، یا چون کارش فرمان دادن است بگوئیم که هنرش هنر فرماندهی است؟  
**سقراط ج:** البته باید شق دوم را پذیرفت.

**بیگانه:** اکنون باید هنر فرماندهی را نیز از نزدیک بنگریم تا ببینیم قابل تقسیم است یا نه؟ اختلافی را که میان بازرگانان و کسانی که حاصل کار خود را می فروشند وجود دارد، میان حکمرانان و رسولان نیز می توان دید.

**سقراط ج:** چگونه؟

**بیگانه:** می دانی که بازرگانان حاصل کار دیگران را می خرند و آنگاه می فروشند.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** رسولان نیز فرمانی را که به آنان سپرده می شود می برند و به دیگران می دهند.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** پس حق داریم هنر فرماندهی را با هنر رسالت یا هنر

منادیان که فرمانها را به آواز بلند اعلام می‌کنند، یا با هنر پیشگوئی و بسی هنرهای دیگر که همه از این قبیل‌اند و کارشان دادن دستور و فرمان است یکی بدانیم؟ یا بهتر آن است که به هر يك از آن هنرها نامی جداگانه بدهیم تا هنر کسانی که خود به استقلال فرمان می‌دهند بی‌نام نماند؟ کمان می‌کنم برای آنکه در این پژوهش کامیاب شویم باید در کار تقسیم این روش را پیش‌گیریم که هنر تمام طبقه زمامداران را جزو هنر فرماندهی به استقلال قرار دهیم و هنرهای دیگر را به حال خود بگذاریم تا دیگران نامی برای آنها پیدا کنند. زیرا پژوهش ما فقط درباره زمامداران است نه دیگران.

سقراط‌ج: درست است.

۲۶۱ بیگانه: چون آن دو هنر، از حیث آنکه فرمان ناشی از خود فرمان دهند است یا از غیر او، از یکدیگر جدا می‌شوند، اینك باید هنر فرماندهی اصیل و بالاستقلال را نیز از نزدیک بنگریم و اگر مفصلی در آن دیدیم از مفصل ببریم و به دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط‌ج: درست است.

بیگانه: چنین می‌نماید که مفصلی هست و می‌توان برید. به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار و در بریدن بامن همراهی کن.

سقراط‌ج: بگو.

بیگانه: اگر هرکسی را که فرمانی می‌دهد زمامدار بشماریم، زود درمی‌یابیم که مقصود وی از فرمان دادن این است که چیزی بوجود آید. سقراط‌ج: البته جز این مقصودی ندارد.

بیگانه: همه چیزهایی را که بوجود می‌آیند به آسانی می‌توان به دو نوع تقسیم کرد.

سقراط‌ج: چگونه؟

بیگانه: نوعی جاندار است و نوع دیگر بی‌جان.

سقراط‌ج: درست است.

بیگانه: پس بگذار بدین‌سان بخش فرمان‌دهنده هنر روشن‌بینی

را نیز به دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط‌ج: چگونه؟

**پیگانه:** می‌گوئیم بخشی مربوط به ایجاد چیزهای بی‌جان است و بخش دیگر به ایجاد چیزهای جاندار. بدین‌سان هنر فرماندهی به‌دو بخش تقسیم می‌شود.

**سقراط‌ج:** درست است.

**پیگانه:** بخشی راکنار می‌گذاریم و بخش دیگر را می‌گیریم و باز به‌دو بخش تقسیم می‌کنیم.

**سقراط‌ج:** کدام بخش را می‌گیریم؟

**پیگانه:** البته بخشی را که به‌جانداران مربوط است زیرا هنر سلطنت و سیاست مانند هنر معماری نیست که با چیزهای بی‌جان سروکار داشته باشد بلکه از نوعی والاتر است و به‌موجودات جاندار فرمان می‌راند.

**سقراط‌ج:** درست است.

**پیگانه:** ایجاد موجودات جاندار و پروردن آنها نیز بر دو نوع است: نوعی با تك تك جانداران سروکار دارد و نوع دیگر باگروه بزرگی که به‌صورت گله زندگی می‌کنند.

**سقراط‌ج:** درست است.

**پیگانه:** مرد سیاسی چون كودك گاوچران بايك موجود جاندار سروکار ندارد بلکه حال او چون حال کسی است که بنیاد اسب‌پروری یا گاو‌داری بزرگی را زیر نظر دارد.

**سقراط‌ج:** توضیحی که دادی مطلب را روشن کرد.

**پیگانه:** از هنر پروردن موجودات جاندار، نوعی را که به‌پرورش گروه بزرگی مربوط است باید هنر پرورش‌گروه بنامیم. یا به‌عقیده تو باید آن را هنر گله‌داری نامید؟

**سقراط‌ج:** هر کدام که در ضمن بحث مناسبتر بنظر آید.

**پیگانه:** خوب گفתי. اگر وقت خود را صرف موشکافی در کلمات نکنی در آینده از حیث روشن‌بینی غنی‌تر خواهی شد. چون در هنر گله‌داری دقیق می‌گردیم زود درمی‌یابیم که آن نیز دو نوع مختلف در خود نهفته دارد و آنچه می‌جوئیم دريك نیمه آن می‌توان یافت.

**سقراط‌ج:** اينك می‌کوشم تا آن دو نوع را از هم جدا کنم. گمان

می‌برم نوعی ادارهٔ امور آدمیان است و نوع دیگر پروردن داسها.  
**پیگانه:** این تقسیم را باچالاکی فراوان انجام دادی. ولی بهوش  
 باش که بار دیگر چنین خطائی نکنیم.  
**سقراط ج:** کدام خطا؟

**پیگانه:** مرادم این است که حق نداریم جزء کوچکی را از اجزاء  
 بزرگتر جدا کنیم بی‌آنکه مفهومی را در نظر بگیریم. بلکه تقسیم را  
 چنان باید انجام داد که هر بخش مفهوم خاص خود را دارا باشد. البته  
 بسیار خوب است اگر بتوانیم مفهومی را که می‌جوئیم زودتر دیگر مفهومی  
 جدا سازیم. ولی شرط کامیابی این است که کاری کسه می‌کنیم درست  
 باشد. تو چون دیدی که غایت بحث ما رسیدن به موضوع ادارهٔ آدمیان  
 است، به‌گمان اینکه عمل تقسیم را درست انجام می‌دهی در بحث شتاب  
 کردی و تند رفتی. ولی، دوست‌گرامی، پاره پاره کردن ما را بجائی  
 نمی‌رساند بلکه راه درست این است که آنچه را در دست داریم از مفصل به  
 دونیم کنیم زیرا فقط از این راه می‌توان مفهومی را بدست آورد و  
 روشن دید، و مراد از بحث و بررسی جز این نیست.

**سقراط ج:** در این باره توضیحی بیشتر بده.

**پیگانه:** سقراط، شور و اشتیاق تو شادمانم کرده است و از این رو  
 می‌کوشم تا منظور خویش را آشکارتر بیان کنم. ولی روشن ساختن این  
 مسأله خالی از دشواری نیست. با اینهمه اگر گاهی هم پیش‌تر برویم  
 غنیمت است.

**سقراط ج:** پس روشن بگو که خطای ما کجا بود.

**پیگانه:** گوش فرا دار تا مثالی بیاورم. کسی که می‌خواهد آدمی  
 را به دو نوع تقسیم کند حق ندارد مانند بیشتر همشهریان من «یونانیان»  
 را از همهٔ مردمان دیگر جدا سازد و نوعی خاص بشمارد و آنگاه همهٔ  
 اقوام دیگر را، با اینکه وجه اشتراکی ندارند به نامی واحد، یعنی  
 «بیگانه»، بخواند و گمان برد که همهٔ آنان با هم نوع واحدی تشکیل  
 می‌دهند. همچنین اگر بخواهد عدد را به دو نوع تقسیم کند نباید رقم  
 «ده‌هزار» را کنار بگذارد و نوعی خاص بنامد و همهٔ اعداد دیگر را نوعی  
 دیگر بشمارد و گمان برد که بدین‌سان در کار تقسیم کامیاب شده‌است.

کسی که می‌خواهد به‌روشنی درست کار کند باید موضوع را از میان به‌دو نیم کند، بدین معنی که مثلاً همد را به‌فرد و زوج تقسیم نماید و آدمی را به‌مرد و زن. تقسیم کردن آدمیان بدین نحو که مثلاً لیدیان یا فریگیان در يك سو نهاده شوند و همه مردمان دیگر در سوی دیگر، کار کسی است که نخواهد هر جزئی که از راه تقسیم بدست می‌آورد، نوع معینی باشد.

۲۶۳

**سقراط:** درست است. ولی بیگانه، خواهش می‌کنم این نکته را که جزء و نوع یکی نیست، بلکه هر يك چیز دیگری است، با وضوحی بیشتر تشریح کن.

**بیگانه:** دوست‌گرامی، خواهش است بجا است. ولی می‌بینی که بیش از آنچه شایسته است از موضوع بحث دور افتاده‌ایم و سزاوار نیست از این دورتر بپشتیم. پس اجازه بده بر سر بحث خود باز گردیم و این نکته را به‌روزی دیگر بگذاریم. فقط بهوش باش تا نپنداری که در این باره عقیده مرا شنیده‌ای.

**سقراط:** درباره چه؟

**بیگانه:** در این باره که جزء و نوع با یکدیگر فرق دارند.

**سقراط:** مقصودت چیست؟

**بیگانه:** یگانه اشاره‌ای که امروز توانم کرد این است که وقتی که موضوعی دارای انواع است، هر نوع جزئی است از آن موضوع، در حالی که ضروری نیست جزء همیشه نوع باشد.

**سقراط:** بسیار خوب.

**بیگانه:** اکنون دنباله مطلب را بگو.

**سقراط:** کدام مطلب؟

**بیگانه:** کدام نکته سبب شد که از موضوع خارج شویم؟ گمان می‌کنم مطلب این بود که همینکه از تو سؤال شد که گله‌داری را چگونه باید تقسیم کرد، زود پاسخ دادی که جانداران بر دو نوعند: نوعی آدمیانند و نوع دیگر همه حیوانات.

**سقراط:** درست است.

**بیگانه:** در آن هنگام با اینکه فقط جزئی از موضوع را جدا کردی،

گمان بردی که حق داری بقیه را نوعی واحد بشماری و از آن رو آن بقیه را به نامی واحد خواندی، یعنی حیوانات.

سقراط ج: آری چنین کردم.

پیگانه: ولی، سقراط گرامی، ممکن است جانور یا هوش دیگری نیز، مثلاً درنا که به باهوشی معروف است، همان روش را پیش گیرد و درنارا از دیگر جانوران جدا سازد و باغروور تمام آن را نوعی خاص تلقی کند و همه جانوران دیگر را نوعی دیگر بشمارد و به نامی واحد بخواند. پس باید بهوش باشیم تا چنین خطائی از ما سر نزنند.

سقراط ج: چه باید بکنیم؟

پیگانه: نباید زود به تقسیم همه جانداران پردازیم و گرنه ممکن است باز به دام اشتباه بیفتیم.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: در آن هنگام نیز همین کار سبب شد که به راه خطا برویم.

سقراط ج: چگونه؟

پیگانه: اگر به یاد باشد بحث ما بدانجا رسیده بود که از قسم فرمان دهنده هنر روشن بینی، نوعی را جدا کرده بودیم و این نوع، هنر پروردن جاندارانی بود که در حال اجتماع و به صورت گله بسر می‌برند. سقراط ج: درست است.

۲۶۳ پیگانه: پس در آن هنگام جانداران را به دو نوع اهلی و وحشی تقسیم کرده بودیم. زیرا ما آن دسته از جانوران را که طبیعتشان با پرورش و تربیت سازگار است اهلی می‌خوانیم و گروهی را که از این سازگاری بی‌بهره‌اند وحشی.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: پس هنری که به دنبالش می‌گردیم با جانوران اهلی سروکار دارد و از این رو باید آن را در میان جانورانی بجوییم که به حالت اجتماع زندگی می‌کنند.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: پس هنگام تقسیم نباید شتاب کنیم و بران باشیم که کار را زود پایان ببریم و به هنر سیاست برسیم زیرا خود دیدی که شتاب

سبب گردید که آن مثل معروف شامل حال ما باشد.

**سقراط ج:** کدام مثل؟

**پیگانه:** این مثل، که «چون تند رفتیم دیر به مقصد رسیدیم»، و چون به اندازه کافی تأمل نکردیم و تقسیم را از راه درست انجام ندادیم بحث ما به درازا کشید.

**سقراط ج:** آری، سزای ما همین بود.

**پیگانه:** بگذار مطلب را بار دیگر از سر بگیریم و هنر پرورش گروه یا گله‌داری را تقسیم کنیم. گمان می‌برم خود بحث، اگر به روش درست دنبال شود، مطلوب را به وجه زیبایی آشکار خواهد ساخت. اینک بگو . . .

**سقراط ج:** چه بگویم؟

**پیگانه:** می‌دانم که به چشم خویش ندیده‌ای، ولی شاید شنیده باشی که در رود نیل یا استخرهای شاه ایران به ماهیها چگونه خوراک می‌دهند، و شاید خود دیده باشی که در چشمه‌ها این کار چگونه صورت می‌گیرد؟

**سقراط ج:** آری این را خود دیده و آن را از دیگران شنیده‌ام.

**پیگانه:** همچنین بی‌گمان شنیده‌ای که در جلگه‌های تسالی غذاها و درناها چگونه با هم می‌چرند؟

**سقراط ج:** البته شنیده‌ام.

**پیگانه:** می‌دانی چرا این سؤاها را کردم؟ می‌خواستم ترا توجه دهم به اینکه گله‌داری هم درآب ممکن است و هم درخشکی.

**سقراط ج:** درست است.

**پیگانه:** پس اجازه می‌دهی هنر گله‌داری را به دو قسم تقسیم کنیم یکی را پرورش جانوران شناگر بنامیم و دیگری را پرورش جانورانی که درخشکی بسر می‌برند؟

**سقراط ج:** البته باید چنین کنیم.

**پیگانه:** دیگر لازم نیست پرسیم که هنر سیاست جزء کدام يك از آن دو رشته است زیرا این مطلبی است که همه کس می‌داند.

**سقراط ج:** روشن است.



بیگانه: و بی‌گمان همه کس می‌تواند این رشته گله‌داری، یعنی پرورش جانورانی را که درخشکی بسر می‌برند، بر دو بخش تقسیم کند.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: بدین‌سان که جانوران بالدار را از جانوران رونده جدا کند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: باز لازم است پرسم که هنر سیاست با جانوران رونده سروکار دارد؟ یا معتقدی که هرکس، هرچند کم هوش باشد، این مطلب را تصدیق خواهد کرد؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: همچنانکه عدد فرد را می‌توان از میان به دو نیم کرد هنر پرورش جانورانی هم که درخشکی راه می‌پیمایند بر دو قسم قابل تقسیم است.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: درجهتی که بحث ما پیش می‌رود دوراه می‌بینم: یکی راهی است کوتاه‌تر، و آن این است که جزئی کوچکتر در برابر بخشی بزرگتر نهاده شود. ولی اگر بخواهیم راه دوم را در پیش گیریم باید، چنانکه پیشتر گفتیم، موضوع را درست از میان به دو نیم کنیم، و راه دوم درازتر است. پس اختیار یا ماست که کدام يك از دو راه را بگزینیم.

سقراط ج: ممکن نیست هر دو راه را برویم؟

بیگانه: در آن واحد نه. ولی یکی را پس از دیگری می‌توان رفت.

سقراط ج: میل دارم هر دو را برویم، البته یکی پس از دیگری.

بیگانه: مانعی نیست زیرا مطلب زیادی نمانده است. البته

در آغاز بحث، که فقط نیمی از راه را پیموده بودیم، این کار آسان نبود.

ولی اکنون چون میل داری که هر دو راه را بپیمائیم نخست گام در راه

درازتر می‌نهیم تا پیش از آنکه خسته شویم آن را پایان برسانیم.

اینك بشنو که من کار تقسیم را چگونه دنبال می‌کنم.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: آن دسته از جانوران که درخشکی راه می‌روند و به صورت

گله زندگی می‌کنند بر حسب طبیعت به دو نوع تقسیم شده است.

سقراط ج: روی چه اصل؟

بیگانه: پاره‌ای شاخ دارند و پاره‌ای بی‌شاخ‌اند.

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: پس اکنون هنر پرورش جانوران رونده را روی همان

اصل تقسیم‌کن و هر بخش را با توضیح کوتاهی از بخش دیگر مشخص ساز. چه اگر بخواهی به هر يك نامی بدهی کارت دشوارتر می‌شود.

سقراط ج: توضیح چگونه باشد؟

بیگانه: بدین‌سان که چون هنر پرورش جانوران رونده را به

دو بخش تقسیم کردی، باید بگوئی که بخشی مربوط است به جانوران شاخدار که در میان‌گله زندگی می‌کنند و بخشی دیگر به جانوران بی‌شاخ.

سقراط ج: همین توضیح را می‌پذیریم چون به اندازه کافی روشن

است.

بیگانه: اکنون گویا می‌بینی که مرد سیاسی مشغول چراندن گله‌ای

از جانوران بی‌شاخ است؟

سقراط ج: چگونه نبینم.

بیگانه: ولی این را نیز باید بر دو بخش تقسیم کنیم تا کار او

برما روشن‌تر شود.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: این تقسیم را از روی سم چاکدار و سم بی چاک انجام

بدهیم یا از روی آمیزش یا ممنوع و آمیزش باغیر ممنوع؟

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: می‌دانی که اسب و خر با یکدیگر می‌آمیزند.

سقراط ج: آری.

بیگانه: ولی دیگر جانوران اهلی که به حالت گله زندگی می‌کنند

جز با ممنوع خود نمی‌آمیزند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: سروکار مرد سیاسی با جانورانی است که تنها با ممنوع

خود می‌آمیزند یا با جانورانی که با غیر ممنوع نیز می‌توانند آمیخت؟

سقراط ج: البته با جانورانی که جز با ممنوع خود نمی‌آمیزند.

بیگانه: این یکی را نیز باید بردو بخش تقسیم کنیم.  
سقراط ج: آری، باید تقسیم کنیم.

۲۶۶ بیگانه: می بینی که جانورانی را که اهلی هستند و با هم زندگی می کنند تا نقطه آخر تقسیم کرده ایم فقط تقسیمی دیگر باقی است، زیرا سگ ارزش آن را ندارد که نوعی خاص از جانورانی بشمار آید که با هم بسر می برند.

سقراط ج: حق باتست. تقسیم آخر را روی چه اصل انجام دهیم؟  
بیگانه: این اصل را باید تو و ته ته تتوم پیدا کنید زیرا شما دوتن اهل هندسه هستید.

سقراط ج: مقصودت کدام اصل است؟  
بیگانه: از روی قائم و افقی.  
سقراط ج: یعنی چه؟

بیگانه: طبیعت نوع ما آدمیان، طرز راه رفتن ما را غیر از طرز راه رفتن چهارپایان قرار داده است.  
سقراط ج: درست است.

بیگانه: چهارپایان، به صورت افقی و با چهارپا راه می روند.  
سقراط ج: مقصودت را فهمیدم.

بیگانه: هیچ می دانی که با این تقسیم به نتیجه دیگری هم رسیده ایم که به سخن شاعران کمدی پرداز شبیه است؟  
سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: مرادم این است که بدترین نوع جانوران همدوش آدمی شده در حالی که آدمی والاترین انواع است.  
سقراط ج: آری، نتیجه مضحکی است.

بیگانه: ولی طبیعی است آنچه آهسته تر از دیگران می رود پس از دیگران برسد.

سقراط ج: آری، طبیعی است.

بیگانه: اما مضحك تر از همه زمامدار ماست که در میان گله خود بدین سو و آن سو می دود و دوشادوش کسی که به زندگی بسیار بدی خو گرفته است پیش می رود. ۲

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اکنون سخنی که هنگام تحقیق درباره سوفیست گفتیم روشنتر می شود.

سقراط ج: کدام سخن؟

بیگانه: اگر به یاد باشد گفتیم که روش تحقیق ما نه عالی را بردانی برتری می نهد و نه برای خاطر بزرگ از کوچک چشم می پوشد بلکه همواره خود موضوع را در نظر می گیرد و با روشی که درستتر از همه روشهاست بررسی می کند.<sup>۲</sup>

سقراط: آری، چنین گفتیم.

بیگانه: اکنون که مطلب از این راه روشن شد، می خواهم پیش از آنکه تو بخواهی، راه کوتاهتر را نیز برای شناختن مرد سیاسی به تو بنمایم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: راه کوتاهتر این است که جانورانی را که روی زمین راه می روند به دو نوع تقسیم کنیم: جانوران دوپا و جانوران چهارپا. سپس جانوران دوپا را که شامل آدمیان و جانوران بالدار است، به عریان و بالدار تقسیم نمائیم. بدینسان هنر پرورش آدمیان آشکار می شود و آنگاه می توانیم مردسیاسی یا پادشاه را ارا به بان جامعه انسانی بشماریم و زمام ارا به را بدست او بدهیم زیرا هنر اصلی او جز این نیست.

سقراط ج: خوب گفתי و نه تنها با تشریح راه دراز اصل و ام خود را ادا کردی بلکه با نمودن راه دوم بهره آن را نیز پرداختی و از عهده ادای دین تمام و کمال برآمدی.

۲۶۷

بیگانه: اینک بگذار آنچه تاکنون برای یافتن تعریف مردسیاسی گفته ایم خلاصه کنیم.

سقراط ج: آری.

بیگانه: از هنر روشن بینی، بخش فرمان دهنده را جدا کردیم. از این نیز بخشی را هنر فرماندهی بالاستقلال نامیدیم. سپس دیدیم که بخش عمده هنر فرماندهی بالاستقلال، هنر فرماندهی به جانوران و

پرورش آنهاست و از این نیز بخشی هنرگله‌داری است و بخشی از گله‌داری پائیدن و پروردن جانوران رونده. از این نوع اخیر نیز بخشی راجدا ساختیم و پرورش روتندگان بی‌شاخ خواندیم، و دیدیم که بخشی از پرورش روتندگان بی‌شاخ هنر پائیدن و پروردن جانورانی است که فقط با هم‌نوع خود می‌آمیزند و بخشی از این هنر که با جانوران دوبا سروکار دارد پائیدن و پروردن آدمیان و ادارهٔ امور ایشان است و هنر سیاست یا سلطنت همین است.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: سقراط، گمان می‌کنی به راستی از عهدهٔ کاری که در پیش گرفته بودیم برآمده‌ایم؟

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌خواهم بدانم که آیا موضوع را به وجه کامل و درست روشن ساخته‌ایم؟ من بر آنم که پژوهش مایه‌یی داشت زیرا دربارهٔ موضوع بحث تعریفی به دست ما داد که نه کامل است و نه اساسی.

سقراط ج: چرا کامل نیست؟

بیگانه: گوش فرادار تا اشکالی را که به نظرم رسیده است روشنتر بیان کنم.

سقراط ج: آری، روشنتر بگو.

بیگانه: مگر نگفتیم که یکی از انواع هنر پائیدن و پروردن، هنر سیاست است و سیاست هنر پائیدن و پروردن گلهٔ خاصی است؟

سقراط ج: چنین گفتیم.

بیگانه: و مگر تعریفی که دربارهٔ این هنر بدست آوردیم، معلوم ساخت که این هنر، هنر پروردن اسبها یا دیگر جانوران نیست بلکه علم پروردن و پائیدن آدمیان است؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: پس بگذار فرق مرد سیاسی را با دیگر گله‌بانان نیک بررسی کنیم.

سقراط ج: کدام فرق؟

بیگانه: باید ببینم آیا در مورد دیگر گله‌بانان نیز پیش می‌آید که

کسانی که دارای هنر دیگری هستند ادعا کنند که در پائیدن و پروردن گله با آنان شریکند و در این کوشش سهمی دارند؟

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مرادم این است که اگر بازرگانان و کشاورزان و همه کسانی که به نحوی از انحاء برای آدمیان خوراک تهیه می کنند، و همچنین پزشکان و استادان ورزش، بشنوند که ما مرد سیاسی را چگونه تعریف کردیم، به ما اعتراض خواهند کرد و خواهند گفت: پائیدن و پروردن آدمیان خاص زمامداران و مردان سیاسی نیست بلکه ما نیز در پروردن آدمیان سهمی بسزا داریم و نه تنها به آدمیانی که در گله بسر می برند بلکه به خود گله بانان نیز خوراک می دهیم و آنان را می پروریم.

سقراط ج: حق دارند چنین بگویند؟

بیگانه: شاید حق دارند و نکته ای که می خواهم بررسی کنیم همین است. می دانیم که هیچ کس با عنوانی که به چوپان گله گاو داده می شود مخالفت نمی ورزد زیرا او هم به گله خود خوراک می دهد و هم طبابت آن را بمعده می گیرد و گذشته از این وظیفه خواستگاری را نیز به عهده دارد و چون ماده گاوها آبستن شوند و هنگام زائیدن نشان فرا رسد به کار مامائی نیز می پردازد. بعلاوه اگر یکی از افراد گله اش در برابر موسیقی حساس باشد، او وظیفه موسیقیدان را هم انجام می دهد و نیک می داند که با کدام نغمه کدام گاو را به نشاط بیاورد و با کدام نغمه او را آرام سازد و بدین منظور تنها از آلات موسیقی یاری نمی جوید بلکه بادهن خود نغمه هایی مناسب حال گاوان می نوازد. گله بانان دیگر نیز چنین اند. تصدیق نمی کنی؟

سقراط ج: این سخن بی گمان درست است.

بیگانه: پس چگونه ممکن است تعریفی که از مرد میاسی کردیم درست باشد در حالی که ما تنها او را از میان دهها هزار تن که همه مدعی پائیدن و پروردن آدمیانند بدر آورده ایم و گله بان و پرورنده آدمیان نامیدیم؟

سقراط ج: تعریف ما درست نبود.

بیگانه: پس نگرانی ما بجا بود و با این توضیح آشکار شد که

تعریف ما فقط پاره‌ای از خصوصیات مردمیاسی را در بر داشت و از این رو نمی‌توانیم بگوئیم که مفهوم و ماهیت مرد سیاسی را به‌وجه دقیق روشن ساخته‌ایم، مگر آنگاه که بتوانیم همه‌کسانی را که اطراف او را فرا گرفته‌اند و ادعا دارند که درکار پروردن و پائیدن با او شریکند، به‌کنار بزنیم و خود او را تنها و جدا از دیگران در برابر خویش بپا داریم.

**سقراط‌ج:** آری، نگرانی ما بجا بوده است.

**بیگانه:** پس اگر بخواهیم تعریفی که یافته‌ایم استوار بماند ناچاریم چنان‌کنیم.

**سقراط‌ج:** درست است.

**بیگانه:** بنابراین باید تحقیق را از نقطه‌ای دیگر آغازکنیم و برای رسیدن به مقصد راهی دیگر در پیش‌گیریم.

**سقراط‌ج:** آن راه کدام است؟

**بیگانه:** باید مزاحی به‌سخن بیامیزیم و از داستانی دراز باری بجوئیم و آنگاه به‌روش پیشین بخشها را از هم جدا کنیم و هر بار بخشی را کنار بگذاریم تا سرانجام به‌خود آن چیزی که مطلوب ماست برسیم. راست بگو، آماده‌ای که این راه را دوشادوش من پیمائی؟

**سقراط‌ج:** البته.

**بیگانه:** اکنون چون کودکان گوش فرادار تا داستانی بگویم. مگر چند سالی نیست که پای از مرحله‌ی کودکی بیرون نهاده‌ای؟

**سقراط‌ج:** بگو.

**بیگانه:** داستانهای کهن، چون داستان کشمکش که می‌گویند میان آترواوس و تیه‌سته‌س<sup>۵</sup> روی داد، از دیر باز بوده‌اند و در آینده نیز خواهند بود. بی‌گمان شنیده‌ای که در آن زمان چه واقعه‌ای روی داد.

**سقراط‌ج:** مراد داستان بره‌ زرین است؟

**بیگانه:** نه، مقصودم آن دگرگونی است که در برآمدن و فرورفتن آفتاب و ستارگان روی داد. تا آن زمان همه از جایی که اکنون غروب می‌کنند بر می‌آمدند و در نقطه‌ی مقابل فرو می‌رفتند. ولی در آن هنگام خدا به آترواوس فرمان داد که جهت‌گردش همه را برگرداند و درجه‌تی که امروز می‌گردند قرار دهد.

سقراط: آری چنین می‌گویند.

بیگانه: درباره دوران فرمانروائی کرونوس نیز داستانهای شگفت‌انگیز نقل می‌کنند.

سقراط: آری، شنیده‌ام.

بیگانه: این را نیز شنیده‌ای که آدمیان در روزگاران پیشین از زمین برمی‌آمدند و مانند امروز از یکدیگر زاده نمی‌شدند؟

سقراط: آری، این نیز یکی از آن داستانهاست.

بیگانه: منشأ همه آنها یکی است. باگذشت زمان بعضی از یادها رفته است و بعضی دیگر به صورت تکه‌های پریشان باقی مانده و هنوز بر سر زبانهاست. ولی واقعه اصلی را که منشأ همه آن وقایع است تاکنون کسی نگفته و اکنون وقت آن رسیده است که به شرح گفته شود زیرا برای توضیح مفهوم و ماهیت مرد سیاسی بسیار مناسب است.

سقراط: اگر چنین است بگو و چیزی فرو مگذار.

بیگانه: پس گوش فرادار: این جهان را زمانی خدا به دست خویش برمدارش می‌گرداند و پس از زمانی معین دست از آن برمی‌دارد و به حال خود می‌گذارد. در این هنگام جهان به خودی خود در جهت مخالف به گردش می‌آید زیرا آنکه روز نخست آن را بهم پیوست به آن حیات و خرد بخشیده است. اما این گردش در جهت مخالف را ضرورتی است بدان علت که . . .

سقراط: به چه علت؟

بیگانه: از يك سو می‌دانیم که همیشه به يك حال ماندن، و همواره همان بودن، خاص امور خدائی است و هر چه دارای جسم باشد از این مقوله بیرون است. ولی آنچه ما جهان و آسمان می‌نامیم از خالق خود خصوصیات و ملکات بسیار عالی کسب کرده، ولی در عین حال از جسم نیز بهره دارد و بدین جهت برگنار ماندن از تغییر حال برای آن امکان پذیر نیست. البته تا آنجا که میسر است پیوسته به يك نحو و در يك جهت گردانده می‌شود و از این رو از گردش و حرکت بهره‌مند است. اما از سوی دیگر این را نیز می‌دانیم که خود را جنبانیدن، خاص جنباننده‌ای است که جنبش همه جنبده‌ها از اوست، ولی ماهیت او چنین نیست که گاه



در يك جهت بجنبند و گاه در جهت مخالف. اکنون از آنچه گفته شد در مورد جهان بدین نتیجه می‌رسیم که نه می‌توانیم ادعا کنیم که جهان پیوسته خود خود را می‌گرداند، و نه می‌توانیم بگوئیم که گردش آن همیشه به دست خدا صورت می‌گیرد زیرا گاه در يك جهت می‌گردد و گاه در جهت مخالف، و نه می‌توانیم بپذیریم که مثلاً دو خدا که مخالف یکدیگرند عامل گردش آنند. بنابراین یگانه راهی که می‌ماند این است که بگوئیم جهان چنانکه ۲۷۵ گفتیم، زمانی به فرمان خدا می‌گردد و زندگی را از سر می‌گیرد و از خالق خود حیات جاودان کسب می‌کند، و زمانی دیگر، چون به حال خود گذاشته می‌شود، به خودی خود به حرکت می‌آید و این بار در جهت مخالف می‌گردد و بدین‌سان چندین بار مدار خود را می‌پیماید زیرا با همه عظمتی که دارد تعادل آن چنان است که می‌تواند روی پای بسیار ظریفی به پیشرفت ادامه دهد.

سقراط ج: آنچه گفتی بسیار واضح و روشن بود.

بیگانه: اکنون بگذار در آنچه گفته شد تأمل کنیم و ببینیم از وضع و حالتی که در ضمن این سخن بیان شد و ما آن را علت همه اتفاقات غریب تلقی کردیم چه آثاری بروز می‌کند. مرادم از آن وضع و حال اینست که . . .

سقراط ج: چیست؟

بیگانه: مرادم این است که چرخ جهان‌گاه در جهت کنونی می‌گردد و گاه در جهت مخالف آن.

سقراط ج: چه آثاری از آن حاصل می‌شود؟

بیگانه: این تغییر جهت گردش، مهمترین و کاملترین تغییراتی است که در عالم روی می‌دهد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: از این رو باید معتقد باشیم که با این دگرگونی، در زندگی ما نیز که جزئی از جهانیم بزرگترین تغییرها پیش می‌آید.

سقراط ج: این نیز روشن است.

بیگانه: ولی می‌دانیم که طبیعت جانوران قادر نیست که تغییرات

بزرگ و گوناگون را که در يك زمان روی می‌دهند به آسانی تحمل کند.

**سقراط ج:** البته می‌دانیم.

**بیگانه:** بدین جهت بر اثر اینگونه تغییرات، انواع جانوران و از آن جمله آدمیان روی به زوال و اضمحلال می‌نهند و از نسل آدمی فقط عده معدودی باقی می‌ماند. این عده قلیل نیز دچار حوادث غریبی می‌گردد. ولی بزرگترین حادثه‌ای که در آن زمان بر اثر تغییر جهت گردش جهان روی داد این بود که . . .

**سقراط ج:** کدام بود؟

**بیگانه:** نخست هر موجود زنده‌ای در هر سن که بود زمانی در همان سن متوقف ماند و دیگر هیچ جاننداری باگذشت زمان پیرتر نگردید بلکه سیر نمو جانوران به عقب برگشت و درجهت مخالف شروع به حرکت نمود: موهای سفید پیران روی به سیاهی نهاد و گونه‌های سالخوردگان روز بروز صافتر گردید و چند روزی شکفتگی و طراوت جوانی را باز یافت. سپس تن‌های جوانان باگذشت روزها و شبها کوچکتر و ظریفتر شد و به حال کودکی برگشت و همه جانوران به جسم و روح شبیه نوزادان شدند و چندی برنیامد که بکلی پژمردند و از میان رفتند. نعلبهای جانوران هم که در هنگام بروز تغییرات بزرگ مرده بودند در ظرف چند روز چنان پوسیدند و نابود شدند که هیچ اثری از آنها نماند.

**سقراط ج:** پس جانوران تازه چگونه پدید آمدند و زاد و ولد چگونه آغاز شد؟

۲۷۱

**بیگانه:** سقراط گرامی، در آن زمان جانوران از راه زاد و ولد پدید نمی‌آمدند بلکه نسلی که این حکایت درباره آن است از زمین بر آمده بود و به زمین بازگشت. کمین‌ترین نیاکان ماکه پس از پایان گردش نخستین و در آغاز گردش دوم به جهان آمده‌اند در این باره چنین گفته‌اند و همه آن داستانها که مردمان امروزی آماده نیستند بپذیرند از ایشان نقل شده. ما خود از اینجا می‌توانیم به درستی آن گفته‌ها پی‌ببریم که با بازگشت سالخوردگان به حال کودکی، درگذشتگانی هم که در زمین جای داشتند، جز عده‌ای که خدا سرنوشت دیگری برایشان مقرر ساخته بود، به دنبال تغییر جهت گردش جهان دوباره زنده شدند و از خاک برخاستند و چون بدین ترتیب از زمین زاده شدند «فرزندان زمین» نام یافتند.

سقراط‌ج: آری، نتیجه آنچه گفته شد جز این نمی‌تواند بود. ولی نکته‌ای که هنوز روشن نشده این است که آیا آن نحوه زندگی که گفتی خاص دوره سلطنت کرونوس بوده است، در دوران گردش پیشین برقرار بوده یا در دوران کنونی؟ زیرا تغییر جهت گردش جهان لابد باید جهت گردش آفتاب و ستارگان را نیز دگرگون ساخته باشد.

پیگانه: گفتار مرا بسیار خوب دنبال کرده‌ای. آن طرز زندگی مربوط به دوران کنونی نیست بلکه خاص دوران پیشین بود. در آن زمان گردش جهان به دست خدا انجام می‌گرفت ولی در عین حال اداره امور قسمت‌های مختلف عالم مانند امروز میان خدایان مختلف تقسیم شده بود و پرستاری هر يك از انواع جانوران را نیمه خدائی (دمونی) بعهدہ داشت و بدین جهت جانوران از توحش و درندگی بری بودند و یکدیگر را نمی‌خوردند و از جنگ و نزاع خبری نبود. زندگی آدمیان، چنانکه در داستانها گفته می‌شود، فارغ از رنج و تلاش می‌گذشت زیرا سرپرستی ایشان را خدا خود بعهدہ داشت، درست همچنانکه امروز آدمیان که موجوداتی خدائی‌اند سرپرستی دیگر انواع جانوران را بعهدہ دارند. در دوران فرمانروائی خدا نه قوانین مدنی وجود داشت و نه کسی خود را صاحب زن و فرزند می‌دانست زیرا همه آدمیان از زمین برمی‌آمدند و از زندگی گذشته چیزی بیاد نداشتند. انواع میوه‌ها فراوان بود و آدمیان برای بدست آوردن آنها نیاز به کشت و زرع نداشتند بلکه زمین نعمتها را به رایگان در اختیار آدمیان می‌نهاد و آدمیان در دشتها پرهنه زندگی می‌کردند و بی‌بستر می‌خوابیدند زیرا هوا آرام و ملایم بود و گیاهان زمین برای ایشان بستری نرم آماده داشت.

پس سقراط، شنیدی که در دوران فرمانروائی کرونوس زندگی آدمیان چگونه می‌گذشت، و امروز که می‌گویند جهان تحت فرمانروائی زئوس قرار دارد خود می‌دانی که زندگی چگونه است. اکنون می‌توانی بگوئی که کدام يك از این دو نوع زندگی بهتر و به نیکبختی نزدیکتر است؟

سقراط‌ج: نه.

پیگانه: میل داری که من این دو نوع زندگی را با یکدیگر بسنجم؟

سقراط چ: آری بسیار مایلم.

پیگانه: اگر دست پروردگان کروئوس که فراغت کافی داشتند و می توانستند نه تنها با یکدیگر بلکه با جانوران نیز در صلح و صفا و خردمندانه معاشرت کنند، از این فراغت و آرامش برای جست و جوی دانش سود می جستند و هنگام مصاحبت با یکدیگر و گفت و گو با حیوانات در این مسأله تحقیق می کردند که آیا یکی از موجودات برای درک حقایق امور قدرتی بالاتر از دیگران دارد و آیا در پرتو این قدرت توانسته است معرفت و بصیرت بیشتری بدست آورد، در آن صورت به آسانی می توان گفت که مردم آن زمان هزار بار نیکبخت تر از مردمان کنونی بوده اند. ولی اگر وقت خود را به خوردن و نوشیدن و گفتن و شنیدن داستانهای می گذراندند که امروز هم از ایشان نقل می شود، در این صورت، لااقل به عقیده من، حالشان معلوم است. ولی بهتر است این مطلب را در همینجا رها کنیم تا شاید کسی پیدا شود که در این باره آگساهی بیشتری دارد و به ما بگوید که تمایل و اشتیاق مردم آن زمان به بحث و تحقیق و شناسائی از چه قرار بوده است.

اکنون وقت آن رسیده است که بگویم چرا این داستان را بدین طول و تفصیل بیان کردم تا بتوانم به دنباله سخن اصلی پردازم. چون زمان آن دوره بسر آمد و نسلی که از زمین برآمده بود عمر مقدر را طی کرد و هر روح سیری را که برایش معین شده بود پایان رساند و بسدان مقدار که مقدر بود تخم برای زمین باز گذاشت، و خلاصه چون وقت آن رسید که دوران دیگری آغاز شود، ناخدای کائنات کشتی جهان را به حال خود رها کرد و به قرارگاه خود بازگشت و جهان چون بی ناخدا ماند در جهت مخالف گردش آغاز نمود. نیمه خدایان نیز که هر یک امور قسمتی از جهان را اداره می کردند چون دیدند که چه اتفاق افتاد دست از کار خود کشیدند. در آن دم که جهان در جهت مخالف آغاز حرکت نمود، این تغییر جهت حرکت، لرزشها و تکانهای شدیدی را مسبب گردید و بر اثر آنها خرابیهای بیشمار روی داد و انواع جانوران هلاک شدند و از میان رفتند. چون زمان درازی بر این بگذشت، از یک سو لرزش و آشفته گی جای خود را به سکون و آرامش بخشید و از سوی دیگر جهان آنچه را از

خالق و استاد خود آموخته بود دوباره بیاد آورد و به خود و به هرچه در خود داشت تسلط یافت و به حرکت خود نظم و سامان بخشید. در آغاز کار دقت بیشتری بکار می برد تا نظم و آرامش بهم ن خورد ولی با گذشت زمان کاملتر گردید، و این اقتضای عنصر جسمانی است که در ترکیب او وجود دارد، زیرا جهان زیبایی و دیگر خصوصیات نیک را از آنکه آن را به صورت منظم کنونی در آورده است پیادگار گرفته ولی همه زشتیها و بی نظمیها و پیدادگریهایی که در زیر آسمان پدیدار می شود زاده جنبه جسمانی اوست و منشأ همه آنها کیفیتی است که جهان پیش از آنکه نظم کنونی را پذیرد، داشته است، و همین جنبه را به موجودات زنده نیز می بخشد. از این رو هنگامی که جهان تحت مراقبت ناخدای خود قرار دارد و به جانورانی که در آن بسر می برند غذا می دهد، روی زمین پر از نیکی است و بدی در آن کمیاب است. چون از ناخدا جدا شود چندی کمال مراقبت را بکار می برد و نظم و سامان خویش را به بهترین وجه حفظ می کند. ولی با گذشت زمان فراموشی دامنگیرش می شود و بی نظمی و آشفتگی پیشین باز می گردد و روز بروز رو بتزاید می گذارد بدانسان که سرانجام زشتی و بدی بر آن مستولی می شود و از خوبی فقط اندکی باقی می ماند و در نتیجه جهان و هرچه در او هست در معرض نابودی قرار می گیرد. در این هنگام خدا که سازنده جهان است برای اینکه جهان بکلی از هم نپاشد دوباره بر سر آن بر می گردد و عنانش را بدست می گیرد و جهت حرکتش را بر می گرداند و آن را بر مدار نخستین قرار می دهد و بیماریهایش را مداوا می کند و آشفتگیهایش را پایان می رساند و بدین ترتیب از نو به آن جوانی و جاودانی می بخشد.

اکنون برای اینکه بدانیم از این داستان برای روشن ساختن ماهیت مرد سیاسی چه سودی بدست می آید باید مطالبی را که گفته شد بار دیگر پیاد بیاوریم. همینکه جهان جهت حرکت خود را تغییر داد و در مسیری که اکنون می پیماید افتاد، نخست هر چیز در همان سن که بود متوقف ماند و سپس سیر تحول موجودات در جهت مخالف آغاز گردید و جثه جانداران که کوچک و ضعیف شده و در حال اضمحلال بود دوباره رشد و نمو را از سر گرفت و مردگانی که از زمین برخاسته و به زندگی بازگشته

بودند دوباره مردند و به زمین فرو رفتند و خلاصه هرچه در جهان بود چون خود جهان روی به تغییر نهاد. وضع تناسل و زاد و ولد و تغذیه نیز دگرگون شد و دیگر چنان نبود که جانداران از ترکیب عناصر مختلف بوجود آیند بلکه، چون قرار بر آن بود که جهان خود خود را به حرکت درآورد، قسمتهای مختلف آن نیز ناچار شدند که، تا آنجا که امکان پذیر باشد خود خود را بوجود آورند و غذای لازم را نیز خود فراهم سازند. نکته‌ای که داستان پیشین را برای آن گفتیم همینجاست. از تشریح وضع جانوران دیگر چشم می‌پوشیم تا سخن به درازا نکشد و فقط به بیان سر-نوشت آدمیان اکتفا می‌ورزیم زیرا در این مورد مطلب هم کوتاهتر است و هم برای منظورمان ضروری‌تر.

چون نیمه خدایان از مراقبت و محافظت آدمیان دست‌کشیدند، آدمیان بی‌سرپرست ماندند و نتوانستند در برابر جانوران درنده از خود دفاع کنند. از این گذشته خوراک و وسایل زندگی مانند دوران گذشته به خودی خود آماده نمی‌گردید و آدمیان ناگزیر بودند که این وسایل را خود فراهم آورند. ولی چون در دوران پیشین نیازی به تحصیل خوراک نداشتند، راه آن را نیاموخته بودند، و از آن رو به رنج افتادند و مستأصل گردیدند.

در همین زمان بود که خدایان نعمتهای بزرگی را، که در داستانها گفته می‌شود، به ما بخشیدند و راه بکار بردن آنها را نیز به ما آموختند: پرومته اوس آتش را برای ما آورد و هفایستوس هنرها را به ما آموخت و خدایان دیگر انواع بذرها و گیاهها را به ما دادند و ما بر اثر بکار بردن آن نعمتها توانستیم وسایل لازم برای ادامه زندگی را فراهم سازیم. چنانکه گفتیم آدمیان از رهبری و مراقبت خدایان بی‌نصیب مانده و ناچار شده بودند که، مانند خود جهان، خود رهبری خود را به عهده گیرند زیرا ما همواره از خود جهان تقلید و پیروی می‌کنیم و همین امر مسبب می‌شود که آدمی گاه اینگونه بدینا می‌آید و زندگی می‌کند و گاه به نحو دیگر. اینجا داستان را پایان می‌رسانم. فایده‌ای که از آن بدست می‌آوریم این است که به اشتباه بزرگی که اندکی پیش هنگام تعریف‌مرد سیاسی مرتکب شدیم پی ببریم.

سقراط‌ج: منظورت کدام اشتباه است؟

بیگانه: اشتباه ما از جهتی کوچک بود و از جهتی بسیار بزرگست.

سقراط‌ج: منظورت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: اشتباه ما از این جهت بزرگست بود که از ما خواسته شد

ماهیت مرد سیاسی را در وضع حاضر، که ناشی از گردش‌کنونی جهان

است، روشن سازیم، ولی ما پاسخی دادیم که مربوط به شبان‌گله آدمی

در زمان‌پیشین بود، یعنی در دورانی که چرخ جهان در جهت دیگر می‌-

گردید. به عبارت دیگر، به جای توصیف يك انسان‌فانی، خدائی را تعریف کردیم.

از سوی دیگر هنگامی که مرد سیاسی را فرمانروای جامعه نامیدیم

بی‌آنکه بگوئیم فرمانروائی او چگونه است، تعریف ما درست بود ولی

روشن نبود، و اشتباه ما همین‌جاست. ولی اهمیت این اشتباه به اندازه

اشتباه نخستین نیست.

سقراط‌ج: درست است.

بیگانه: بنابراین هر وقت توانستیم نحوه فرمانروائی مرد سیاسی

را روشن سازیم، آن‌گاه خواهیم گفت که مرد سیاسی را به وجه کامل

تعریف کرده‌ایم.

سقراط‌ج: بسیار خوب.

بیگانه: پس اگر آن داستان را بمیان آوردم نه برای آن بود که تنها

موضوع گله‌بانی بطور کلی، که همه ادعا می‌کنند سهمی در آن دارند،

روشن شود. بلکه مرادم این بود که ماهیت و تعریف خود آن‌کس، که

یگانه کسی است که به روش شبانان و گله‌بانان به پائیدن و پروردن

آدمیان می‌پردازد، و از این‌رو عنوانی که هم‌اکنون در پی روشن‌ساختنش

هستیم منحصرأ حق اوست، واضح و معلوم گردد.

سقراط‌ج: درست است.

بیگانه: سقراط، من بر آنم که نه تنها مقام گله‌بان خدائی بسی برتر

از آن است که بتوانیم مرد سیاسی را با او مقایسه کنیم، بلکه حتی مردان

سیاسی کنونی به افراد گله شبیه‌ترند تا به گله‌بان، و تربیت ایشان نیز

تربیت مأمور و محکوم است نه تربیت آمر و حاکم.

سقراط: درست است.

پیگانه: با اینهمه ناچاریم ماهیت مرد سیاسی را، خواه چنین باشد و خواه چنان، بجوئیم و بیابیم.

سقراط: البته باید بجوئیم.

پیگانه: پس بگذار اندکی به عقب بگردیم. اگر به یاد باشد یکی از انواع هنر را هنر فرماندهی بالاستقلال برجانداران نامیدیم، ولی نه بر یکایک جانداران، بلکه به توده‌ای از آنان، و آن را پرورش‌گله نام دادیم؟

سقراط: آری بیاد دارم.

پیگانه: در آن مورد کمی اشتباه کردیم. زیرا آن تعریف مرد سیاسی را شامل نبود و از آن‌رو مرد سیاسی بی آنکه بدانیم، از دست ماگریخت.

سقراط: چگونه؟

پیگانه: پروردن گله کار همه شبانان است جز مرد سیاسی. بنابراین این بایستی به مرد سیاسی عنوانی می‌دادیم که کاملاً عام باشد و همه شبانان را بی استثنا در برگیرد. ولی این عنوان را هنوز پیدا نکرده‌ایم. سقراط: البته اگر چنین عنوانی عام وجود داشته باشد حق باتست.

پیگانه: تردید نیست که پائیدن یا اداره، عنوانی است که همه شبانان را بی استثنا شامل است زیرا هم خوراک دادن جزو آن است و هم همه کارهای دیگر. پس اگر عنوان پائیدن گله، یا اداره گله، را بگزینیم، شامل مرد سیاسی نیز خواهد بود.

سقراط: درست است. ولی این عنوان را چگونه تقسیم کنیم؟

۲۷۶

پیگانه: همچنانکه پیشتر پرورش گله را تقسیم کردیم تا به پرورش جانوران رونده و پسی پر و بی شاخ که فقط با هم نوع خود می‌آمیزند رسیدیم، اداره گله را نیز به همان روش تقسیم می‌کنیم تا به تعریفی برسیم که هم برای دوران فرمانروایی و هم برای دوران صادق است و هم برای این زمان.

سقراط: مطلب روشن است.

پیگانه: پس از آنکه عنوان اداره گله را بدین‌سان معین ساختیم،



دیگر هیچ کس به عنوانی که به مرد سیاسی می‌دهیم اعتراض نخواهد کرد. بیاد داری که پیشتر گروهی بس انبوه به عنوانی که یافته بودیم اعتراض کردند و گفتند «خوراک دادن و پروردن خاص مردان سیاسی نیست بلکه همه ما بیش از مرد سیاسی در این کار سهم داریم».

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی صاحب هیچ هنر ادعا نخواهد کرد که در اداره کل جامعه انسانی سهمی دارد بلکه این کار خاص هنر سیاست خواهد بود.

سقراط ج: راست است.

بیگانه: ولی مقراط، متوجه نیستی که باز هم به اشتباه افتاده ایم؟

سقراط ج: دیگر چه اشتباهی؟

بیگانه: اشتباه اینجاست که اگر هم بطور یقین هنری یافته باشیم که هنر پروردن گله‌ای از جانوران دوپاست، باز حق نداریم این هنر را هنر سیاست بنامیم و گمان کنیم که مسأله را به نحو کامل حل کرده ایم.

سقراط ج: چرا حق نداریم؟

بیگانه: برای اینکه اولاً، چنانکه اندکی پیش روشن شد، ناچاریم نام این هنر را تغییر دهیم و نامی بگزینیم که شامل همه کارهای مربوط به اداره و مراقبت باشد نه منحصر به پروردن. در ثانی باید مفهومی را که بدست آورده ایم قطعه قطعه کنیم زیرا می‌بینی که این مفهوم از قطعات بسیار تشکیل یافته است.

سقراط ج: منظورت کدام قطعات است.

بیگانه: بیاد داری که مراقبت خدائی را از مراقبت بشری جدا کردیم؟

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی باید هنر اداره و مراقبت بشری را هم که در نتیجه این تقسیم بدست آمد باز به دو بخش تقسیم کنیم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: یکی هنر اداره نوام با جبر و روز است و دیگری هنر اداره آزاد.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

**بیگانه:** پیشتر در این مورد نیز به اشتباه افتاده و میان حاکم چهار و مرد سیاسی فرقی نگذاشته و آن دو را یکی شمرده بودیم و حال آنکه نه میان خود آن دو شباهتی هست و نه میان نحوه فرمانروائی آنان. سقراط ج: درست است.

**بیگانه:** پس توهم تصدیق می کنی که برای رهائی از این اشتباه باید هنر مراقبت و اداره پشری را به دو قسم تقسیم کنیم که یکی اداره جابرانه است و دیگری اداره آزادانه؟ سقراط ج: البته.

**بیگانه:** پس قسمی را که با جبر و زور توأم است اداره جابرانه می نامیم و قسم دیگر را که اداره گله جانداران دوپای آزاد است، هنر سیاست، و می گوئیم مرد سیاسی به معنی راستین کسی است که از این هنر بهره دارد.

**سقراط ج:** آری ای بیگانه، من معتقدم که بدین سان سرانجام مفهوم هنر سیاست را یافتیم.

۲۷۷

**بیگانه:** سقراط اگر چنین بود حق داشتیم از نتیجه ای که بدست آورده ایم خرسند باشیم. ولی معتقد بودن تو کافی نیست بلکه لازم است که من نیز بتوانم در این اعتقاد با تو شریک شوم. ولی من بر آنم که هنوز نتوانسته ایم پیکره مرد سیاسی را کامل سازیم بلکه همچنانکه اگر پیکر تراشان در کار خود شتاب ورزند اثرشان بی تناسب و اعتدال می گردد و کارشان به تأخیر می افتد، ما نیز چون خواستیم اشتباهی که در بحث داشتیم خیلی زود روشن شود و گمان بردیم که چون سخن از پادشاه و مرد سیاسی در میان است باید به مثالهای بزرگ توسل جوئیم، توده سنگینی از قصه ها و داستانها به دوش خویش نهادیم و ناچار شدیم بخش صده آنها را، باینکه ضروری نبود، در بحث بکار ببریم. نتیجه این شد که سخن به درازا کشید و تاکنون هنوز نتوانسته ایم منظوری را که به دنبالش می گردیم بدست آوریم. بلکه اگر نیک بینگری بحث ما به نقشی می ماند که حدودش خوب رسم شده ولی هنوز از برجستگی و تجسمی که برائر آب و رنگ بوجود می آید بی بهره است. باینهمه برای مجسم ساختن قیافه موجودی جاندار در برابر مردمان بصیر، سخن مناسبتر از

هر نقش و تصویر و کاردستی است ولی در برابر دیگران باید از کار دست استمداد جست.

**سقراط ج:** این درست است. ولی هنوز نمی دانم که چرا نتوانسته ایم مفهومی را که به دنبالش می گردیم بطور کامل روشن سازیم.

**بیگانه:** عزیز من، روشن ساختن مطلبی مهم بی آنکه مثالی آورده شود دشوار است و بسا ممکن است که ما نخست، چنانکه گوئی خواب می بینیم، در این گمان باشیم که همه چیز را می دانیم ولی همینکه بیدار شدیم دریابیم که هیچ نمی دانیم.

**سقراط ج:** مقصودت چیست؟

**بیگانه:** هیچ می دانی که در هنگام شناختن، چه واقعهای در درون ما رخ می دهد؟

**سقراط ج:** چه واقعهای؟

**بیگانه:** برای اینکه اهمیت مثال را بر تو روشن سازم ناچارم مثالی بیاورم.

**سقراط ج:** بگو و از جانب من نگران مباش.

**بیگانه:** بسیار خوب گوش فرا دار: می دانیم که کودکان وقتی که خواندن می آموزند...

**سقراط ج:** خوب؟

**بیگانه:** حروف را در جاهای کوتاه زود تشخیص می دهند و درست تلفظ می کنند.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** ولی همان حروف را در جاهای دیگر نمی توانند درست تشخیص دهند و از این رو در تلفظ آنها به اشتباه می افتند.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** برای راهنمایی آنان به سوی آنچه نمی توانند تشخیص داد، بهترین و آسانترین راهها این است که...

**سقراط ج:** کدام است؟

**بیگانه:** که نخست حروفی را که درست شناخته اند بار دیگر در برابر چشمشان قرار دهیم و آنگاه همان حروف را در پهلوی حروفی که

نمی‌توانند تشخیص داد بگذاریم، و با مقایسه آنها، آنچه در همه آن ترکیبها بهم شبیه و از يك نوع است به آنان بنمائیم تا حروفی که نيك می‌شناسند در پهلوی حروفی که نمی‌توانند شناخت، قرار گیرند. بدین‌سان حروفی که می‌شناسند صورت نمونه و مثال پیدامی‌کند و به یاری این مثالها کودک در می‌یابد که حروف همه هجاها اگر با حروف آن مثالها مطابق باشند همیشه همانند و باید به همان‌گونه تلفظ شوند و اگر با آنها مطابق نباشند، غیر از آنها هستند.

**سقراط ج:** خوب گفتی.

**پیگانه:** پس «مثال» بدین‌سان بوجود می‌آید که چیزی که ما در موردی درست تشخیص داده‌ایم در مورد دیگری هم که جدا از مورد نخستین است همان باشد، و چون این دو مورد را در پهلوی یکدیگر قرار دهند، تشخیص درستی که در مورد نخستین داشتیم به ما یاری کند تا درباره همان چیز در هر دو مورد يك نوع داوری کنیم و داوری ما درباره هر يك از دو مورد، و همچنین درباره هر دو مورد با هم، درست باشد.

**سقراط ج:** روشن است.

**پیگانه:** پس جای شگفتی نیست اگر روح ما، که در برابر اجزاء چیزها حال کودکانه را در برابر حروف الفبا دارد، گاهی نسبت به جزئیات و عناصر بعضی امور شناسائی درست و توأم با یقین پیدا کند و گاه دیگر در شناختن همان جزئیات و عناصر به دشواری بیفتد، یعنی جزئیات و عناصر معین را در ترکیبها و ارتباطات معینی درست تشخیص دهد و در ترکیبها و ارتباطات مفصلتر و بفرنجتر از تشخیص آنها ناتوان باشد.

**سقراط ج:** نه، به هیچ وجه جای شگفتی نیست.

**پیگانه:** پس اگر گام نخستین را روی تشخیص نادرست بردارد محال است که کوچکترین جزئی از حقیقت را پیدا کند و شناسائی بدست آورد.

**سقراط ج:** هرگز ممکن نیست.

**پیگانه:** بسیار خوب. چون چنین است، من و تو برای اینکه دچار اشتباه نشویم، باید پس از آنکه به یاری مثال کوچکی معنی مثال را

دریافتیم و به خاصیت آن پی بردیم، اینك بگوئیم تا در پهلوی مفهوم مرد سیاسی که موضوع بسیار بزرگ و مهمی است مفهوم کوچکتری از موضوعی کم اهمیت تر، که در عین حال با همان مفهوم یکی است، قرار دهیم و به یاری این مثال سعی کنیم تا کیفیت هنر اداره جامعه را روشن سازیم. گمان نمی کنی که اگر این راه را در پیش گیریم از خوابی که می بینیم بیدار خواهیم شد و دانشی را که بدست می آوریم نه تنها در خواب بلکه در بیداری نیز خواهیم داشت؟

سقراط ج: حق بات است.

بیگانه: پس بگذار به مطلب پیشین بازگردیم. گفتیم که کسان بسیاری به عنوانی که به مرد سیاسی دادیم اعتراض خواهند کرد و از این رو ناچاریم که همه آنان را از مرد سیاسی جدا کنیم تا بتوانیم خود او را، تنها و مجزا از دیگران، بدست آوریم. سپس گفتیم که برای این کار به مثالی نیازمندیم.

سقراط ج: آری، چنین گفتیم.

بیگانه: اکنون چه مثالی پیدا کنیم که هم کوچک باشد و هم در عین حال عمل مرد سیاسی را دربرداشته باشد تا به یاری آن بتوانیم مفهومی را که می جوئیم به وجه دقیق معلوم سازیم؟ سقراط، اگر مثال دیگری آماده نداری، اجازه بده هنر بافندگی را مثال خود سازیم، آنهم نه تمام بافندگی، بلکه شاید تنها پشمبافی برای منظور ما کافی باشد. گمان می کنم اگر این قسم هنر بافندگی را در نظر آوریم همین خود خواهد توانست ما را به سوی آنچه می جوئیم رهبری کند.

سقراط ج: چه عیب دارد، همین يك قسم را در نظر می آوریم.

بیگانه: بهتر آن نیست که به روش پیشین نخست فن بافندگی را به بخشهای کوچکتر تقسیم کنیم و پس از آنکه این کار را پایان رساندیم دوباره بر سر آنچه برای تحقیق ما مفید است بازگردیم؟

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: می خواهم پاسخ ترا از راه انجام خود آن عمل بدهم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: هر چه ما می سازیم یا بدست می آوریم، گاه بدین منظور

است که به وسیله آن عملی انجام دهیم، و گاه برای آن که به یاری آن از زیان مصون بمانیم یعنی وسیله حفاظت است. از وسایل حفاظت نیز پاره‌ای وسیله معالجه است، اعم از معالجه خدائی یا معالجه بشری<sup>۶</sup>، و پاره‌ای وسیله دفاع. از وسایل دفاع، قسمی سلاح جنگ است و قسم دیگر حصار و حاجب. نوعی حاجب و حصار را برای آن می‌سازیم که مانع شود از آنکه ما را ببینند و نوع دیگر برای این است که ما را از گرما و سرما و باد و توفان حفاظت کند. از نوع اخیر قسمی را پناهگاه می‌نامیم و قسم دیگر را پوشش. قسمی از پوشش زیرانداز است و قسم دیگر پوشاک. بعضی پوشاکها یکپارچه‌اند و بعضی دیگر مجموعه‌ای از اجزاء بسیار. در پوشاکهایی که مجموعه‌ای از اجزاء بسیارند، گاه پیوستن اجزاء به یکدیگر از راه سوراخ کردن و دوختن صورت می‌گیرد و گاه بی‌سوراخ کردن. از قسم اخیر بعضی از الیاف گیاهها ساخته می‌شود و بعضی دیگر از موی جانوران. در آنچه از موی جانوران ساخته می‌شود، گاه تارهای مو را با آب و گل بهم می‌پیوندند و گاه خود تارها بهم بافته می‌شوند. این نوع اخیر، یعنی پوشاک حفاظتی را که از مو ساخته می‌شود و تارهای مو در آن بهم بافته می‌گردد، پارچه پشمی می‌نامیم و همچنانکه پیش‌تر هنری را که اثرش ایجاد و حفظ جامعه است هنر اداره جامعه نامیدیم، اکنون نیز فنی را که اثرش بوجود آوردن پارچه پشمی است فن آماده ساختن پارچه پشمی می‌نامیم و می‌گوئیم که فن بافندگی از آن لحاظ که در آماده ساختن پارچه پشمی نقش اساسی بعهده دارد از فن تهیه پارچه پشمی جدا نیست و جدائی آن دو تنها از حیث نام است، همچنانکه هنر اداره جامعه و هنر سیاست فقط از حیث نام جدا از یکدیگرند.

۲۸۵

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی تعریفی را که بدین نحو از فن بافندگی کردیم، تنها کسی کامل خواهد شمرد که هنوز در نیافته باشد که تعریف ما هنوز آن فن را از فنون دیگری که یاران و خدمتگزاران آنند جدا نساخته و فقط از خویشان بسیاری که دارد مجزا نموده است.

سقراط ج: مراد کدام خویشان‌اند؟

**بیگانه:** معلوم می‌شود سخنان مرا بدقت نشنیده‌ای و از این رو ناچاریم بار دیگر به عقب برگردیم و این بار از پایان سخن شروع کنیم تا شاید بتوانی خوبشان فن بافتن پارچه پشمی را که از او جدا ساختیم، ببینی. یکی از آنها فن فرش‌بافی است که از فن بافتن پارچه پشمی جدا کردیم. زیرا فرش زیرانداز است درحالی‌که پارچه پشمی را برتن می‌کنند. **سقراط‌ج:** آری می‌فهمم.

**بیگانه:** همچنین فن آماده نمودن پوشاک ساخته از پنبه و کتان و مانند آن را فن ساختن قماش از الیاف گیاهها نامیدیم و کنار گذاشتیم. اگر به یادت باشد نمد را نیز جدا کردیم و پوشاکهای ساخته از چرم را هم که در آنها اتصال اجزا از راه سوراخ کردن بعمل می‌آید مجزا نمودیم. **سقراط‌ج:** درست است.

**بیگانه:** همچنین دباغی پوست جانوران برای تهیه پوشاکهای یکپارچه، و فنون مربوط به ساختن پناهگاه اعم از فن معماری و درودگری و فنونی که مواعی در راه سیلها و رودخانه‌ها می‌سازند یا ما را از دزدی و آزار بیگانگان حفاظت می‌کنند و همچنین فنون کسانی که صندوق و در می‌سازند و آنها را به وسیله بست و میخ استوار می‌کنند، جدا گردیدند و کنار گذاشته شدند. علاوه بر این فن اسلحه سازی را نیز تحت عنوان فن آماده ساختن وسایل دفاع جدا نمودیم و فن جوشاندن داروها را نیز در آغاز سخن به یکسونهادیم و بدین سان یگانه فنی را که کارش آماده ساختن پوشاک از پشم جانوران برای حفاظت تن در برابر تغییرات هواست باقی گذاشتیم و فن بافتن پارچه پشمی نامیدیم. **سقراط‌ج:** آری، چنین کردیم.

**بیگانه:** ولی، دوست گرامی، هنوز نتوانسته‌ایم ماهیت این فن را به وجه کامل روشن سازیم. زیرا کسی که نخستین گام را در راه آماده ساختن پارچه پشمی برمی‌دارد چنین می‌نماید که عملش بکلی خلاف عمل بافندگی است.

**سقراط‌ج:** چگونه؟

**بیگانه:** مگر بافتن نوعی بهم پیوستن نیست؟

**سقراط‌ج:** بی‌گمان.

بیگانه: ولی آن نخستین گام، جدا کردن اجزای بهم پیوسته است.

سقراط: مقصود چیست؟

بیگانه: مرادم عمل کسی است که پشم را شانه می‌کند. به عقیده تو می‌توانیم این عمل را بافتن بنامیم و به کسی که کارش شانه کردن پشم است عنوان بافنده بدهیم؟

سقراط: هرگز.

بیگانه: همچنین اگر رشتن نخ و آماده ساختن تار را بافندگی بنخوانیم کاری نادرست کرده و نامی نادرست بکار برده‌ایم.

سقراط: درست است.

بیگانه: درباره صاف کردن و از میان بردن ناهمواریهای پارچه چه می‌گوئی؟ این عمل را نیز بافندگی بنامیم یا مراقبت از پارچه و تمیز کردن آن؟

سقراط: هرگز نمی‌توان نام بافندگی به آن داد.

بیگانه: ولی همه این فنون به‌عنوانی که به فن بافندگی دادیم اعتراض خواهند کرد و خواهند گفت درست است که فن بافندگی بخش مهمی از کار آماده ساختن پارچه پشمی را انجام می‌دهد ولی مانیز در این کار سهمی بسزا داریم.

سقراط: درست است.

بیگانه: از این گذشته گمان می‌کنم فنون دیگری هم، که کارشان ساختن اسباب و آلات بافندگی است، مدعی خواهند شد که در آماده ساختن قماش پشمی سهمی بزرگ دارند.

سقراط: درست است.

بیگانه: پس اگر فن بافندگی را بهترین و مهمترین فنون مربوط به آماده ساختن قماش پشمی بنامیم، می‌توان گفت که از عهد روشن ساختن ماهیت فن بافندگی برآمده‌ایم؟ یا آنکه سخن ما درست خواهد بود ولی تعریف کامل و روشنی به دست نخواهد داد مگر اینکه نخست همه آن فنون را از فن بافندگی جدا کنیم؟

سقراط: البته صورت دوم درست است.

بیگانه: پس باید چنان کنیم تا در بحث پیشرفتی حاصل شود.



سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: بگذار نخست همه فنون مربوط به ساختن چیزی را به دو

نوع تقسیم کنیم ...

سقراط‌ج: کدام دو نوع؟

پیگانه: نوعی علل فرعی هستند و نوع دیگر علل اصلی.

سقراط‌ج: مقصودت را نفهمیدم.

پیگانه: فنونی هستند که خود آن چیز را نمی‌سازند ولی برای

سازنده آن اسباب و آلاتی آماده می‌کنند که بی آنها ساختن آن چیز محال

است. این فنون را علل فرعی می‌نامم و فنونی را که خود آن چیز را

می‌سازند علل اصلی.

سقراط‌ج: حق داری چنین کنی.

پیگانه: پس نخست فنونی را که اثرشان آماده ساختن درک و

دستگاه بافندگی و دیگر اسباب و آلات تهیه قماش است، علل فرعی

می‌نامیم، و فنونی را که بی واسطه با خود قماش سروکار دارند علل اصلی.

سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: از فنونی که علل اصلی هستند، قسمی را که مربوط به

شستن و تعمیر کردن و مانند اینهاست، و خلاصه آن قسم از فنون پاک

کننده و تزئینی را که مربوط به موضوع بحث ماست، یکجا و بسا هم

هنر تمیز کردن پشم می‌نامیم.

سقراط‌ج: خوب.

پیگانه: ولی از سوی دیگر شانه کردن و رشتن و همه فنون مربوط

به آماده ساختن خود پارچه، بخشهای مختلف فنی واحدند که فن آماده

ساختن پشم نامیده می‌شود.

سقراط‌ج: این مطلب قابل انکار نیست.

پیگانه: اما فن آماده ساختن پشم از دو عمل تشکیل می‌یابد و هر یک

از آن دو، بخشی از دو فن مختلف است.

سقراط‌ج: یعنی چه؟

پیگانه: شانه کردن و نیمی از کار آماده ساختن پشم به وسیله

دستگاه بافندگی، و بطور کلی کارهایی که برائر آنها اجزاء متصل از هم

جدا می‌شوند، همه با هم مربوطند به فن آماده ساختن پشم. ولی در همین حال باید متذکر باشیم که دو فن عام وجود دارد که یکی فن پیوستن است و دیگری فن جدا کردن.

سقراط ج: آری.

بیگانه: بنابراین، شانه کردن و همه کارهایی که دمی پیش برشمردیم، مربوط به فن جدا کردن اند زیرا جدا کردن تارهای پشم و نخها از یکدیگر، که گاه به وسیله دستگاه بافندگی و گاه با دست انجام می‌گیرد، همان نام را دارند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی در کار آماده ساختن پشم، به قسمی از فن پیوستن نیز برمی‌خوریم. پس بهتر است آن قسمت از آماده ساختن پشم را که مربوط به فن جدا کردن است یکجا و با هم در نظر بگیریم و بدین ترتیب فن آماده ساختن پشم را به دو بخش تقسیم کنیم و یکی را بخش جداکننده بنامیم و دیگری را بخش پیوند دهنده.

سقراط ج: بسیار خوب، چنین می‌کنیم.

بیگانه: ولی سقراط، اگر یخواهی ماهیت فن بافندگی را پیدا کنی ناچاری بخش پیوند دهنده فن آماده ساختن پشم را نیز به دو بخش تقسیم کنی.

سقراط ج: بسیار خوب، تقسیم می‌کنیم.

بیگانه: آری، ناچاریم تقسیم کنیم: بخشی را فن تابیدن می‌نامیم و دیگری را فن بهم بافتن.

سقراط ج: نمی‌دانم مطلب را درست دریافته‌ام یا نه؟ گمان می‌برم فنی را که کارش بهم پیوستن اجزاء پشم و بوجود آوردن نخ تار است فن تابیدن می‌نامی.

بیگانه: آری، هم ساختن نخ تار و هم ساختن نخ بود را، می‌دانی که این کار جز از راه تابیدن عملی نیست.

سقراط ج: حق باتست.

بیگانه: اما هر يك از این دو فن را نیز باز به دو بخش تقسیم کن چه، این کار به پیشرفت تو یاری خواهد کرد.

سقراط ج: چگونه تقسیم کنم؟

بیگانه: پشم شانه زده اگر به وسیله دوک چنان رشته شود که نخى محکم بدست آید، این نخ را تار می نامیم و فنی را که این کار به یاری آن صورت می پذیرد فن رشتن تار نام می دهیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: ولی اگر نخ مست رشته شود آن را پود می خوانیم و فنی را که به یاری آن پود رشته می شود فن رشتن پود.

سقراط ج: کاملاً درست است.

بیگانه: اینک ماهیت آن قسمت از فن بافندگی، که با این بحث می خواستیم معلوم کنیم، روشن شده است: وقتی که بر اثر آن قسمت از فن پیوستن که مربوط به آماده ساختن پشم است، پودها از میان تارها گذرانده می شود و بدین سان بافته ای بوجود می آید، این بافته همان پارچه پشمی است و فنی را که این عمل به یاری آن انجام می گیرد فن بافندگی می نامند.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: بسیار خوب. ولی چرا در همان آغاز بحث زود نگفتیم که بافندگی بهم پیوستن تارها و پودهاست، بلکه بیراهه ای دراز پیمودیم و بیهوده مطالبی مفصل به میان آوردیم؟

سقراط ج: مطالبی که گفته شد، لااقل به عقیده من، به هیچ وجه بیهوده نبود.

بیگانه: از عقیده تو در شگفت نیستم. ولی ممکن هم بود که این سخنها به نظر تو بیهوده جلوه کرده باشند. از این رو گوش فرا دار تا نکته ای بگویم و اگر در آینده با چنین وضعی روبرو شدى و بعید هم نیست که روبرو بشوى— آن نکته را معیار تشخیص قرار بده، زیرا در همه این قبیل موارد صدق می کند.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: نخست بگذار ببینیم اصلاً افراط و تفریط یعنی چه، تا اگر در این گونه بحثها گفتاری را به جهت آنکه بیش از حد لزوم دراز است نکوهش کنیم، یا گفتاری را که بر خلاف آن است بستاיים، نکوهش

یا ستایش ما از روی بصیرت باشد.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: پس اگر خود آن مفهومیها را نیک بررسی کنیم، بحث ما در راه درست خواهد افتاد.

سقراط ج: مقصودت کدام مفهومیهاست؟

بیگانه: مرادم درازی و کوتاهی و بطور کلی هرگونه تجاوز یا قصور است. مگر هنراندازه‌گیری با این مفهومیها سروکار ندارد؟  
سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: پس بگذار آنها را به دو قسم تقسیم کنیم زیرا این تقسیم برای بحث ماضروری است.

سقراط ج: این تقسیم چگونه باید انجام گیرد؟

بیگانه: بدین‌سان که می‌گوییم: قسمی مربوط است به بهره‌داشتن آنها از بزرگی و کوچکی از لحاظ نسبتی که میان آن دو هست، و قسم دیگر مربوط است به ماهیت ضروری «شدن».

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: مگر طبیعی نیست که بگوئیم بزرگتر همیشه از کوچکتر بزرگتر است نه از چیز دیگر؟ همچنین کوچکتر پیوسته از بزرگتر کوچکتر است نه از چیز دیگر؟

سقراط ج: به نظر من طبیعی است.

بیگانه: اما وقتی که چیزی، خواه‌سخن باشد و خواه عمل، از حد معتدل تجاوز می‌کند یا از آن عقب می‌ماند، آیا این تجاوز یا عقب‌ماندن، «شدن» به معنی راستین نیست؟ و آیا فرق میان خوب و بد در همین «شدن» نیست؟

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: پس در مورد بزرگ و کوچک باید به دو نوع هستی قائل شویم که درباره هر یک حکم دیگری صادق است. منظورم اینست که نباید بگوئیم که هستی آنها فقط بسته به نسبت میان آن دو است. بلکه باید بگوئیم که، چنانکه هم اکنون روشن شد، یک نوع هستی آنها مربوط است به نسبت آنها به یکدیگر، و هستی دوم مربوط است به وضعی که

آنها در برابر معتدل دارند. اینك گوش فرادار تا توضیح دهم که چرا این تقسیم را انجام دادیم.

۲۸۲

سقراط ج: آری باید توضیح دهی.

بیگانه: اگر کسی قبول نکند که مفهوم «بزرگتر» جز در مقام نسبت و مقایسه با «کوچکتر»، هستی و مصداق دیگری هم دارد، هرگز به آنچه در مقام مقایسه با معتدل بزرگتر است توجه نخواهد یافت.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: و آیا انکار آن نکته تیشه به ریشه همه هنرها و فنون نخواهد زد؟ و هنر سیاست که هم اکنون به دنبالش می گردیم، و همچنین فن بافندگی که پیشتر بررسی نمودیم، از دست ما نخواهد گریخت؟ می دانی که همه هنرها و فنون پیوسته در این صددند که آنچه را بزرگتر یا کوچکتر از معتدل است ببینند و از آن بگریزند، زیرا برای آن عقیده نیستند که بزرگتر یا کوچکتر بدین معنی وجود ندارد بلکه چون آن را مایه فساد و تباهی می شمارند از آن دوری می جویند و چون بدین ترتیب معتدل را نگاه می دارند و محافظت می کنند موفق می شوند که آثار خوب و زیبا پدید آورند.

سقراط ج: آری، جز این نمی تواند بود.

بیگانه: پس اگر کاری کنیم که هنر سیاست از دستان بگریزد بحث ما درباره والاترین دانشها بی نتیجه خواهد ماند؟

سقراط ج: البته بی نتیجه خواهد ماند.

بیگانه: اگر به یادت باشد هنگام بحث درباره موفقیت ثابت کردیم که نباشنده هست،<sup>۷</sup> زیرا برای نتیجه گیری از بحث چاره جز آن نداشتیم. اکنون نیز ناچاریم ثابت کنیم که بیشتر و کمتر، نه تنها در مقام مقایسه بایکدیگر، بلکه در مقام مقایسه با معتدل نیز هستند. چه اگر این مطلب پذیرفته نشود نه مرد سیاسی می تواند دارای هنری به معنی راستین باشد و نه کسی دیگر.

سقراط ج: پس ناچار باید این نکته را مبرهن سازیم.

بیگانه: ولی، سقراط، اثبات این نکته بسی دشوارتر از اثبات مطلب نخستین است. بیاد داری که اثبات آن با چه مشکلاتی همراه بود

و چه مقدار از وقت ما را گرفت؟ با اینهمه بگذار بگوئیم...

سقراط ج: چه بگوئیم؟

پیگانه: که ما روزی دیگر برای روشن ساختن مفهوم «دقیق» به تشریح این مطلب احتیاج خواهیم داشت. ولی برای بحث کنونی کافی است تصدیق کنیم که وجود هنرها معلق از این است که وجود بزرگتر و کوچکتر نه تنها در مقام مقایسه با یکدیگر بلکه در مقام مقایسه با معتدل نیز پذیرفته شود. چه اگر وجود یکی پذیرفته شود وجود دیگری نیز پذیرفته خواهد شد ولی اگر وجود یکی پذیرفته نشود هستی هر دو محال خواهد بود.

سقراط ج: این درست است ولی از این سخن چه نتیجه می گیری؟

پیگانه: اکنون هنر اندازه گیری را به دو بخش تقسیم خواهیم کرد. بخشی تشکیل می یابد از همه فنون و هنرهایی که به وسیله آنها یک عدد یا طول یا عمق و یا سرعت نسبت به عکس خود منجیده می شود، و بخش دوم شامل هنرهایی است که همان چیزها را نسبت به معتدل و متناسب وحد ضرور، و خلاصه هرچه میان افراط و تفریط قرار دارد، می منجند. سقراط ج: هر یک از آن دو بخش بسیار مهم و قابل توجه است و اختلاف میان آن دو نیز بسیار است.

پیگانه: سقراط، هنگامی که مردان باریک بین می گویند که هنر اندازه گیری بر هر «شدن» حکومت دارد، و بر این عقیده اند که با این سخن نکته ای بسیار عمیق به زبان می آورند، منظورشان همان مطلب است. زیرا اندازه گیری در هر عملی که از روی هنر انجام گیرد دخیل است. ولی چون مردمان عادت ندارند هر چیزی را بر حسب انواع و اقسامش تقسیم کنند و هر نوعی را بطور جداگانه بنگرند، همه آن چیزها را با وجود اختلاف بزرگی که میان آنها هست، نوعی واحد می شمارند و گمان می برند که همه مانند همند. گاه هم عمل تقسیم را انجام می دهند بی آنکه توجه بکنند که تقسیم باید به وجهی منظم و از روی نوع و قسم صورت گیرد. اگر راست خواهی یگانه راه درست این است که کسی که در نظر نخستین در چیزهای بسیار وجه اشتراکی می بیند، باید بکوشد و از پای ننشیند تا به همه اختلافاتی که از لحاظ نوعیت میان آنها وجود دارد آگاه

شود. همچنین وقتی که با توده‌ای از چیزهای گوناگون، که اختلاف بسیار باهم دارند روبرو می‌شود، باید آرام نگیرد تا در همه آنهائی که بایکدیگر خویشی دارند وجه تشابهی بیابد و بدین‌سان همه را تحت نوعی واحد قرار دهد. امروز در این باره و همچنین درباره افراط و تفریط بیش از این چیزی نمی‌گوئیم. اینک باید این نکته را به یاد داشته باشیم که ما دئونوع هنر اندازه‌گیری پیدا کردیم، و ماهیت هر یک از آن دو را نیز بیان نمودیم.

**سقراط ج:** آری باید این مطلب را بیاد داشته باشیم.

**بیگانه:** اکنون بگذار هم درباره آنچه گفتیم توضیح دیگری بدهم و هم فاش بگویم که چرا مقداری از وقت خویش را صرف آن مطالب نمودم. **سقراط ج:** بسیار خوب.

**بیگانه:** فرض کن کسی از ما درباره دبستانی که کودکان در آن خواندن و نوشتن می‌آموزند سؤالی می‌کند و می‌گوید: «هنگامی که از کودکی می‌پرسند که فلان کلمه را با کدام حروف باید نوشت، مقصود این است که کودک فقط حروف همان کلمه را بیاموزد یا آنکه بطور کلی راه نوشتن همه کلمه‌ها را فراگیرد؟». بدین سؤال چه پاسخی باید داد؟

**سقراط ج:** البته مراد این است که نوشتن همه کلمات را بیاموزد. **بیگانه:** درباره گفت و گوی خود ما چه می‌گوئی؟ از سؤالی که درباره مرد سیاسی کرده‌ایم، مقصود ما تنها خود مرد سیاسی است یا این است که در مورد همه مسائل مطابق روش دیالکتیکی بیندیشیم؟

**سقراط ج:** البته در این مورد نیز مقصود این است که در همه امور چنان بیندیشیم.

**بیگانه:** تردید نیست که هیچ انسان عاقلی ماهیت فن بافندگی را برای خاطر خود بافندگی بررسی نمی‌کند. ولی بیشتر مردمان خافلند از اینکه پاره‌ای چیزها وجه تشابه‌هایی باهم دارند که به‌حس در می‌آیند و به‌آسانی قابل درک و شناخت‌اند و باز نمودن آنها به دیگران دشوار نیست و از این رو اگر کسی درباره آنها سؤالی بکند انسان می‌تواند بی‌آنکه نیازمند توضیح و تشریح پرزحمتی باشد آنها را به

او بنماید و روشن سازد. ولی امور بسیار مهمتر و دقیقتر هیچگونه تصویر و نمائی ندارند تا بتوانیم آنها را — همچنانکه تصویر را در برابر چشم قرار می‌دهند — در مقابل روح شخص محقق قرار دهیم و بدین — سان مشکل او را بگشائیم. از این رو لازم است که آدمی از راه کوشش و تمرین توانائی تشریح آن گونه امور و همچنین قدرت درک و فهم آنها را بدست آورد. زیرا امور معنوی را که مهمترین و زیباترین امورند فقط از راه توضیح و بیان می‌توان روشن ساخت نه از راه دیگر، و موضوع بحث ما نیز یکی از آنهاست. ولی برای تمرین هرکار، راه بهتر و آسانتر این است که آدمی از امور کوچکتر آغاز کند نه از امور بزرگتر.

سقراط ج: خوب گفتی.

پیگانه: اینک بگذار بیاد بیاوریم که همه این مطالب را به چه منظور بیان کردیم.

سقراط ج: به چه منظور؟

پیگانه: در مرتبه نخستین مرادم این بود که معلوم شود که به چه علت ما در مقام تعریف فن بافندگی با آنچه تفصیل سخن گفتیم، و داستان راجع به تغییر جهت گردش جهان را چرا به میان آوردیم، و هنگامی که درباره سوفیست بحث می‌کردیم به چه مناسب از درازی سخن نهرا سیدیم. بیاد داری که ما خود را بدان جهت سرزنش کردیم که می‌ترسیدیم بیش از حد لزوم و حتی بی‌مهره سخن گفته باشیم؟ این نکته را گفتم تا در آینده آنگونه نگرانی به ما دست ندهد و تو نیز علت آنچه تفصیل را بدانی.

سقراط ج: بسیار خوب. بعد؟

پیگانه: بنا بر این من و تو باید آن نکته را بیاد داشته باشیم و هر وقت خواستیم سخنی را که درباره موضوعی گفته می‌شود به سبب درازی یا کوتاهی بستائیم یا نکوهش کنیم، پایه ستایش یا نکوهش ما نباید این باشد که طولهای مختلف را با یکدیگر بسنجیم، بلکه باید آن قسمت از هنر اندازه‌گیری که قرار شد فراموشش نکنیم، پایه کار ما باشد و خلاصه، هر چیزی را با «معتدل» و «متناسب» بسنجیم.



سقراط ج: درست است.

بیگانه: آری، درست است ولی کافی نیست. زیرا از يك سو ما به طول و تفصیلی که برای مزاح متناسب باشد احتیاجی نخواهیم داشت مگر در موارد خیلی نادر و فرمی. از سوی دیگر هنگامی که می‌خواهیم موضوعی را بررسی کنیم باید توجه ما به خودمان در درجه دوم باشد نه در درجه نخستین، و مهمتر از همه برای ما باید این باشد که خود روش تحقیق را، که تقسیم درست موضوع بر حسب انواع است، محترم بشماریم و آنجا که لازم است سخن دراز گفته شود تا شنونده توانائی کشف و درك نکته‌ها را پیدا کند، باید سخن به تفصیل بگوئیم و از درازی سخن نهراسیم، و آنجا که با بیان کوتاه می‌توان به مقصود رسید سخن کوتاه بگوئیم. ولی اگر کسی ما را به جهت آنکه در اینگونه بحثها سخن به تفصیل می‌گوئیم نکوهش کند، خواهیم گفت: «نکوهش تنها کافی نیست. اگر ادعا می‌کنی که گفتار ما پیش از حد به درازا کشیده است بیا و نشان بده که چگونه می‌توان مطلب را با بیانی کوتاه‌تر ادا کرد و در عین حال اصول دیالکتیک را در توضیح مطلب رعایت نمود تا شنونده خود در طی بحث به حقایق امور پر بخورده.» باری ما به هیچ متایش و نکوهشی که بر پایه دیگری باشد اعتنائی نخواهیم کرد چنانکه گوئی آنرا نمی‌شنویم. اکنون اگر موافق هستی بگذار این مطلب را در همینجا خاتمه دهیم و بر سر مرد سیاسی باز گردیم و مثال بافندگی را که اندکی پیش توضیح دادیم با او تطبیق کنیم.

سقراط ج: حق باتست و باید چنین کنیم.

بیگانه: بسیار خوب. هنر مرد سیاسی را از همه هنرهای دیگری که مربوط به سرپرستی و مراقبت‌اند، و به عبارت دیگر، از همه هنرهائی که با گله سروکار دارند، جدا کردیم. اکنون باید هنرهائی را که در اداره امور جامعه حل فرمی هستند از حل اصلی جدا سازیم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: تقسیم کردن آن هنرها به دو بخش دشوار است و علت این دشواری در الثای بحث روشن خواهد شد.

سقراط ج: پس بگذار بحث را دنبال کنیم.

**بیگانه:** چون نمی‌توانیم آنها را از میان به دو نیم کنیم، پس باید عضو به عضو از هم جدا سازیم همچنان که لاشه قربانی را تقسیم می‌کنند. زیرا آنجا که تقسیم به دو میسر نیست باید موضوع را به عددی تقسیم کرد که به دو نزدیکتر از دیگر اعداد است.

**سقراط:** پس بگو که چگونه باید تقسیم کنیم؟

**بیگانه:** در اینجا نیز باید از روش پیشین پیروی کنیم. مگر همه هنرهای را که وسایل و اسباب کار برای فن بافندگی می‌سازند علل فرمی ننمایدیم؟

**سقراط:** درست است.

**بیگانه:** اکنون نیز باید همان کار را بکنیم منتها بیشتر ودقیقتتر. همه هنرهای را که وسایل و اسباب کار، اعم کوچک و بزرگ، برای جامعه و دولت می‌سازند، علل فرمی می‌شماریم. زیرا بدون آن اسباب و وسایل نه جامعه می‌تواند پایدار بماند و نه هنر سیاست. با اینهمه هیچ يك از آنها را نمی‌توان اثر نتیجه هنرمردسیاسی شمرد.

**سقراط ج:** البته نمی‌توان.

**بیگانه:** ولی با جدا کردن این نوع از نوع دیگر بکار سختی دست می‌زنیم. زیرا درباره هر چیز می‌توان ادعا کرد که وسیله واسبابی است برای چیز دیگر و چنین ادعائی در هر مورد قابل قبول به نظر خواهد آمد. با اینهمه در جامعه چیز دیگری هم هست که در باره آن باید گفت...

**سقراط ج:** چه باید گفت؟

**بیگانه:** باید گفت که خاصیت آن شبیه خاصیت اسباب و وسایل نیست. چه آن را بدان منظور نمی‌سازند که به وسیله آن چیز دیگری ساخته شود، بلکه از آن برای نگاهداری چیزی که ساخته شده است سود می‌جویند.

**سقراط ج:** مقصودت چیست؟

**بیگانه:** مرادم آن چیزی است که به اشکال و انواع گوناگون ساخته می‌شود و برای نگاهداری اشیا خشك و تر، چه آنچه روی آتش گذاشته می‌شود و چه آنچه روی آتش گذاشته نمی‌شود، بکار می‌آید و همه انواع و اقسام آن به نامی واحد، یعنی «ظرف»، خوانده می‌شود. چنانکه می-

دانی این نام مفهوم بسیار وسیعی را در بر می‌گیرد و ظاهراً با دانشی که اینك به دنبالش می‌گردیم کوچکترین رابطه‌ای ندارد.

**سقراط ج:** چه رابطه‌ای می‌تواند داشته باشد؟

**بیگانه:** از این گذشته چیز صومی هم هست که بکلی خیر از آن نوع دوم است و آن را هم درخشکی و هم بر روی آب می‌بینیم که گاه ایستاده و گاه در حال حرکت است. بعضی از اقسام آن بسیار گرانبهاست و بعضی کم‌بها، ولی همه آن اقسام به يك نام خوانده می‌شوند زیرا همه برای حمل و نقل اشیا بکار می‌آیند.

**سقراط ج:** مقصودت چیست؟

**بیگانه:** منظورم همان است که وسیله نقلیه می‌نامیم و به هیچ وجه اثر و ساخته هنر سیاست نیست بلکه حاصل کار درودگران و فلزکاران و مسگران است.

**سقراط ج:** مقصودت را فهمیدم.

**بیگانه:** اکنون بگذار نوع چهارمی هم ذکر کنم که شامل است بر اقسام پوشاکها و بسیاری از سلاحهای گوناگون و دیوارها و همه چیزهایی که با سنگ و خاک ساخته می‌شوند. چون همه آن اشیا را بدین منظور می‌سازند که چیزی را بپوشانند یا از نظر پنهان‌کنند، می‌توانیم همه را به نام «پوشش» بخوانیم و بگوئیم که همه آنها آثار هنر معماری و بافندگی هستند نه هنر سیاست.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** بگذار همه چیزهایی را که برای تزیین و آرایش می‌سازند نوع پنجم بنامیم و هنر نقاشی و همه چیزهایی را که با استفاده از هنر نقاشی و کوزه‌گری از راه شبیه سازی و برای خوشی و لذت ما ساخته می‌شوند تحت نامی واحد درآوریم.

**سقراط ج:** تحت چه نامی؟

**بیگانه:** نام «اسباب بازی» را نشنیده‌ای؟

**سقراط ج:** چرا نشنیده‌ام؟

**بیگانه:** این نام برای چیزهایی که برشمردیم نام مناسبی است زیرا هیچ يك از آنها برای کاری دیگر ساخته نمی‌شوند بلکه به منظور

بازی ایجاد می‌گردند.

سقراط ج: آری فهمیدم.

بیگانه: چیزهایی را که جسم همه آن مصنوعات از آنها تشکیل می‌یابد و خود نیز حاصل هنرها و فنون دیگری هستند نوع ششم شماریم؟

سقراط ج: مراد کدام چیزهاست؟

بیگانه: می‌دانی که زروسیم و هر چه با چکش کوبیده می‌شود، و انواع چوب و تخته و آنچه هیزم شکنان و دباغان از پوست گیاهان و جانوران بدست می‌آورند، و همچنین اشیائی که صاحبان فنون دیگر می‌سازند، مانند چوب‌پنبه و کاغذ و تسمه که به یاری آنها می‌توان چیزهای جدا از هم را بهم پیوند داد و مصنوعی تازه بدست آورد، همه در دسترس مردمان قرار دارند ولی به هیچ وجه حاصل و نتیجه هنر سیاست نیستند؟

سقراط ج: درست است.

بیگانه: همچنین خوردنیها و آشامیدنیها و هر چیزی را که اجزایش با اجزاء تن بهم می‌آمیزد و تن را قوی می‌سازد بطور کلی تحت نامی واحد درمی‌آوریم و تا هنگامی که نام بهتری نیافته‌ایم همه را باهم مواد غذائی می‌نامیم. اگر همه آنها را حاصل هنر کشاورزان و صیادان و آموزگاران ورزش و پزشکان بشماریم درست‌تر از این نخواهد بود که آنها را حاصل هنر سیاست قلمداد کنیم؟

۲۸۹

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: اکنون گمان می‌کنم تقریباً همه چیزهایی را که می‌توان مالک بود، به استثنای جانوران اهلی، در آن هفت نوع که برشمردیم می‌توان پیدا کرد. اگر بخواهیم آن هفت نوع را به ترتیبی درست‌تر برشماریم باید نخست مواد اولیه را نام ببریم و سپس وسایل و اسباب کار و ظروف و وسایل نقلیه و پوششها و اسباب بازی، و پس از همه مواد غذائی را، از پاره‌ای چیزهای بی‌اهمیت که جزو آن انواع مهم نیستند، مانند پول و مهر و علامات حکاکی شده چشم می‌پوشیم زیرا با هیچ يك از انواعی که برشمردیم تناسب کافی ندارند و با اینهمه می‌توان بعضی را جزو وسایل تزئین بشمار آورد و بعضی را جزو اسباب

کار. ولی تملك جانداران اهلی، اگر برده‌ها را کنار بگذاریم، به‌آسانی جزو گله‌داری، که پیشتر به انواعش تقسیم کردیم، قرار می‌گیرد. سقراط ج: درست است.

بیگانه: هنوز بندگان و خدمتکاران دیگر باقی مانده‌اند و حدس می‌زنیم که درمیان آنان به‌کسانی برخوایم خورد که ادعا می‌کنند در امر سیاست بامرد سیاسی شریکند، چنانکه پیشتر شانه زنان و ریسندگان پشم به‌عنوانی که به بافنده داده شد معترض بودند. صاحبان دیگر نئون و هنرهائی را که اندکی پیش علل فرعی نامیدیم از هنر سیاست جدا کرده و کنار گذاشته‌ایم.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اینک بیا آنچه را باقی مانده است از نزدیک به دقت بنگریم. سقراط ج: آری باید چنین کنیم.

بیگانه: در مورد خدمتکاران به معنی راستین، مشاغل و حرفه‌هائی خواهیم دید غیر از آنچه حدس می‌زدیم.

سقراط ج: مقصودت کدام طبقه خدمتکاران است؟

بیگانه: مرادم خدمتکاران زرخریدند که قابل خرید و فروشند و به نام برده خوانده می‌شوند و بی آنکه بر ما خورده‌ای گرفته شود می‌توانیم گفت که آنان هرگز ادعای شرکت در امر سیاست ندارند. سقراط ج: چگونه ممکن است چنان ادعائی داشته باشند.

بیگانه: ولی طبقه دیگر، خدمتکاران آزادند که به میل خویش خود را در ردیف خدمتکارانی که وصفشان گذشت قرار داده‌اند و کارشان این است که حاصل هنر کشاورزی و دیگر هنرها را با یکدیگر معاوضه می‌کنند و گروهی از آنان در بازارها می‌نشینند و گروهی دیگر کالای خود را از شهری به شهر دیگر می‌برند و در خشکی و دریا به سفر می‌پردازند و گاه کالا را با پول و گاه پول را با پول عوض می‌کنند و ما آنان را صرفاً و بزرگان و ناخدا و دلال می‌نامیم. معتقدی که این گروه هنر خود را جزئی از هنر سیاست می‌شمارند؟

سقراط ج: نه، اینان نوعی از بازرگانانند.

بیگانه: همچنین گمان نمی‌کنم درمیان خدمتکاران مزدور و کسانی

که در برابر مزد روزانه، خود را در اختیار همه کس می گذارند یکی پیدا شود که مدعی شرکت در امر سیاست باشد.

سقراط ج: هرگز.

پیگانه: در مورد کسانی که خدماتی دیگر برای ما انجام می دهند چه می گوئی؟

سقراط ج: منظورت کدام کسان است و کدام خدمات؟

پیگانه: مرادم کسانی است که در فهم و تفسیر نوشته های عمومی مهارت دارند و با راهنماییهای خود به ما خدمت می کنند و همچنین کسانی که کارهای دولتی و عمومی را انجام می دهند. به نظر توبه اینان چه نامی باید داد؟

سقراط ج: چنانکه خود گفتی اینان نیز خدمتکارند نه فرمانروا و مرد سیاسی.

پیگانه: پس معلوم می شود خواب می دیدم وقتی که گفتم که در میان این گروه به کسانی برخوایم خورد که با مرد سیاسی به رقابت برخوانند خواست و خود را شریک کار او خواهند شمرد. زیرا جست و جوی چنین کسانی در میان خدمتکاران عمل پس بیموده ای است.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: پس بگذار به طبقه ای پردازیم که هنوز درباره اش سخن نگفته ایم. نخست کسانی هستند که علم غیبگوئی دارند و به یاری این علم به آدمیان خدمت می کنند و مردم آنان را مترجم خدایان می شمارند.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: سپس به طبقه روحانیان می رسیم که نخست هدیه های ما را به صورت قربانیها و به نحوی که خدایان طالبند برای خدایان می فرستند و سپس به وسیله دعا از خدایان برای ما نیکبختی طلب می کنند.

مگر این کار نوعی خدمت نیست؟

سقراط ج: البته نوعی خدمت است.

پیگانه: معلوم می شود سرانجام چپائی پیدا کرده ایم که می توانیم دنبالش کنیم. زیرا چنانکه می دانی غیبگویان و گاهنان کاری بس مهم انجام می دهند و از این رو در نزد مردمان احترام فراوان دارند. حتی در

مصر ممکن نیست که پادشاهی اگر خود در زمره کاهنان نباشد بتواند سلطنت کند و اگر کسی که از طبقه کاهنان نیست قدرت سلطنت را بدست آورد ناچار است وارد جرگه کاهنان شود. در میان یونانیان نیز بسا پیش می‌آید که مهمترین قربانیها به دست کسانی که بزرگترین مقامات دولتی را دارند انجام می‌گیرد. در شهر شما نیز کسی که به قرعه به عنوان آرخون، یعنی پادشاه، برگزیده شود باید قربانیهایی را که به روش آبا و اجدادی و باتشریفات بزرگ برگزار می‌شوند بعهده بگیرد. سقراط ج: درست است.

۲۹۱ بیگانه: پس اکنون باید این کسان، یعنی شاهانی را که به قرعه انتخاب می‌شوند، و کاهنان و خدمتکاران ایشان و همچنین گروه بزرگی را که هم‌اکنون در برابر چشم ما نمایان شده‌اند، از همه طبقاتی که پیش‌تر بر شمرده‌ایم جدا سازیم و در احوالشان تحقیق کنیم.

سقراط ج: منظورت کدام گروه است؟

بیگانه: جماعت غریبی می‌بینم.

سقراط ج: روشنتر سخن بگو.

بیگانه: این جماعت در نظر اول پیداست که از انواع گوناگون تشکیل یافته: برخی صورت شیر دارند و برخی دیگر نیمی آدمی‌اند و نیمی اسب. برخی هم به‌ساتورن<sup>۹</sup>ها و جانوران زیرک و نیرنگ‌باز شبیه‌اند. گاه هم تغییر صورت می‌دهند و از شکلی به‌شکل دیگر درمی‌آیند. ولی، سقراط، گمان می‌کنم اکنون به ماهیتشان پی برده‌ام و می‌دانم چه کسانی هستند.

سقراط ج: باید جانوران عجیبی باشند. ولی چرا سخن در پرده می‌گوئی و منظورت را روشنتر بیان نمی‌کنی؟

بیگانه: حق باتست. آدمی چیزی را که شناسد عجیب می‌پندارد و من خود نیز دمی پیش در این حال بودم، و چون یکباره با انبوه مردمانی که به کارهای دولتی و سیاسی می‌پردازند روبرو شدم بکلی سر در گم گشتم.

سقراط ج: کدام گروه؟

بیگانه: مرادم زیرکترین و نیرنگ‌بازترین سوفیستهاست. گرچه

جدا کردن این گروه از مردان سیاسی رامستین بسیار دشوار است با اینهمه اگر بخواهیم به مطلوب خود دست یابیم چاره‌ای نداریم جز اینکه این مشکل را نیز بگشائیم.

سقراط ج: البته نباید دست از طلب برداریم.

پیگانه: من نیز بدین عقیده‌ام. پس اکنون بگو...

سقراط ج: چه بگویم؟

پیگانه: «منارشی» یکی از اشکال حکومت نیست؟

سقراط ج: البته.

پیگانه: و پس از منارشی، باید حکومت عده‌ای قلیل را ذکر کرد؟

سقراط ج: روشن است.

پیگانه: و سومین شکل حکومت، حکومت عامه مردم نیست که

«دموکراسی» نام دارد؟

سقراط ج: درست است.

پیگانه: اگر از آن سه، دوشکل بصورتی درآیند که نامهای دیگری

پیدا کنند، سه شکل تبدیل به پنج شکل می‌شود؟

سقراط ج: مقصودت را نفهمیدم.

پیگانه: اگر اجبار و آزادی، و توانگری و تنگدستی، و قانون و

بی قانونی را که ممکن است با حکومت توأم باشد در نظر بگیریم، می‌توانیم

هر يك از آن دو شکل را به دو نوع تقسیم کنیم: نوعی از «منارشی» را

حکومت استبدادی می‌نامیم و نوع دوم را حکومت سلطنتی.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: همچنین حکومت عده‌ای قلیل را می‌توان به دو نام خواند:

«آریستوکراسی» و «اولیگارشی».

سقراط ج: درست است.

پیگانه: اما «دموکراسی»، خواه حکومت عامه مردم بر کسانی که

ثروت را بدست دارند یا زور و اجبار توأم باشد و خواه آزادانه، و

خواه قانون در آن محترم باشد و خواه نه، هرگز به نامی دیگر خوانده

نمی‌شود.

سقراط ج: درست است.



**بیگانه:** اکنون چه بگوئیم؟ بگوئیم هر يك از اشكال حكومت در صورتی خوب و درست است که یکی از آن شرایط را حائز باشد؟ به عبارت دیگر درستی و خوبی حكومت بسته به تعداد فرمانروایان است، یعنی به اینکه فرمانروا یکی باشد یا عده‌ای بسیار، یا بسته به توانگری و تنگدستی فرمانروایان، یا بسته به این که حكومت تسوأم با زور و اجبار باشد یا آزادانه، و یا بسته به این که حكومت از روی قانون اساسی مدونی صورت گیرد یا بی قانون؟

**سقراط ج:** مگر حقیقت چنان نیست؟

**بیگانه:** به مطلبی که می‌گویم گوش فرا دار.

**سقراط ج:** بگو.

**بیگانه:** می‌خواهیم به نکته‌ای که در آغاز بحث گفتیم وفادار بمانیم یا از آن دست برداریم؟

**سقراط ج:** مقصودت کدام نکته است؟

**بیگانه:** گفتیم که سیاست و سلطنت، هنری است.

**سقراط ج:** آری.

**بیگانه:** و این هنر، هنر بطورکلی نیست بلکه نوع خاصی از هنر است، و از این رو آن را از هنرهای دیگر جدا کردیم و گفتیم که هنر داوری و فرماندهی است.

**سقراط ج:** آری.

**بیگانه:** هنر فرمان دهنده را نیز به دو بخش تقسیم کردیم که یکی به موجودات بیجان فرمان می‌راند و دیگری به جانداران، و به همین ترتیب تقسیم را دنبال کردیم تا بدین جا رسیدیم بی‌آنکه دمی هنر و شناسائی را از نظر دور بداریم. منتها تا این دم هنوز نتوانسته‌ایم بفهمیم که هنر سیاست و سلطنت شناسائی چیست؟

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** پس می‌بینی که اگر بخواهیم به سخنان پیشین خود وفادار بمانیم، ناچاریم تصدیق کنیم که سیاست و حكومت ربطی به کمی و بسیاری، یا اجبار و آزادی یا توانگری و تنگدستی ندارد بلکه فقط باید شناسائی خاصی باشد.

**سقراط ج:** هرگز از سخن پیشین دست بر نخواهیم داشت.  
**بیگانه:** پس اینك باید دقت کنیم تا ببینیم در کداميك از اشكال  
 حكومت می‌توانیم شناسائی مربوط به حكومت بر مردمان را، كه  
 دشوارترین و مهم‌ترین شناسائی‌هاست، پیدا کنیم. آری، باید این  
 شناسائی را پیدا کنیم تا ببینیم کدام كسان را كه به دروغ ادعای  
 سیاستمداری می‌کنند باید از پادشاه خردمند راستین جدا سازیم؟  
**سقراط ج:** البته باید چنین کنیم. پیشتر نیز در اثنای بحث بدین  
 مطلب اشاره نمودیم.

**بیگانه:** گمان می‌کنی در جامعه، توده مردم می‌توانند آن شناسائی  
 را بدست آورند؟

**سقراط ج:** چنین امری محال است.

**بیگانه:** ولی در شهری كه ساکنانش هزارتن‌اند شاید صد یا پنجاه  
 تن پیدا شوند كه بتوانند آن شناسائی را به حد كمال بدست آورند؟  
**سقراط ج:** پس آن شناسائی باید آسانترین و ساده‌ترین شناسائی‌ها  
 باشد! می‌دانم كه در میان هزار تن یونانی چنین عده‌ای پیدا نمی‌شوند  
 كه در بازی نرد استاد باشند تا چه رسد به سیاست و سلطنت، و فراموش  
 نکنیم كه باید، چنانكه در آغاز بحث گفته‌ایم، كسی را كه دارای این هنر  
 است مرد سیاسی و پادشاه بنامیم خواه به راستی زمام حكومت را به دست  
 داشته باشد و خواه نه.

۲۹۳

**بیگانه:** خوب شد این نکته را بیاد آوردی. پس نتیجه‌ای كه از این  
 سخن برمی‌آید این است كه هنر فرمانروائی درست را فقط در يك یا  
 دو تن، و به هر حال در عده بسیار قلیلی می‌توان جست.  
**سقراط ج:** بی‌گمان.

**بیگانه:** و این عده قلیل را - خواه فرمانروائی ایشان بر مردم با  
 میل و اختیار مردم باشد و خواه بر خلاف میل مردم، و خواه از روی  
 قانون اساسی مدونی فرمان برانند و خواه بی‌قانون و خواه تنگدست  
 باشند و خواه توانگر - فقط بدین شرط مردان سیاسی به معنی راستین  
 خواهیم شمرد كه فرمانروائی ایشان از روی دانش و هنر صورت گیرد،  
 همچنانكه پزشكان را، خواه ما را با میل و اختیار خودمان معالجه کنند و

ببرند و بسوزانند و خواه بر خلاف میل و ارادهٔ ما، و خواه از روی قوانین مدونی به معالجه پردازند یا بدون آن و خواه توانگر باشند و خواه تنگدست، بدین شرط به پزشکی می‌پذیریم که سروکارشان باتن یا از روی دانش و هنر باشد، و هنگامی که تن ما را پاك می‌کنند یا آنرا، بسته به اینکه فربه‌ی برای آن بهتر است یا لاغری، فربه یا لاغری می‌سازند، نظرشان فقط به این باشد که آن را از حال بدی که دارد به حال بهتر درآورند. خلاصه گمان می‌کنم باید بگوئیم که شرط حکومت درست، خواه در مورد حکومت هنر پزشکی و خواه در هر مورد دیگر، همین است نه جز این.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: پس فقط جامعه‌ای را می‌توان دارای حکومت درست دانست که کسانی که در آن حکومت می‌کنند دارای شناسائی راستین باشند نه شناسائی خیالی، و هیچ فرق نمی‌کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی‌قانون، و حکومتشان بر مردم بامیل و اختیار مردم باشد یا برخلاف میل مردم، و توانگر باشند یا تنگدست، زیرا هیچ يك از این عوامل شرط درستی حکومت نیست.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: و اگر فرمانروایان برای پاك ساختن جامعه کسانی را بکشند یا تبعید کنند، یا برای کوچکتر ساختن شهری جمعی را مانند انبوهی از زنبوران عسل به جایی دیگر بفرستند و یا برای بزرگتر ساختن کشور جمعی را از بیرون به کشور بیاورند، تا هنگامی که همه این کارها را از روی عدالت و شناسائی و بدین منظور انجام می‌دهند که جامعه را از حال بدی که دارد به حال بهتر درآورند، با توجه بدین شرایط، شکل حکومت این کشور را یگانه شکل خوب و درست خواهیم شمرد. ولی حکومتی که دارای این شرایط نباشد حکومت به معنی راستین نیست بلکه فقط تقلیدی است از حکومت درست، منتهاگاه این تقلید به نحو بهتر صورت می‌گیرد و گاه به نحو بدتر و ناقص‌تر.

سقراط ج: بیگانه، همه این سخنان درست است. ولی قبول اینکه

حکومت بی‌قانون حکومتی درست می‌تواند بود، بسیار دشوار است.

**بیگانه:** با این سؤال بر من پیشی‌گرفتی زیرا من خود هم‌اکنون می‌خواستم بپرسم که مطالبی را که بیان کردم می‌پذیری یا هنوز نکته تاریکی مانده است. اینک ناچاریم این مطلب را بررسی کنیم که چگونه ممکن است حکومتی که از روی قانون نیست حکومت درستی باشد؟

**سقراط:** البته باید بررسی کنیم.

**بیگانه:** تردید نیست که هنر قانونگذاری جزو هنر سیاست است. با اینهمه بهتر آن است که قدرت در دست قانون نباشد بلکه به دست فرمانروائی باشد که از روی دانش حکومت می‌کند. می‌دانی چرا؟

**سقراط:** چرا؟

**بیگانه:** برای اینکه قانون نمی‌تواند در مورد هر فرد حکمی وضع کند که از هر جهت درست و مطابق عدالت باشد. زیرا نه افراد مردم از هر حیث مانند یکدیگرند و نه کارها و اعمال ایشان. علاوه بر این امور انسانی هرگز ساکن و یکنواخت نمی‌ماند و از این رو هیچ دانش و هنری نمی‌تواند حکم ساده و یکنواختی پیدا کند که در مورد همه افراد و در همه زمانها صدق کند. این نکته را تصدیق می‌کنی؟

**سقراط:** چگونه تصدیق نکنم؟

**بیگانه:** ولی چنانکه می‌دانی قانون همیشه احکام بسیط و یکنواخت وضع می‌کند، درست همانند مرد نادان و خود پسندی که جز احکام و دستورهای خود به هیچ چیز اعتنا ندارد و به هیچ کس اجازه نمی‌دهد که از او پرسشی بکند یا حکم بهتر و تازه‌تری بیاورد جز آنچه او خود معین کرده است.

**سقراط:** درست است. رفتار قانون در برابر همه ما همین است که گفتی.

**بیگانه:** آنچه ذاتاً ساده و بسیط است نمی‌تواند خود را با آنچه هرگز بسیط و ساده نیست تطبیق دهد.

**سقراط:** چنین می‌نماید.

**بیگانه:** اکنون میل داری این نکته را بررسی کنیم که قانون، با اینکه وسیله خوبی برای تأمین عدالت نیست، چرا وجودش در جامعه ضروری است؟

سقراط‌ج: البته میل دارم.

پیگانه: می‌دانی که در شهر شما و دیگر شهرها ورزشکاران گروه‌گروه تمرین می‌کنند خواه در دویدن و خواه در ورزشهای دیگر. سقراط‌ج: آری، آن قبیل‌گروهها فراوان‌اند.

پیگانه: بسیار خوب. اکنون بیاد بیاور که کسانی که سرپرستی آن گروهها را بعهده دارند، چه نوع تعلیمات و دستورهای به‌شاگردان خود می‌دهند.

سقراط‌ج: چه نوع؟

پیگانه: آن سرپرستان معتقدند که ممکن نیست به‌هریک از افراد گروه دستوری داد که از هر لحاظ مناسب حال او باشد بلکه باید تمام گروه را یکجا در نظر گرفت و دستورهای داد که بطور کلی برای همه تن‌ها سودمند باشد.

سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: از آن روکارهای معینی را برای همه افراد گروه در نظر می‌گیرند و به‌آنان دستور می‌دهند که آن کارها را باهم آغاز کنند و باهم بپایان برسانند، خواه در دویدن و خواه در کشتی‌گرفتن و خواه در دیگر ورزشها.

سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: همین سخن درباره قانونگذار نیز که سرپرستی‌گله خود و سامان دادن روابط افراد جامعه را بعهده دارد صادق است و او نیز چون به تمام جامعه فرمان می‌دهد نمی‌تواند به یکایک افراد بپردازد و به‌هر فرد دستوری مناسب حالش بدهد.

سقراط‌ج: آری، چنین می‌نماید.

پیگانه: بلکه باتوجه به اکثریت افراد و اکثریت موارد، قوانینی می‌نهد که برای کل جامعه است و درمورد یکایک افراد فقط بطور کلی صدق می‌کند، خواه وقتی که قانونی می‌نویسد و خواه هنگامی که به رسوم و عادات غیر مدون قدرت قانون می‌بخشد.

سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: البته درست است. زیرا چگونه ممکن است که مردی همه

همر به دنبال يكايك افراد برود و معین کند که هر فرد در هر مورد چگونه باید رفتار کند. ولی اگر مردی که دارای هنر سیاست است، بدین کار توانا باشد گمان نمی‌کنم آماده شود که با نوشتن قوانین دست و پای خود را ببندد. سقراط ج: بیگانه، با توجه به استدلالی که کردی تصدیق می‌کنم که حق باتست.

بیگانه: و اگر به نکته‌ای که می‌خواهم بگویم توجه کنی درستی آن سخن روشن‌تر خواهد شد. سقراط ج: کدام نکته؟

بیگانه: اگر آموزگار ورزش یا پزشکی سفری در پیش داشته باشد و گمان کند که زمان درازی از شاگردان و بیماران خود دور خواهد ماند و معتقد باشد که شاگردان و بیماران نخواهند توانست دستورهای او را در ذهن نگاه دارند، بی‌گمان دستورهای خود را می‌نویسد و به آنان می‌دهد. یا معتقدی که چنین نمی‌کند؟ سقراط ج: البته چنین می‌کند.

بیگانه: ولی اگر برخلاف انتظارش سفر زودتر پایان رسد و باز گردد و ببیند که حال بیمار به علت تغییر هوا یا هر علت دیگر غیر از آن است که پیش‌بینی کرده بود، آیا باید دلیری کند و دستوری جز آنچه نوشته بود به بیمار بدهد، یا باید اصرار ورزد که دستور نوشته اجرا شود و بگوید که نه او حق دارد دستوری غیر از آن بدهد و نه بیمار حق دارد از آن سرپیچد زیرا راه علاج همان است که نوشته شده و هرگامی که برخلاف آن برداشته شود مضر و خلاف اصول علمی است؟ آیا اینگونه قانونگزاری چه در مورد علم طب و چه در هر مورد دیگر، خنده‌آور نخواهد بود؟ سقراط ج: البته خنده‌آور خواهد بود.

بیگانه: ولی اگر کسی قانونی بنویسد و در آن معین کند که چه حق است و چه ناحق، چه زیباست و چه زشت، چه خوب است و چه بد، و دستور بدهد که مردمان چگونه باید زندگی کنند، و پس از چندی او خود که قانون را بر طبق اصول علمی تنظیم کرده است یا کس دیگری که مانند اوست، باز گردد، آیا نباید آزاد باشد در اینکه دستور دیگری بدهد غیر از آنچه در گذشته گفته یا نوشته است؟ و آیا سلب این آزادی از او مضحك

نخواهد بود؟

**سقراط ج:** چگونه مضحك نباشد؟

**پیگانه:** هیچ می دانی بیشتر مردم در این باره چه می گویند؟

**سقراط ج:** در این دم بیاد ندارم.

**پیگانه:** می گویند هر کس که می تواند قانونی بهتر از قوانین موجود

بیاورد، فقط در صورتی حق دارد قانون وضع کند که نخست جامعه را به درستی عقاید خویش معتقد سازد وگرنه چنان حقی ندارد.

**سقراط ج:** مگر این سخن درست نیست.

**پیگانه:** شاید درست باشد. ولی اگر کسی بدون قانع ساختن جامعه

قانون بهتری را به اجبار به کرسی بنشاند، این اجبار را چگونه باید نامید؟ ولی نه، درنگ کن. نخست پاسخ پرسش پیشین را بده.

**سقراط ج:** مقصودت را نفهمیدم.

**پیگانه:** اگر پزشك به جای معتقد ساختن بیمار، او را مجبور سازد

تا مطابق دستوری که منطبق با اصول علمی و بهتر از دستور نوشته است، رفتار کند، خواه بیمار کودک باشد و خواه مرد یازن، به این اجبار چه نامی باید داد؟ آیا می توان گفت که پزشك کاری برخلاف علم کرده و به بیمار آسیب رسانده است؟ و بیماری که بدین سان مجبور شده، حق دارد بگوید که طبیب او را به عملی مجبور ساخته است که با علم طب سازگار نیست و برای تندرستی او زیان دارد؟

**سقراط ج:** نه، حق با تست.

**پیگانه:** تخطی از هنر سیاست چه نام دارد؟ نام آن نادرستی و پدی

و بیدادگری نیست؟

**سقراط ج:** چرا.

**پیگانه:** اگر کسانی را مجبور سازند که برخلاف قوانین مدون یا

رسوم و عادات، کارهایی کنند بهتر و زیباتر و عادلانه تر از آنچه قوانین مدون دستور می دهند، و آن کسان شکوه و شکایت آغاز کنند، آیا این شکایت خنده آور نخواهد بود و آیا خواهیم توانست ادعا کنیم که مجبور کننده نسبت به مجبور شدگان کاری نادرست و بد و ظالمانه مرتکب شده است؟

سقراط ج: نه.

پیگانه: یا بگوئیم که اگر مجبور کننده توانگر است کار درستی کرده ولی اگر تنگدست است عملش برخلاف عدالت بوده؟ بهتر آن نیست که اگر کسی، چه توانگر باشد و چه تنگدست، خواه با معتقد ساختن مردم و خواه بی معتقد ساختن ایشان، و چه بر طبق قوانین مدون و چه برخلاف آنها، کار خوب و سودمندی کند، کیفیت عمل او را یگانه معیار قابل اطمینان برای اداره درست کشور بشماریم و معتقد باشیم که هر مرد خوب و دانا هنگام اداره امور جامعه از روی همان معیار عمل خواهد کرد؟ همچنانکه ناخدا پیوسته خیر و صلاح کشتی و مسافران را در نظر می گیرد و بی آنکه نوشته ای بپردازد دانش و هنر خود را قانون خود قرار می دهد و مسافران را سالم به مقصد می رساند، در اداره امور جامعه نیز یگانه قانون درست دانش و هنر کسی است که در امر سیاست استاد است و نیروی هنر را بالاتر از قانون مدون می شمارد. بنابراین هر کار که استادان هنر سیاست از روی روشن بینی بکنند دور از خطاست به شرط آنکه از يك وظیفه غفلت نورزند و آن اینکه به پیروی از خرد و هنر بهر فردی حقش را تمام و کمال ادا کنند و از این راه افراد جامعه را تا آنجا که میسر است از بدی به سوی خوبی سوق دهند.

۲۹۷

سقراط ج: بر آنچه گفتی ایرادی نمی توان گرفت.

پیگانه: بدین مطلب نیز ایرادی وارد نیست که...

سقراط ج: کدام مطلب؟

پیگانه: که توده مردم، از هرگونه افراد تشکیل یافته باشد، هرگز نمی تواند بدان شناسائی برسد و آن توانائی را بدست آورد که جامعه را از روی خرد و دانش اداره کند. بلکه آن یگانه شناسائی درست را فقط در میان عده ای بسیار قلیل و یا در يك تن می توان یافت در حالی که دیگران مقلدانی هستند که بعضی، چنانکه پیش تر گفتیم، از عهده تقلید بهتر در می آیند و بعضی بدتر.

سقراط ج: مراد از آن تقلید چیست؟ بیشتر نیز بدین نکته اشاره کردی ولی منظورت را در نیافتم.

پیگانه: گمان می کنم اکنون که این مطلب را عنوان کرده ایم ناچاریم



دنبالش کنیم تا خطائی که در آن نهفته است برملا شود.

**سقراط ج:** چه خطائی؟

**بیگانه:** خطائی که باید به دنبالش بگردیم خطای عادی نیست و از آن رو به آسانی به چشم در نمی آید. با این همه باید بکوشیم تا آن را فراچنگ آوریم. اینک گوش دار: چون حکومتی که اندکی پیش وصف کردیم یگانه حکومت خوب و درست است، حکومت های دیگر برای آنکه پابرجا بمانند ناچارند قوانین نوشته آن را به هاریت بگیرند و از روشی پیروی کنند که امروز رایج است گرچه روش چندان درستی نیست.

**سقراط ج:** کدام روش؟

**بیگانه:** می گویند هیچ کس حق ندارد کوچکترین گامی بر علیه قوانین بردارد و هر کس چنین کند باید به سخت ترین مجازات ها و حتی به مرگ محکوم گردد. البته این روش و این طرز حکومت، درست و خوب است ولی در درجه دوم قرار دارد و حکومت درجه اول همان است که پیش تر وصف کردیم. اینک باید ببینیم این طرز حکومت که در درجه دوم قرار می دهیم چگونه پدید آمده است.

**سقراط ج:** البته لازم است این مطلب را بررسی کنیم.

**بیگانه:** پس بگذار به تصویرهایی برگردیم که همیشه حکمران شاهانه را به آنها تشبیه کرده ایم.

**سقراط ج:** کدام تصویرها.

**بیگانه:** مرادم ناخدای هنرمند و پزشک هنرمند است که به قول هومر «به تنهایی ارجمندتر از گروهی است». بگذار اینان را معیار پژوهش قرار دهیم تا بتوانیم علت پیدائی آن حکومت را روشن سازیم.

**سقراط ج:** چگونه؟

**بیگانه:** فرض کن ما همه در این گمان باشیم که آن دو هرچه

می خواهند با ما می کنند، یعنی پزشکان هر که را بخواهند ممالجه می کنند و هر که را بخواهند می سوزانند و می برند و ناقص می سازند و در مقابل این اعمال پول هم از ما می گیرند و از این پول یا مقدار ناچیزی صرف بیماران می کنند یا بی آنکه در اندیشه بیماران باشند همه را خود و کسانشان بکار می برند و از خویشان و حتی دشمنان بیماران نیز پول

می گیرند و صرف خود می کنند. همچنین ناخدایان نیز هزارکار زشت مرتکب می شوند مثلاً یکی را بانیرنگ در بندر تك و تنها جا می گذارند و اگر در اثنای سفر به سختی بیفتند توشه مسافران را به دریای می ریزند و زیانهای دیگری هم به مسافران می رسانند. اکنون فرض کن که ما با این ظن گردیم بنشینیم و بگوئیم که هیچ يك از صاحبان آن هنرها نباید بی قید و شرط فرمان براند، نه به مردان آزاد و نه به بردگان، بلکه باید شورائی از همه مردم یا تنها از توانگران تشکیل یابد و در آنجا کسانی هم که از آن هنرها اطلاعی ندارند، و حتی کارگران از هر صنف و طبقه، حق داشته باشند عقیده خود را درباره هنر کشتیرانی و پزشکی اظهار کنند و بگویند که داروها و لوازم و اسباب کار پزشکی چگونه باید در معالجه بیماران بکار رود و از کشتیها و وسایل و ابزار آنها به چه نحو باید استفاده شود و در خطرهای دریا و توفان و هنگام مقابله با دزدان دریائی و همچنین وقتی که کشتیهای بزرگ ناچار به نبرد شوند ناخدایان چه روشی باید پیش گیرند. سپس هر تصمیمی که اکثریت اعضای شورا، خواه پزشك و ناخدا باشند و خواه نه، در این باره بگیرند برالواح یا ستونها نوشته شود، یا بی آنکه جایی نوشته شود به عنوان رسم و عادت تلقی گردد، و مقرر شود که از آن پس کشتیرانی و پزشکی مطابق آن رسوم و قوانین صورت خواهد گرفت.

**سقراط ج: فرض عجیبی است.**

**بیگانه:** و هر سال فرماندهانی از میان توده مردم یا توانگران به قرعه انتخاب شوند و زمام حکومت را بدست گیرند و از روی آن نوشته ها حکم برانند و کشتیها را رهبری و بیماران را مداوا کنند.

**سقراط ج: پذیرفتن این فرض مشکلتر از فرض پیشین است.**

**بیگانه:** به دنباله مطلب گوش فرادار: چون دوران حکومت يك

ساله فرماندهی بسر آید دادگاهی تشکیل می شود که داوران آن از میان همه مردم شهر یا توانگران برگزیده می شوند و کسی را که در سال گذشته زمام حکومت را بدست داشت به دادگاه می آورند و از او می خواهند که حساب کارهای يك ساله را پس بدهد. در این هنگام هر که مایل باشد می تواند براو دعوی اقامه کند و بگوید که در رهبری کشتیها یا معالجه

بیماران قوانین را رعایت نکرده و به رسوم و عادات بی اعتنا بوده است و آنگاه اگر داوران کناه او را مسلم بدانند به مجازات بدنی یا جزای نقدی محکوم می‌کنند.

**سقراط ج:** کسی که برچنین مردمی حکومت کند سزایش همین است که به مجازات بدنی یا جزای نقدی محکوم شود.

**پیگانه:** فرض کن قانونی هم هست که مقرر می‌دارد که اگر مردی دربارهٔ هنر ناخدایان و دانش دریانوردی یا اصول علم طب و تأثیر آب و هوا یا گرمی یا سردی به تحقیق پردازد و در صد کشف مطالبی برآید که در آن دستورهای نوشته نیست و نکته تازه‌ای در این رشته‌ها پیدا کند، اولاً مردم حق ندارند او را طبیب یا ناخدا و دانا به علم دریانوردی بدانند و ثانیاً هرکسی حق دارد او را تعقیب جزائی کند و به دادگاه بکشد و مدعی شود که او جوانان را فاسد می‌سازد و برآن می‌دارد که در علم پزشکی و هنر دریانوردی از رعایت قوانین سرپیچند و بی هیچ قید و بندی به هدایت کشتیها و معالجه مردمان پردازند، و اگر در دادگاه معلوم شود که او پیران و جوانان را به سرپیچی از قوانین واداشته است به سخت‌ترین کیفرها محکوم گردد، زیرا هیچ‌کس حق ندارد دانایان را از قوانین باشد و نیز لازم نیست که کسی از علم طب یا هنر دریانوردی بی‌خبر بماند زیرا همهٔ آن علوم در قوانین مندرج‌اند و هر که مایل باشد به آسانی می‌تواند قوانین و رسوم و آداب را فراگیرد. اینک سقراط، اگر این روش در مورد همهٔ هنرها، مانند هنر سرداری سپاه و همهٔ فنون شکار و تعقیب و هنر نقاشی یا فن تقلید و هنر معماری و فنون مربوط به ساختن ظروف یا هنر کشاورزی و همهٔ هنرهائی که مربوط به کشتن و بار آوردن رستنیهاست، پیش گرفته شود، یا اگر قرار بر آن شود که مراقبت از اسبها یا سایر دامها و بار آوردن آنها از روی آن قبیل قوانین صورت گیرد، و یا در مورد هنر پیشگوئی یا بازی نرد و علوم حساب و هندسه که با عدد و سطح و عمق و سرعت سروکار دارند بدان گونه قوانین اتکا شود نه به اصول علمی و هنری، کمان می‌کنی کار همهٔ آن علوم و هنرها به کجا می‌انجامد؟

**سقراط ج:** روشن است که دانش و هنر از میان می‌رود و از آن پس

نیز دانشی پدید نمی‌آید زیرا قوانین راه‌کاوش و تحقیق را می‌بندند و در نتیجه، زندگی مردمان که امروز با بدیهی‌های فراوان توأم است، طاقت فرسا می‌گردد.

۳۰۰

**بیگانه:** اکنون فرض کن چنین قرار بگذاریم که همه هنرها و دانشها تابع قانون باشند و نظارت در اجرای قوانین به دست کسی باشد که به رأی اکثریت مردم انتخاب می‌گردد یا برحسب تصادف قرعه به نامش می‌افتد، ولی آن شخص آزاد گذاشته شود که بی‌اعتنا به قوانین و به سائقه نفع شخصی یا از روی هوی و هوس برخلاف قوانین عمل کند، آیا نتیجه این وضع به مراتب بدتر از وضع پیشین نخواهد بود؟

**سقراط ج:** بی‌گمان.

**بیگانه:** چه اگر کسی برخلاف قانونی که بر پایه تجربه‌های طولانی استوار است و به دست گروهی از مردان روشن بین ایجاد شده، گام بردارد خطای بزرگتری را جانشین خطای قانون خواهد ساخت و آسیبی که از عمل او به جامعه می‌رسد به مراتب بزرگتر و خطرناکتر از صدمه‌ای خواهد بود که از خود قانون ناشی می‌گردد.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** از آن رو برای همه مردمانی که درباره امری قانونی نهاده‌اند، بهترین راه در درجه دوم این است که به فرد یا جمعی اجازه ندهند که گاهی بر علیه آن قانون بردارد.

**سقراط ج:** صحیح است.

**بیگانه:** ولی سقراط، مگر آن قوانین تقلیدی از قوانین حقیقی نیستند که مرد دانا در حدود قدرت و کفایت خود وضع کرده است؟

**سقراط ج:** جز این نیست.

**بیگانه:** اگر به یادت باشد گفتیم که مرد دانا، که مرد سیاسی راستین است، در کارها به دانش و هنر خود اتکا دارد نه به قوانین نوشته، و اگر در موردی نظری اتخاذ کند که به عقیده‌اش بهتر از قانونی باشد که خود نوشته و به دست مردم داده است همان نظر را ملاک عمل خویش قرار می‌دهد.

**سقراط ج:** آری چنین گفتیم.

**بیگانه:** پس هنگامی هم که شخص یا جمعی نظری را که برخلاف قانون است بهتر از قانون می‌دانند و به مرحله عمل درمی‌آورند اینان نیز در حدود توانائی خود همان می‌کنند که مرد سیاسی حقیقی می‌کند؟  
**سقراط ج:** البته.

**بیگانه:** اما اگر فاقد دانش و بصیرت باشند و با اینهمه آن‌کنند که مرد دانا می‌کند باید گفت که به تقلید حقیقت می‌کوشند ولی در کار تقلید موفق نمی‌گردند؟

**سقراط ج:** بی‌تردید.

**بیگانه:** پیش‌تر مسلم شد که توده مردم هرگز نمی‌تواند هنری بدست آورد و در آن صاحب‌نظر شود.

**سقراط ج:** آری این نکته مسلم است.

**بیگانه:** بنابراین اگر معتقد باشیم که هنر مملکت و سیاست به راستی وجود دارد، توده مردم هرگز نمی‌تواند صاحب آن هنر گردد.

**سقراط ج:** روشن است که نمی‌تواند.

۳۰۱

**بیگانه:** پس معلوم می‌شود کشورهای کسی می‌خواهند با وضع قوانین از آن یگانه حکمران هنرمند و صاحب‌نظر تقلید کنند هرگز نباید گامی برخلاف قوانین نوشته یا آداب و رسوم بردارند.

**سقراط ج:** این مطلب را بسیار خوب توضیح دادی.

**بیگانه:** اگر توانگران کشور از آن مرد سیاسی تقلید کنند، چنان حکومتی را «آریستوکراسی» می‌نامیم. ولی اگر توانگران بی‌اعتنا به قوانین فرمان برانند حکومت ایشان را «الیگارشی» می‌خوانیم.

**سقراط ج:** حق باتست.

**بیگانه:** و اگر فردی تنها، از روی قانون حکومت کند و بدین‌سان از مرد سیاسی راستین تقلید نماید، او را پادشاه می‌نامیم، و به عبارت دیگر میان مردی که تنها از روی دانش و هنر سیاست حکومت می‌کند و کسی که با پندار نیک و برطبق قانون به اداره کشور می‌پردازد از حیث نام فرقی نمی‌گذاریم.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** زیرا به مرد دانای حقیقی هم که تنها حکومت می‌کند

همان نام پادشاه را می‌دهیم نه نام دیگر، و به همین جهت است که پنج شکل حکومت که برشمردیم امروز به يك نام خوانده می‌شوند.

**سقراط ج:** آری، چنین است.

**بیگانه:** اما اگر کسی که به تنهایی حکم می‌راند نه قوانین نوشته را محترم بدارد و نه آداب و رسوم را، بلکه چنان پندارد که نظر او بهتر و بالاتر از قوانین است، و انگیزه‌اش در این تقلید نادانی و هوی و هوس باشد، آیا نباید او را حکمران مستبد بنامیم؟

**سقراط ج:** جز این نامی نمی‌توان به او داد.

**بیگانه:** پس می‌گوئیم روشهای مختلف حکومت، اهم از سلطنتی و استبدادی و الیگارش و آریستوکراسی و دموکراسی، هنگامی پدید می‌آیند که آدمیان از آن یگانه حکمران راستین روی برمی‌گردانند و معتقد می‌شوند که ممکن نیست مردی پیدا شود که از روی قابلیت و دانش فرمانروائی کند و بخواهد و بتواند از روی عدالت به هرکسی حق و اقمیش را بدهد بلکه می‌گویند که اگر مردی تنها زمام حکومت را بدست آورد هرآسیبی را که بخواهد به هر يك از آحاد مردم خواهد رساند و هرکس را میل کند خواهد کشت. ولی راستی این است که اگر مردی با خصائصی که ما در نظر داریم پیدا شود همه آماده خواهند شد به فرمان او سر بنهند زیرا فقط چنین کسی می‌تواند با حکمرانی خود کشوری را نیکبخت سازد.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** ولی چون در کشورها فرمانروای راستین مانند ملکه کندوی زنبوران عمل نیست که از حیث اندام و قیافه از دیگران متمایز باشد، مردم ناچار می‌شوند گرد هم آیند و قوانینی بنویسند و مدون سازند و بدین‌سان بکوشند که پا به جاپای دولت حقیقی بگذارند.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** پس سقراط باز تمجب می‌کنی که در جامعه‌هایی که بر چنین پایه‌ای استوارند و امور خود را از روی قوانین نوشته و رسوم و آداب اداره می‌کنند نه از روی دانش، و افرادشان بر این عقیده‌اند که اگر روش حکومت دیگری در پیش گیرند بنیان کارها متزلزل خواهد

۳۵۲ شد و همه چیز از میان خواهد رفت، آنهمه بدی و تباهی روی می‌دهد؟ آنچه باید ترا به شگفتی آورد نیروی مقاومت عجیبی است که در نهاد دولتها نهفته. زیرا از روزگاران کهن دولتهای بی شمار در معرض این آزمایش قرار گرفته‌اند و با اینهمه عده‌ای هنوز پایدارند! البته بیشتر آنها چون کشتیهایی آسیب دیده فرو رفته و نابود شده‌اند و درآینده نیز بسیاری به علت بدی و نادانی ناخدایان و کشتی‌نشینان فرو خواهند رفت زیرا در مورد بزرگترین امور به بزرگترین نادانیها مبتلا هستند و با اینکه کوچکترین بهره‌ای از دانش کشورداری ندارند می‌پندارند که این دانش را بهتر و بیشتر از هردانش دیگر بدست آورده‌اند.

سقراط ج: بی‌گمان درست است.

پیگانه: اکنون میل داری تحقیق کنیم که زندگی در زیر لوای کدامیک از آن دولتهای ناقص با دشواری کمتری همراه است و در زیر لوای کدامیک طاقت فرسات؟ گرچه این مسأله برای موضوع بحث ما نکته‌ای فرعی است ولی همه آن مطالب را به خاطر همین نکته‌ما به میان آوردیم.

سقراط ج: البته میل دارم.

پیگانه: با اطمینان خاطر می‌توان گفت که زندگی در تحت هر سه نوع حکومت هم آسانترین و هم طاقت فرساترین زندگی‌هاست.

سقراط ج: منظورت را نفهمیدم.

پیگانه: مرادم از سه نوع، حکومت یک فرد و حکومت عده‌ای قلیل و حکومت عموم مردم است که در طی بحث خود همیشه در مدنظر داشته‌ایم.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: اکنون هر یک از آنها را از میان می‌بریم و به دو نوع تقسیم می‌کنیم و بدین‌سان شش نوع بدست می‌آید. ولی حکومت کامل و حقیقی را کنار می‌گذاریم و نوع هفتم می‌شماریم.

سقراط ج: این تقسیم را چگونه انجام می‌دهیم؟

پیگانه: حکومت فردی را به حکومت سلطنتی و حکومت استبدادی

تقسیم می‌کنیم و حکومت عده‌ای قلیل را نیز از میان می‌بریم و بدین‌سان آریستوکراسی و اولیگارشی بدست می‌آید. حکومت عامه مردم را نیز

که پیشتر نوعی واحد شمردیم و دموکراسی نامیدیم، از وسط به دو نیم می‌کنیم.

**سقراط ج:** این یکی را روی کدام اصل تقسیم می‌کنیم؟  
**پیگانه:** روی همان اصل که دو نوع دیگر را تقسیم کردیم: گرچه این نوع حکومت دارای دو نام نیست ولی در آن نیز، حکمرانی گساة از روی قانون صورت می‌گیرد و گاه بی‌قانون.  
**سقراط ج:** حق باتست.

**پیگانه:** پیشتر هنگامی که در جست‌وجوی دولت کامل بودیم، این تقسیم برای ما سودی نداشت ولی اکنون که دولت کامل را کنار گذاشته و مسلم ساخته‌ایم که چاره جز انتخاب حکومت‌های دیگر نیست، هر يك از آن حکومت‌ها، بر حسب آنکه از روی قانون یا بی‌قانون باشد، به دو نوع تقسیم می‌شود.

**سقراط ج:** با این توضیح مطلب روشن شد.  
**پیگانه:** حکومت فردی اگر از روی قوانین خوب صورت گیرد بهترین آن شش نوع است و اگر بی‌قانون باشد زندگی در تحت آن ملاقت فرساست.

**سقراط ج:** چنین می‌نماید.

۳۵۳

**پیگانه:** همچنان که دسته حد وسطی میان فرد و عموم است، حکومت يك دسته را هم حد وسطی میان حکومت فردی و حکومت عامه قرار می‌دهیم، ولی حکومت عامه را ضعیف‌ترین نوع حکومت می‌شماریم که نه از حیث خوبی به پایه حکومت‌های دیگر می‌رسد و نه از لحاظ بدی. زیرا در این نوع حکومت قدرت در دست عده‌ای بیشمار است و به اجزاء بسیار کوچک تقسیم شده. از این رو اگر همه انواع حکومت با قانون توأم باشند، دموکراسی بدترین آنهاست، و اگر همه بی‌قانون باشند، دموکراسی بهترین آنها. بدین جهت اگر بنا باشد که همه حکومت‌ها با بی‌قانونی و لگام‌گسیختگی همراه باشند زندگی در کشوری که دارای حکومت دموکراسی است بهتر از کشورهای دیگر است. ولی اگر همه حکومت‌ها منظم و از روی قانون باشند باید از زندگی در تحت حکومت دموکراسی تا حد امکان پرهیز کرد، چه در این صورت حکومت نخستین، بهترین همه انواع حکومت‌هاست البته به استثنای



حکومت نوع هفتم، که در میان همه انواع حکومتها مانند خدائی است در میان آدمیان و بدین جهت باید آن را از همه انواع دیگر بکلی جدا ساخت.

**سقراط ج:** حقیقت همان است که بیان کردی.

**بیگانه:** بنابر آنچه گفته شد باید همه کسانی را که با این انواع حکومتها سروکار دارند از مرد سیاسی حقیقی جدا کنیم و بگوئیم که آنان مردان سیاسی نیستند بلکه مقلدانی هستند که بر مقلدان حکومت می کنند و چون بزرگترین مقلدان اند پس باید بزرگترین سوفیستها شمرده شوند.

**سقراط ج:** به عقیده من کسانی را که عنوان مرد سیاسی بر خود نهاده اند بسیار خوب تعریف کردی.

**بیگانه:** چنان که پیشتر گفتیم ما در برابر صحنه نمایشی قرار گرفته ایم که پر از ساتورنها و موجودات نیمه اسب و نیمه انسان است و از این رو ناچار بودیم نخست آنها را از هنر سیاست جدا کنیم و اینک در این کار توفیق یافته ایم.

**سقراط ج:** چنین می نماید.

**بیگانه:** ولی هنوز چیز دیگری مانده که جداکردنش به مراتب دشوارتر است زیرا از يك سو با هنر سیاست خویشی دارد و از سوی دیگر به چنگ آوردنش آسان نیست. از این رو حال ما چون حال کسانی است که طلا را می شویند راز مواد بیگانه پاک می کنند.

**سقراط ج:** مقصودن چیست؟

**بیگانه:** می دانی که طلاشویان نخست سنگ و خاک و بسی چیزهای دیگر را از طلا جدا می کنند. ولی پس از آنکه این کار به انجام رسید هنوز مواد دیگری باقی می ماند که با طلا خویشی دارند و خود نیز گرانبها هستند، مانند قلع و نقره و آهن. از این رو باید آنرا چندین بار ذوب کنند و با تحمل رنج فراوان این مواد را نیز جدا سازند تا طلای ناب نمایان گردد.

**سقراط ج:** آری شنیده ام که چنین می کنند.

**بیگانه:** ما نیز هرچه با هنر سیاست بیگانه و ناسازگار بود، از

آن جدا کردیم ولی چیزهایی که با آن خویشی دارند و گرانبها هستند هنوز مانده اند. این چیزها عبارتند از هنر جنگ و علم حقوق، و بخصوص هنر سخنوری که با سیاست پیوستگی خاصی دارد، و می تواند مردم را قانع و معتقد سازد که همواره باید از عدالت پیروی نمایند، و از این راه در اداره امور کشور به هنر سیاست یاری می کند. پس باید بکوشیم تا اینها را نیز جدا کنیم و اگر در این کار هم موفق شویم، خود آن چیزی که تاکنون به دنبالش گشته ایم پاک و ناب و مجرد در برابر دیدگان ما قرار خواهد گرفت.

سقراط ج: بدیهی است که باید این کار را نیز پایان بوسانیم. بیگانه: پس بیا، تا آنجا که از دستان برمی آید، بکوشیم تا آن را هرچه آشکارتر نمایان سازیم. بهتر آن است که برای این کار هنر موسیقی را مثال بیاوریم.

سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: آیا موسیقی هنری است که ما می آموزیم، و آیا بطور کلی هنرها و دانشهایی هستند که با ورزیدگی دستها ارتباط دارند؟ سقراط ج: آری.

بیگانه: دانستن این امر هم که ما باید آن دانشها را بیاموزیم یا نه، دانشی است مربوط به موضوعات همان دانشها؟ یا درباره این دانش سخن دیگری باید گفت؟

سقراط ج: آری، باید بگوئیم که این نیز خود دانش خاصی است. بیگانه: و تصدیق می کنی که این دانش اخیر، دانش دیگری است غیر از خود آن هنرها و دانشها؟

سقراط ج: آری.

بیگانه: آیا هیچ يك از آن دونوع بردیگری حکومت نمی کند؟ یا آن هنرها و دانشهای مختلف بدین دانش اخیر حکومت می کنند؟ یا بگوئیم که این دانش اخیر به همه آن هنرها و دانشها حاکم است و همه آنها را تحت نظارت خود دارد؟

سقراط ج: این دانش اخیر، یعنی دانستن اینکه باید چیزی را بیاموزیم یا نه، بر آن دانشها حکومت می کند.

بیگانه: پس می‌گوئی که این دانش، باید به همه آن دانشها که آموخته می‌شوند و می‌آموزند، حکومت بکند؟  
سقراط ج: البته.

بیگانه: و همچنین دانستن اینکه آیا باید دیگران را قانع و معتقد بسازیم یا نه، باید به‌دانشی که می‌تواند معتقد سازد حکومت بکند؟  
سقراط ج: بی‌گمان

بیگانه: آن کیست که درپرتو شناسائی به احوال عامه مردم، می‌تواند از راه توسل به‌حواس، نه از راه آموختن و داناکردن، مردمان را قانع و معتقد سازد؟

سقراط ج: معلوم است که آن‌کس سخنور است و هنرش هنر سخنوری است.

بیگانه: ولی دانستن این نکته که آیا بجاست که از راه معتقد ساختن، یا به زور و اجبار، امری به کرسی نشانده شود یا باید از این به کرسی نشاندن خود داری گردد، به کدام دانش مربوط است؟  
سقراط ج: به دانشی که باید بر هنر سخنوری حکومت کند.  
بیگانه: این دانش، غیر از دانش مرد میاسی است؟  
سقراط ج: نه، حق باتست.

بیگانه: پس بدین‌سان هنر سخنوری از هنر سیاست جداشد و معلوم گردید که سیاست دانش خاصی است در حالی که هنر سخنوری خدمتگزار اوست.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: اکنون درباره این هنر دیگر چه بگوئیم؟

سقراط ج: کدام هنر؟

بیگانه: مرادم هنری است که هرگاه تصمیم به‌جنگ بگیریم به ما می‌گوید که چگونه باید جنگید. آیا این را هم باید هنری بشماریم یا بگوئیم که اینجا هنری درکار نیست؟

سقراط ج: چگونه می‌توان دانش لشکرکشی را هنر نامبرد؟

بیگانه: دانشی هم که می‌تواند تشخیص دهد که آیا باید جنگ کرد یا باید دعوی و اختلاف را دوستانه قیصله داد، همان دانش لشکر-

کشی است یا غیر از آن؟

سقراط ج: بنابر آنچه پیشتر گفتیم، خیر از آن است.

بیگانه: پس باز بنابر آنچه پیشتر گفته شد، تصدیق می‌کنیم که این دانش اخیر نیز باید بر آن دانش نخستین حکومت کند؟

سقراط ج: به عقیده من آری.

بیگانه: جرات می‌کنی دانشی بدین عظمت و اقتدار را که هر همه فنون جنگ فرمان می‌راند، تحت فرمان دانش دیگری قرار دهی جز دانش سیاست که دانش شاهانه حقیقی است؟

سقراط ج: هرگز.

بیگانه: بسیار خوب. اکنون بگذار هنر قضاوت را، که دادرسان در پرتو آن می‌توانند اختلافات را فیصله دهند، از نزدیک بنگریم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: از هنر قضاوت، کاری ساخته است جز اینکه در روابط مردمان قوانینی را که شاه قانونگذار وضع کرده است در نظر می‌گیرد و حکم می‌دهد که کدام امر به موجب آن قوانین موافق عدالت است و کدام مخالف آن؟ آیا فضیلت دانش قضاوت این نیست که هرگز زیر نفوذ تحف و هدایا، یا ترس و ترحم، یا دوستی و دشمنی نرود و در حل و فصل دعاوی از فرمان قانونگذار تخطی نکند؟

سقراط ج: نه، جزاین نیست، بلکه نیروی دانش قضاوت همان است که بیان کردی.

بیگانه: پس می‌بینیم که هنر دادرسان، هنر شاهانه نیست بلکه نگهبان قوانین و خدمتگزار هنر سیاست است.

سقراط ج: آری، چنین است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود هیچ یک از هنرهای که تاکنون بررسی کردیم هنر سیاست نیست. زیرا هنر شاهانه حقیقی هیچ کاری را خود انجام نمی‌دهد بلکه فقط به هنرهایی که انجام کارها را بعهده دارند حکومت می‌کند و آغاز و انگیزه مهمترین امور دولت است درحالی که همه هنرهای دیگر مکلف‌اند کاری را که به عهده‌شان گذاشته می‌شود به انجام رسانند.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: وبه همین جهت هنرهائی که بررسی کردیم نه بریکدیگر حکومت می‌کنند، و نه هریک از آنها به خود فرمان می‌راند، بلکه هریک کار خود را انجام می‌دهد و بدین سبب نامش هم ازکاری که صورت می‌دهد گرفته شده است.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

پیگانه: ولی هنری که بر همه آن هنرها فرمان می‌راند و قوانین را وضع می‌کند و همه امور دولت را به وجهی درست منظم می‌سازد و به هم تلفیق می‌دهد، اگر بخواهیم به آن نامی بدهیم که شامل همه وظایفش باشد، آیا نباید آن را بحق هنر سیاست بنامیم؟

سقراط ج: بی‌گمان.

پیگانه: اکنون که همه انواع امور دولت معلوم گردید، میل داری هنر سیاست را نیز از روی الگوی هنر بافندگی بررسی کنیم؟

سقراط ج: البته.

پیگانه: پس باید هنر بافندگی شاهانه را تعریف کنیم و بگوئیم که ماهیت آن چیست و عمل بافتن و تلفیق را چگونه به انجام می‌رساند و چه حاصلی به ما می‌دهد.

سقراط ج: روشن است.

پیگانه: چنین می‌نماید که تکلیف سنگینی به عهده گرفته‌ایم.

سقراط ج: ولی به هر حال باید این مطلب را روشن سازیم.

پیگانه: اگر بگوئیم که جزئی از فضیلت انسانی ممکن است با اجزاء دیگر تنازع پیدا کند، ارباب جدل با استناد به عقیده‌ای که در این باره رایج است سخن ما را به آسانی رد خواهند کرد.

سقراط ج: منظور را نفهمیدم.

پیگانه: گوش فرا دار تا مطلب را با عبارتی دیگر بیان کنم:

معتقد نیستی که شجاعت جزئی از فضیلت انسانی است؟

سقراط ج: البته.

پیگانه: خویشتن داری نیز با اینکه غیر از شجاعت است، جزئی

از فضیلت نیست؟

سقراط ج: چرا.

بیگانه: اکنون ناچارم دلیری کنم و درباره آن دو جزء ادعای عجیبی به میان بیاورم.

سقراط ج: چه ادعائی؟

بیگانه: آن دو در بسی موارد از يك لحاظ ضد و دشمن یکدیگرند.

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: البته این ادعا برخلاف عقیده رایج است، زیرا عقیده عموم در این باره چنین است که همه اجزاء فضیلت انسانی بایکدیگر دوست و سازگارند.

سقراط ج: آری.

بیگانه: ولی بگذار در این مطلب نيك ینگریم و ببینیم این عقیده در همه موارد صادق است یا آنکه بعضی از اجزاء فضیلت با خویشان خود در تضاد و تنازع اند؟

سقراط ج: این تحقیق را چگونه آغاز کنیم؟

بیگانه: نخست باید در همه چیزها آنچه را ما خوب و زیبا می نامیم ولی به دو صورت متناقض ظاهر می شود جست و جو کنیم.

سقراط ج: منظورت را روشن تر بیان کن.

بیگانه: مگر تو سرعت و تیزی را، چه در مورد اجسام و چه در صدا و چه در مورد اعمال روح، و همچنین خواه در خود آن چیزها و خواه در موردی که هنر موسیقی و نقاشی شبیه و تصویر آنها را پدید می آورند، خوب نمی شماری و نمی ستائی؟ و مگر از دیگران نیز همین ستایش را نشنیده ای؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: پیاد داری که مردمان آن چیزها را در این قبیل موارد چگونه می ستایند؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: کاش می توانستم این نکته را همانگونه که می اندیشم از راه بیان بر تو روشن سازم.

سقراط ج: چرا نتوانی؟

**بیگانه:** معلوم می‌شود این کار به نظر تو آسان می‌آید. بگذار این امر را در مورد دو نوع مختلف که تقریباً ضد یکدیگرند در نظر آوریم: در مورد بسیاری از اعمال و همچنین هنگامی که از سرعت یا قدرت یا تحرك یا فكر یا يك بدن یا صدا خوشمان می‌آید، خاصیت همه آنها را با نامی واحد می‌خوانیم یعنی با نام شجاعت.

**سقراط ج:** چگونه؟

**بیگانه:** مگر در آنگونه موارد نمی‌گوئیم: با قدرت است، شجاع است، چالاك است، مردانه است؟ و مگر با این صفتها آنها را نمی‌ستائیم؟

**سقراط ج:** البته.

**بیگانه:** ولی آرامی و آهستگی را نیز در مورد بسیاری از کارها و اعمال می‌ستائیم.

**سقراط ج:** البته می‌ستائیم.

**بیگانه:** و آیا این ستایش بدین‌سان صورت نمی‌گیرد که صفاتی برخلاف صفات پیشین به آنها می‌دهیم؟

**سقراط ج:** چگونه؟

**بیگانه:** اعمالی را که به آرامی و از روی خویشتن داری صورت می‌گیرند آهسته و با وقار و ظریف می‌نامیم و در مورد صداکلمات ملایم و بم را بکار می‌بریم و همچنین هرگاه ببینیم که در موردی آرامی و ملایمت و آهستگی به موقع خود به کار بسته می‌شود، برای ستایش کلمه شجاعت را به کار نمی‌بریم بلکه آن را با صفت اعتدال می‌ستائیم.

**سقراط ج:** درست است.

**بیگانه:** ولی اگر هر يك از این دو نحوه عمل بی‌هنگام و در غیر از مورد صحیح پیش‌آید، به نكوهش می‌پردازیم و صفاتی بر خلاف صفات پیشین به آنها می‌دهیم.

**سقراط ج:** چگونه؟

**بیگانه:** هرچه را تیزتر و تندتر و شدیدتر از حد اعتدال است بی‌باکانه و دیوانه‌وار می‌نامیم و هرچه را آهسته‌تر و نرم‌تر از میزان شایسته است مست می‌خوانیم و بدین‌سان تقریباً همیشه می‌بینیم که این دو نوع، یعنی خویشتن‌داری و شجاعت، دو قوه متضادند که در کارها و

اعمال با یکدیگر نمی‌آمیزند و کسانی هم که دارای یکی از آن صفات‌اند نمی‌توانند با کسانی که دارای صفت دیگرند سازگار باشند.

**سقراط** چ: در چه مورد نمی‌توانند سازگار باشند؟

**بیگانه:** نه در مورد اعمالی که پیش‌تر ذکر کردیم و نه در دیگر موارد. زیرا هر يك از آنها نوعی را که با طبیعتش سازگار است می‌ستاید و نوع دیگر را که با طبیعتش بیگانه است نکوهش می‌کند و از آن رو در بیشتر موارد باهم تنازع و دشمنی پیدا می‌کنند.

**سقراط** چ: درست است.

**بیگانه:** ناسازگاری این صفات در بیشتر موارد حائز اهمیت نیست ولی در موارد مهم برای جامعه و دولت خطرناکترین بیماری‌هاست.

**سقراط** چ: آن موارد کدامند؟

**بیگانه:** مواردی که به نظم و سامان تمام زندگی مربوطند. زیرا کسانی که طبیعتی ملایم دارند پیوسته در این اندیشه‌اند که آرام و بی‌نام و آوازه زندگی کنند و همیشه در پی سامان دادن امور خویش باشند و چه در داخل کشور و چه در روابط با دول دیگر طرفدار آشتی و صفا هستند. این میل به آشتی و آرامی در مورد نادرست سبب می‌شود که با گذشت زمانی بی‌آنکه خود بدانند نسبت به جنگ و فنون آن بیگانه گردند و جوانان—شان ترسو و آسایش‌طلب بار آیند، و سرانجام در برابر حملات دیگران نمی‌توانند از خود دفاع کنند و چند سالی نمی‌گذرد که آزادی خود و فرزندان و دولتشان از دست می‌رود و به مشتی برده و خدمتکار تبدیل می‌گردند.

۳۵۸

**سقراط** چ: نتیجه‌ای که پیش بینی کردی بسیار بد و خطرناک است.

**بیگانه:** اکنون بگذار ببینیم کسانی که بیشتر به شجاعت می‌گرایند چگونه زندگی می‌گذرانند؟ اینان چون طبعی سرکش و پرشور دارند، همواره دولت خود را به جنگ و ستیز برمی‌انگیزند و بدین‌سان بسیاری از دول مقتدر را دشمن خود می‌سازند و در نتیجه کشورشان از پای در می‌آید و در زیر یوغ دشمنان قرار می‌گیرد.

**سقراط** چ: آری، این نیز درست است.

**بیگانه:** پس بهتر آن نیست که بگوئیم این دو صفت باهم دشمنی

دارند و پیوسته در تضاد و تنازع‌اند؟



**سقراط ج:** حقیقتی است که نمی‌توان انکار کرد.

**پیگانه:** پس آنچه به دنبالش می‌گشتیم یافته‌ایم و می‌بینیم که برخی از اجزاء فضیلت انسانی باهم نامازگارند و کسانی هم که از این اجزاء بهره‌ای بیشتر دارند بالطبع بایکدیگر نامازگار می‌گردند.

**سقراط ج:** آری، به راستی چنین است.

**پیگانه:** اکنون بگذار این مطلب را نیز بررسی کنیم که...

**سقراط ج:** کدام مطلب؟

**پیگانه:** آیا می‌توان پذیرفت که یکی از هنرهای تلفیق دهنده یکی از آثار خود را، هر قدر کوچک و بی‌اهمیت باشد، خواسته و دانسته از تلفیق خوب و بد بوجود آورد؟ یا آنکه باید گفت هر هنری همیشه و در همه جا بد را کنار می‌گذارد و تا آنجا که میسر باشد از آن دوری می‌جوید، فقط چیزهایی را که خوب و قابل‌اند می‌گیرد و سپس از این چیزهای خوب عناصر شبیه و بی‌شبهت را به هم تلفیق می‌دهد و بدین‌سان نیروئی واحد یا صورتی واحد بوجود می‌آورد؟

**سقراط ج:** جز این ممکن نیست.

**پیگانه:** بنابراین هنر سیاست‌راستین هرگز خواسته و دانسته امور دولت را به دست مردان خوب و بد نمی‌سپارد. بلکه نخست مردان را از راه تربیت می‌آزماید و پس از آنکه آنان را نیک آزمونود، وظیفه تعلیم و تربیت و دیگر امور را به عهده کسانی می‌گذارد که توانائی و لیاقت آنها را دارند، و آن‌گاه به آنان دستور می‌دهد که وظایف خود را چگونه انجام دهند، و از سرپرستی و مراقبت آنان می‌غافل نمی‌ماند همچنانکه فن بافندگی نیز کسانی را که وظیفه‌شان شانه‌کردن پشم و آماده ساختن آن است و کارهای مقدماتی لازم برای وظیفه اصلی او را انجام می‌دهند تحت نظر و مراقب خود دارد و دستورهای لازم را به آنان می‌دهد و به هر کس کاری رجوع می‌کند که بتواند آن را بدان‌گونه که برای وظیفه اصلی او لازم است به انجام برساند.

**سقراط ج:** درست است.

**پیگانه:** هنر شاهانه سیاست نیز به عقیده من باید بر مقامات قانونی و آموزگاران و مربیان نظارت کامل داشته باشد و به آنان اجازه ندهد کاری

کنند که در نتیجه آن طرزفکری پدید آید که باتلفیقی که وظیفه اصلی اوست منافات داشته باشد. بلکه باید به آنان دستور دهد که همان تلفیق را به مردم بیاموزند، و کسانی را که نمی‌توانند از شجاعت و خویشتن‌داری و دیگر فضیلت‌های انسانی بهره بگیرند، بلکه به اقتضای طبیعت خویش پیوسته به بیدینی و بیدادگری می‌گرایند، از راه اعدام یا تبعید از جامعه دورسازد و یا به سخت‌ترین کیفرها محکوم کند.

سقراط ج: آری، می‌گویند راه درست همین است.

بیگانه: و کسانی را هم که در منجلا ب نادانی و پستی غوطه‌ورند باید در زیر یوغ بردگی درآورد.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: آن‌گاه باید بکوشد تا کسانی را که از شجاعت بهره‌ای بیشتر دارند و طبیعت سخت و خشن‌ایشان شایسته نقش‌تاراست با افرادی که با فضیلت خویشتن‌داری سازگارتر و در نتیجه آرام‌تر و ملایم‌ترند و طبیعتشان به طبیعت‌پود مانند است، بنحوی که هم‌اکنون توضیح خواهم داد، به یکدیگر تلفیق دهد و بهم بیافد...

سقراط ج: به چه نحو؟

بیگانه: نخست باید جزء جاویدان وجودایشان، یعنی ارواح ایشان را، با استفاده از قرابتی که میان آنهاست با پیوندی خدائی به هم متصل سازد و آن‌گاه جزء حیوانی ایشان را بارشته‌ای بشری بهم ببندد.

سقراط ج: منظورت چیست؟

بیگانه: اگر در روحی عقیده‌ای درست و حقیقی درباره عدل و زیبایی و خوبی و خلاف آنها جایگزین باشد، من آن را جزم خدائی موجود نیمه‌خدائی می‌نامم.

سقراط ج: حق باتست.

بیگانه: و می‌دانیم که صاحب هنر سیاست و قانون‌گذار راستین یگانه کسی است که می‌تواند به یاری خدای هنر سیاست چنین عقیده‌ای را در کسانی که از تربیتی نیک بهره برگرفته‌اند بوجود بیاورد.

سقراط ج: این نیز درست می‌نماید.

بیگانه: ولی سقراط، به کسی که از این کار ناتوان باشد هرگز

نامی را که هم اکنون در جست و جوی معنی آن هستیم، نخواهیم داد.  
سقراط ج: درست است.

بیگانه: بسیار خوب. اگر روح شجاعی آن حقیقت را بدست آورد،  
رام نمی شود و به عدالت نمی گراید؟ و اگر از آن حقیقت دور بماند  
طبیعتش به درنده خوئی متمایل نمی گردد؟  
سقراط ج: جز این نمی تواند بود.

بیگانه: و اگر کسی که طبیعتی آرام و ملایم دارد آن عقیده را بدست  
آورد، معتدل و خویشتن دار به معنی راستین که لازمه عضویت جامعه است  
نمی شود؟ و اگر از آن بی بهره بماند شایسته آن نخواهد بود که ابله و  
دیوانه اش بخوانیم؟  
سقراط ج: بی گمان.

بیگانه: اما نه تلفیق و پیوند بدان با بدان قابل دوام است و نه  
تلفیق و پیوند خوبان با بدان، و نه هنری می توان یافت که بخواد چنین  
تلفیقی بوجود آورد.  
سقراط ج: درست است.

۳۱۵ بیگانه: بلکه عقیده ای که اندکی پیش اشاره کردیم فقط در طبایع  
نیکو و تربیت یافته بوجود می آید و خود بهترین وسیله علاج، و چنانکه  
گفتیم، پیوندی خدائی است که اجزاء مختلف قابلیت انسانی را که به  
یکدیگر بی شباهت اند و در دو جهت مخالف پیش می روند بهم می بندد.  
سقراط ج: درست است.

بیگانه: آنجا که این پیوند خدائی موجود است، رشته های انسانی  
را هم به آسانی می توان یافت و بکار بردنشان بسیار سهل است.  
سقراط ج: آن رشته ها کدام اند و چگونه می توان آنها را بکار برد؟  
بیگانه: به یاری قوانین زناشوئی، و از راه ازدواج درست جوانان  
شهر با یکدیگر. بیشتر زناشوئیهما موافق اصول درستی که برای بوجود  
آوردن فرزندان باید در نظر گرفته شود صورت نمی گیرد.

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: ازدواج هائی را که برای کسب مال و قدرت صورت می گیرد  
کنار می گذاریم زیرا ارزش آن ندارد که وقت خود را صرف نکوهش آنها

بکنیم.

سقراط ج: حق باتست.

بیگانه: پس فقط باید از زناشوئیهای سخن بگوئیم که در آنها به اصالت و تبار بیشتر توجه می شود، و ببینیم آیا در آنها اصول درست رعایت می گردد یا نه؟

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: اگر در این گونه زناشوئی راحتی و آرامش آنی را در نظر بگیریم و بدین سبب کسانی را بگزینیم که از هر حیث به ما شبیه اند و از بی شباهتی بگریزیم و از دشواری ازدواج با کسانی که شبیه ما نیستند بهراسیم، چنین ازدواجی متکی به اصول درست نخواهد بود.

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: زیرا در این صورت اشخاص قانع و ملایم همیشه به کسانی که مانند خود ایشانند روی می آورند و تا حد امکان دختران همان گونه کسان را به زنی می گیرند و دختران خود را نیز بدان گونه مردان می دهند. مردمان سرکش و دلاور نیز کسانی را که دارای همین سبیه اند برمی گزینند و حال آنکه حق این است که هر دو گروه راهی مخالف این پیش گیرند.

سقراط ج: چرا؟

بیگانه: شجاعت اگر از نسلی به نسل دیگر منتقل شود بی آنکه با ملایمت و خویشن داری پیامیزد، البته نخست جلوه درخشانتری پیدا می کند ولی در پایان کار به بی باکی و دیوانگی می انجامد.

سقراط ج: چنین می نماید.

بیگانه: روح ملایم و آرام نیز اگر با شجاعت و دلاوری نیامیزد و از نسلی به نسل دیگر منتقل گردد به سستی می گراید و سرانجام پژمرده و افسرده می شود.

سقراط ج: حق باتست.

بیگانه: چنانکه گفتم، اگر صاحبان آن دو سبیه درباره خوبی و زیبایی تصور واحد و مشترکی داشته باشند، پیوند دادن آنان به یکدیگر آسان خواهد بود. زیرا یگانه وظیفه هنر بافتندگی شاهانه همین است که

نگذارد ارواح پرشور و دلاور از ارواح ملایم و خویشدار جداگردند بلکه آن‌دو را به وسیله اعتقاد مشترك و افتخار و ننگت و گروگانیهائی که به یکدیگر می‌دهند به هم جوش دهد، و از راه تلفیق و پیوند آنها یافته صاف و ظریفی بوجود آورد و آنگاه تمام قدرت و اختیار دولت را بدست آن بسپارد.

#### سقراط ج: چگونه؟

بیگانه: آنجا که حکمرانی لازم است، کسی را که آن مردوسجیه را در خود توأم دارد به حکمرانی بگزینند، و آنجا که چندین حکمران ضروری است حکمرانان را چنان انتخاب کنند که مردوسجیه بهم پیامیزند، چه اگر حکمران دارای روحی ملایم و خویشتن‌دار باشد البته احتیاط و عدالت و صلح و صفا را در جامعه رایج خواهد ساخت ولی حدت و سرهتی را که لازمه عمل است دارا نخواهد بود.

سقراط ج: این نکته به نظر من نیز درست می‌آید.

بیگانه: حکمران باشهامت و دلاور در احتیاط و عدالت کوتاهی خواهد ورزید و در عمل شدید و سریع خواهد بود. ولی ممکن نیست که کار يك دولت، چه در امور عمومی و چه در امور مربوط به يكایك افراد، درست انجام پذیرد اگر یکی از آن دو صفت در آن نباشد.

سقراط ج: تردید نیست.

بیگانه: پس می‌گوئیم غایت هنر بافندگی سیاسی که وظیفه‌اش بهم بافتن ارواح شجاع و خویشتن‌دارست، هنگامی صورت عمل می‌پذیرد که هنر شاهانه آن‌دو را به وسیله دوستی و سازگاری بهم پیوند و بدین‌سان بهترین و گرانبهارترین بافته‌ها را آماده‌کند و همه افراد جامعه را، اهم از آزاد و برده، در زیر آن‌گرد آورد و باتوجه به حد اعلای سعادت که ممکن است نصیب جامعه‌ای شود فرمان بدهد و حکم براند و نگذارد که به سعادت جامعه نقصی راه یابد.

سقراط: ای بیگانه، ماهیت پادشاه و مرد سیاسی را به نیکوترین وجه تشریح کردی.

## حاشیه

۱. رڼ: سوفیست ۲۱۶
۲. مراد مفهوم سوفیست است. رڼ: سوفیست ۲۱۹ به بعد.
۳. مراد از بدترین نوع جانوران ظاهراً خولک است و کسی که به زندگی بسیار بدی خو گرفته خو کچران است.
۴. رڼ: سوفیست ۲۲۷
۵. در اساطیر یونان آتره اوس، پدر آگاممنون، یکی از پهلوانان نامی است که با برادر خود قیه متهس، بدان جهت که زنی را از راه بدر برده بود، جنگید و او را از شهر راند.
۶. مراد از معالجه خدائی معالجه از راه ادعیه و عزائم است.
۷. رڼ: سوفیست ۲۴۳ و ۲۵۶ و خصوصاً ۲۶۰
۸. مراد طرز تفکر دیالکتیکی است. رڼ: فایدروس، حاشیه شماره ۲۱
۹. ماثورنیا در اساطیر یونان موجوداتی هستند نیمه آدمی و نیمه اسب.

پارمنیدیس

**Parmenides**

(ایده و واحد)





کفالس حکایت می‌کند:

۱۲۶ روزی که از زادگاهمان کلازومنیا به آتن آمده بودیم در میدان شهر به آده ایمانتوس و گلاوکن برخوردیم. آده ایمانوس دست مرا گرفت و گفت: درود بر تو کفالس، اگر از من خدمتی ساخته است بگو تا به جای آورم.

گفتم: آری، بدین شهر آمده‌ام تا تقاضائی از شما بکنم.

پرسید: چه تقاضائی؟

گفتم: آن برادر ناتنی‌تان که با شما از یک مادر است چه نام دارد؟ نام او را از یاد برده‌ام. هنگامی که نخستین بار از کلازومنیا به اینجا آمدم او هنوز کودک بود ولی از آن هنگام زمان درازی گذشته است. نام پدرش، اگر خطا نکنم، پیریلامپس بود.

گفت: درست بیاد داری. او آنتیفون است. با او چه کار داری؟

گفتم: این همراهان من که می‌بینی، همشهریان من‌اند و به فلسفه دبستگی فراوان دارند. شنیده‌اند آنتیفون با کسی به نام پیتودوروس که از دوستان و شاگردان زنون است دوستی دارد و مضمون بحثی را که چندین سال پیش سقراط بازنون و پارمنیدس کرده و سؤال و جوابهایی را که میان آنها گذشته، چندین بار از پیتودوروس شنیده و از بر کرده است.

گفت: آری درست است.

گفتم: تقاضای ما این است که مضمون آن بحث را از برادرت بشنویم.

گفت: این کار آسان است. برادرم هنگامی که جوان نوری بود این مطلب را با اشتیاق فراوان از پرکرده، گرچه اکنون شیوه نیای خود را که همنام او بود پیش گرفته است و وقت خود را به آموختن فن سواری می گذراند. اکنون که منظورتان اینست، بیائید به خانه او برویم. او خود نیز می پیش از اینجا به خانه رفت خانه اش در ملیت است که از اینجا دور نیست.

۱۲۷

پس از این گفتگو به راه افتادیم. آنتیفون در خانه بود و مہار اسب را به آهنگر می داد که تعمیر کند. چون از این کار فارغ شد برادرش منظور ما را به او گفت. آنتیفون مرا شناخت و به یاد آورد که در اثنای سفر پیشینم مرا دیده است و به من خوش آمد گفت.

خواهش کردیم که مضمون آن بحث را از آغاز تا پایان به ما بگوید. نخست مایل نبود تقاضای ما را برآورد و می گفت بیم آن دارد که از عهده این تکلیف سنگین بر نیاید. ولی سرانجام خواهش ما را پذیرفت و گفت از پیتودوروس شنیدم که يك بار زنون و پارمنیدس برای شرکت در جشن بزرگ «پان آتنه یاء» به آتن آمده بودند. پارمنیدس در آن هنگام بیش از شصت و پنج سال داشته و ریشش بکلی سفید بوده و با این همه قامتی کشیده و قیافه ای دلپذیر داشته است. زنون تقریباً چهل ساله بوده، اندامی باریک و صورتی زیبا داشته است و می گفته اند که در جوانی معشوق پارمنیدس بوده است.

پناه گرفته آنتیفون آن دو در کران شهر، در ناحیه کرامیکوس، در خانه پیتودوروس منزل کرده بودند و سقراط و چند تن دیگر بدانجا آمده بودند تا از زنون خواهش کنند که کتاب خود را برای آنان بخواند. این کتاب را آن دو با خود به آتن آورده بودند و از آن رو نخستین شهرت خود را در آتن یافته بود. چنانکه آنتیفون می گفت سقراط در آن هنگام در عنفوان جوانی بوده است.

هنگامی که زنون کتاب خود را می خوانده است، پارمنیدس بیرون از خانه بوده و پیتودوروس همراه پارمنیدس و ارسطو، که بعد ها یکی از حکام سی گانه آتن شد، وقتی به خانه رسیده بودند که کتاب نزدیک به پایان بوده است و از این رو فقط اندکی از مضمون آن را شنیده بودند. ولی تمام

کتاب را پیشتر زنون يك بار برای پیتودوروس خوانده بود.  
سقراط پس از شنیدن مطالب کتاب، از زنون خواهش کرد که  
نخستین فرضیه اولین استدلال کتاب را بار دیگر بخواند و پس از آنکه  
زنون خواند، سقراط گفت: زنون، مقصودت چیست از اینکه می‌گوئی  
اگر هستی‌کنیر باشد بالضروره باید در آن واحد هم شبیه باشد و هم بی  
شباهت و چنین چیزی محال است؟ می‌گوئی بی‌شباهت ممکن نیست شبیه  
باشد و شبیه ممکن نیست بی‌شباهت باشد. چنین نمی‌گوئی؟  
زنون پاسخ داد: آری مطلب همین است.

سقراط گفت: پس استدلال تو اینست که: چون محال است ناشبیه  
شبیه باشد و شبیه ناشبیه، پس محال است که هستی‌کنیر باشد، چه اگر  
هستی‌کنیر بود لازم می‌آمد چنان باشد که گفتی محال است. مقصودت از این  
استدلال این نیست که، برخلاف آنچه ما تاکنون شنیده‌ایم، ثابت کنی که  
کثرت وجود ندارد؟ و بر این عقیده‌ای که هریک از استدلالهای کتاب  
تو دلیلی کامل برای اثبات این مطلب است؟ و بنابراین معتقدی که به‌عده  
استدلالهایی که در کتاب نوشته‌ای، دلیل آورده‌ای برای کثرت وجود  
ندارد؟ عقیده تو به‌راستی همین است یا من مقصودت را درست در  
نیافته‌ام؟

زنون پاسخ داد: آری، عقیده من همین است و مضمون نوشته  
مرا خوب فهمیده‌ای.

در این هنگام سقراط روی به پارمنیدس کرد و گفت: پارمنیدس،  
پیدا است که زنون به پیوندهای دوستی که تو او را به هم بسته‌است قانع  
نیست بلکه می‌خواهد این کتاب پیوند تازه‌ای برای همبستگی شما دو تن  
باشد. زیرا مطلبی که در کتاب نوشته همان است که تو در شعر خود آورده‌ای  
منتها او همان موضوع را از جهتی برخلاف جهت بیان تو تشریح می‌کند  
و بدین‌مان می‌خواهد ما را بفریبد تا گمان ببریم که مطلب او غیر از مطلب  
تست. تو در شعر خود گفته‌ای که کل جهان واحد است و برای اثبات این  
ادعا دلایل قاطع و استوار آورده‌ای. زنون نیز ادعا می‌کند که کثرت وجود  
ندارد و برای اثبات این ادعا دلایل فراوان می‌آورد. بنابراین یکی از شما  
می‌گوید که فقط واحد وجود دارد و دیگری ادعا می‌کند که کثرت وجود ندارد

ولی هر يك مطلب را چنان تشریح می‌کند که گوئی سخنش ارتباطی با گفته دیگری ندارد، و حال آنکه درحقیقت هر دو درمراسر گفتار خود جز يك مطلب نمی‌گویند. راستی این است که این نوع سخن بالاتر از حد درك ماست و اینگونه استدلال از دایره فهم ما بیرون است.

زنون گفت: سقراط، شاید در آنچه گفتی حق باتست. ولی مقصود حقیقی مرا نتوانستی دریابی و با اینکه چون سگ شکاری چالاکی‌جا پای منظور مرا نيك دنبال کردی و به خفاگاه آن پی‌بردی باز به اشتباه افتادی: من نخواسته‌ام مطلب تازه‌ای عنوان کنم. بلکه مرادم همان است که خود اشاره کردی و قصدم این نبوده است که منظور خود را از مردم پنهان سازم و چنان وانمود کنم که موضوع نوشته من نکته تازه‌ای است. مرادم از نوشتن این کتاب این است که از ادعای پارمنیدس در برابر کسانی که می‌کوشند آن را مضحك جلوه دهند دفاع کنم. مخالفان پارمنیدس می‌گویند این سخن که «فقط واحد وجود دارد» ادعائی بی‌پایه است و تناقضهای بی‌شمار در خود نهفته دارد. بدین جهت روی سخنم در این کتاب با کسانی است که معتقد به کثرت‌اند و همان ایراد را بر آنان می‌گیرم و می‌کوشم ثابت کنم که ادعای آنان که می‌گویند هستی کثیر است اگر نيك نگریسته شود مطالب بی‌معنی و بی‌پایه بیشتری را به دنبال می‌آورد.

این کتاب را در روزگار جوانی به قصد رد ایرادهای مخالفان نوشتم ولی در آن هنگام کسی آن را دزدید و امید نداشتم که بتوانم روزی منتشرش کنم. پس اگر گمان می‌بری که این نوشته زاده اندیشه مرد کاملی است نه هوس جوان نوری، در اشتباهی. ولی باز می‌گویم که توصیفی که از آن کردی بد نبود.

سقراط پاسخ داد: آنچه گفتی باور می‌کنم و می‌پذیرم. ولی زنون، معتقد نیستی که دريك سو مفهوم «خود شباهت» وجود دارد و در سوی دیگر مفهوم خلاف آن، یعنی «خود بی‌شباهتی»؟ و قبول نداری که من و تو و همه چیزهای دیگر، که ماکشیر می‌نامیم، از آن دو مفهوم بهره‌ورند، و هرچیز که از «شباهت» بهره‌ور است، به علت این بهره‌وری، و بدان مقدار که از آن بهره‌ور است، «شبهه» است و هرچه از «بی‌شباهتی» بهره

دارد در نتیجه این بهره‌وری «بی‌شباهت» است، و هرچیز که از هر دو بهره دارد هم شبیه است و هم بی‌شباهت؟ اگر به‌راستی همه چیزها از این هردو مفهوم، که ضد یکدیگرند، بهره‌ور باشند و به سبب بهره‌وری از هردو مفهوم، هم به یکدیگر شبیه باشند و هم بی‌شباهت، چه جای شگفتی است؟ البته بسیار عجیب است اگر کسی بتواند ثابت کند که «خود شبیه» غیر شبیه است، یا «خود غیر شبیه» شبیه است. ولی اگر چیزی که از هردو مفهوم بهره دارد هم شبیه باشد و هم غیر شبیه، چنین وضعی، زنون، لااقل به نظر من تعجب‌آور نمی‌آید. همچنین است اگر کسی ثابت کند که هرچیزی به علت بهره داشتن از «خود واحد» واحد است و در عین حال به علت بهره داشتن از «خود کثیر» کثیر است. ولی اگر کسی ثابت کند که خود واحد حقیقی کثیر است، یا خود کثیر واحد است، به حیرت خواهم افتاد. همین امر در موارد دیگر نیز صادق است: اگر کسی بتواند روشن سازد که خود مفهومی نوع یا جنس یا ایده خصوصیات ضد خود را می‌پذیرند و دارا می‌شوند، چنین امری حیرت‌آور خواهد بود. ولی اگر کسی بگوید که من در آن واحد هم واحد هستم و هم کثیر شگفت‌انگیز نیست، زیرا برای اثبات اینکه من کثیرم چنین استدلال خواهد کرد که نیمه راست من غیر از نیمه چپ من است و نیمه بالای تن من غیر از نیمه پائین تن من، و بدین ترتیب من به‌راستی از کثیر بهره دارم. باز همان شخص اگر بخواهد ثابت کند که من واحد هستم خواهد گفت که من در میان هفت تن که در اینجا حضور دارند «يك» تن هستم و بنابراین از واحد نیز بهره دارم. پس استدلال او در هردو مورد درست خواهد بود. از این رو اگر کسی ثابت کند که سنگ و چوب و دیگر چیزها از آن قبیل، در عین حال هم واحدند و هم کثیر، ما فقط تصدیق خواهیم کرد که توانسته است ثابت کند که این چیزها در عین حال هم واحدند و هم کثیر، ولی هرگز نخواهیم گفت ثابت کرده است که خود واحد کثیر است یا خود کثیر واحد.

ولی اگر کسی، چنانکه گفتم، ایده‌ها را از چیزهای محسوس جدا کند و بگوید که ایده‌ها به خودی خود و برای خود وجود دارند، مانند ایده شباهت و بی‌شباهتی، وحدت و کثرت، حرکت و سکون و از این قبیل،

و سپس مبرهن سازد که خود آن ایده‌ها می‌توانند بهم بیامیزند و از هم جدا شوند، زنون گرامی، من او را شایسته ستایش و تمجید خواهم شمرد. ۲  
به عقیده من استدلال‌های تو خوبند. ولی اگر کسی بتواند آن مشکل را که در مورد ایده‌ها هست بگشاید و بدان سان که تو درباره چیزهای محسوس سخن گفته‌ای درباره چیزهایی سخن بگوید که فقط با تعقل و تفکر دریافتنی هستند، او را به مراتب بیشتر از تو خواهم ستود.

۱۳۵

هنگامی که سقراط این نکته را بیان می‌کرد، پیتودوروس، چنانکه خود می‌گفت، در این اندیشه بود که سخنان سقراط پارمنیدس و زنون را خوش نخواهد آمد. ولی دید که آن دو نه تنها به گفته‌های سقراط به دقت کامل گوش فرا می‌دهند بلکه بارها تبسم‌کنان به یکدیگر می‌نگرند و بدین‌سان اعجاب و ستایش خود را آشکار می‌سازند.

چون سخن سقراط پسیان رسید پارمنیدس گفت: سقراط، دقت و کوشش تو در بررسی مسائل شایان ستایش است. اینک بگو بینم، تو خود توانسته‌ای این دو نوع چیزها را از هم جدا کنی؟ در ضمن سخن یک بار از چیزهایی سخن گفتی که خود دارای وجود مستقل‌اند و سپس از چیزهای دیگری نام بردی که گفتی از ایده‌ها فقط بهره‌ای دارند. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که در نظر تو «خود شباهت» چیزی است که در ما هست، همچنین است وحدت و کثرت. در مورد دیگر چیزها هم که از این قبیل‌اند، همین عقیده را داری و معتقدی که ایده مستقل عدالت، و ایده زیبایی و خوبی و غیره نیز وجود دارد؟  
سقراط گفت: آری.

پارمنیدس پرسید: و برای آدمی نیز به ایده مشخصی قائل هستی جدا از ما آدمیان؟ و معتقدی که هر چیز دیگر نیز ایده‌ای دارد که از خود آن جداست؟ به عبارت دیگر نه تنها برای آدمی بلکه برای آتش و آب هم به ایده‌ای قائلی؟

سقراط گفت: پارمنیدس، بارها در تردید بوده‌ام که آیا باید این حکم را در مورد آن چیزها نیز صادق بدانم یا نه.

پارمنیدس گفت: بی‌گمان در مورد چیزهای حقیر مانند موی و گل و فضولات و امثال آنها حیران بوده‌ای که آیا هر یک از آنها نیز ایده

مستقلی دارد که به خودی خود و برای خود هست و از خود آن چیزها که می‌توان با دست گرفت و لمس کرد جداست؟ یا نه، آن چیزها ایسده‌ای ندارند؟

سقراط گفت: به هیچ وجه. بلکه معتقدم که آن چیزها همچنانند که می‌بینیم و جای شگفتی می‌بود اگر در مورد آنها هم به وجود ایده قائل می‌شدیم. البته گاه این اندیشه مرا به تشویش انداخته است که نکند وضع آنها نیز چنان باشد که پیشتر گفتیم و از این رو وقتی که به آنها می‌رمم از بیم آنکه در گرداب مهملات بی‌فتم و غرق شوم زود به آنها پشت می‌کنم. ولی هرگاه درباره چیزهایی که پیشتر ادعا کردیم که دارای ایده‌اند می‌اندیشیم، با رغبت فراوان به آنها می‌پردازم و از تفکر درباره آنها سیر نمی‌شویم.

پارمنیدس گفت: سقراط، تو هنوز در عنفوان جوانی هستی و فلسفه هنوز چنانکه باید گریبانت را نگرفته، ولی به زودی چنان شیفته آن خواهی شد که هیچ يك از آن چیزها را حقیر نخواهی شمرد. تو هنوز به نظر و عقیده مردم اعتنای فراوان داری و این اقتضای جوانی تست. اکنون بگو ببینم: واقعا به نظر تو چنین می‌آید که عده‌ای چیزها به صورت ایده وجود دارند و هرچه ما به حس درمی‌یابیم به علت بهره داشتن از آن ایده‌ها نام معینی به خود می‌گیرد؟ مثلا چیزی که از «شبهت» بهره دارد به علت بهره داشتن از آن، «شبهه» می‌شود و آنچه از «بزرگی» بهره دارد به علت این بهره‌وری، «بزرگ» می‌شود و چیزهایی که از «عدل» یا «زیبائی» بهره دارند به علت بهره داشتن از آنها عادلانه یا «زیبا» می‌شوند؟

سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: بسیار خوب. هرچیز که از ایده بهره‌ور است، یا باید از کل ایده بهره‌ور باشد یا از جزئی از آن. یا به عقیده تو بهره‌وری ممکن است نوع دیگری هم باشد؟

سقراط گفت: نه، نوع دیگر ممکن نیست.

پارمنیدس گفت: پس به عقیده تو کل ایده، که واحد است، در هر يك از افراد چیزهای کثیر وجود دارد و در آنها حاضر است؟ یا مطلب

را به نحوی دیگر تصور می‌کنی؟

سقراط گفت: پارمنیدس، در این مطلب چه اشکالی می‌بینی؟  
پارمنیدس گفت: اگر ایده، که واحد است، در چیزهای بسیاری که  
جدا از یکدیگرند کلا و تماماً وجود داشته باشد، در آن صورت ایده ناچار  
از خود جدا و مجزا نمی‌شود؟

سقراط پاسخ داد: به هیچ وجه، چنانکه روز هم که يك چیز است  
در آن واحد در مکانهای متعدد وجود دارد و با اینهمه از خود جدا نیست.  
بنابراین چه اشکال دارد که يك ایده در آن واحد در چیزهای متعدد  
وجود داشته باشد و با اینهمه وحدت خود را حفظ کند و همیشه و همه  
جا همان باشد؟

پارمنیدس گفت: سقراط، عجب مثال ظریفی آوردی تانسان دهی  
که واحد می‌تواند در عین حال در مکانهای متعدد موجود و حاضر باشد  
و با اینهمه همان باشد که بود. این سخن مانند آن است که روی عده  
کثیری از آدمیان را با چادری بپوشانی و بگویی که این چادر واحد، بر  
روی عده کثیری قرار گرفته است. مگر مثالی که آوردی از همین قبیل  
نبود؟

سقراط گفت: شاید حق با تو باشد.

پارمنیدس گفت: در مثالی که آوردم، تمام چادر روی هريك از  
آن اشخاص قرار دارد یا فقط جزئی از آن روی يك فرد قرار دارد  
و جزء دیگر روی فرد دیگر؟

سقراط گفت: شق دوم درست است.

پارمنیدس گفت: در آن صورت سقراط گرامی، ایده باید  
قابل تقسیم به اجزاء باشد و هرچه از آن بهره‌ور است باید از جزئی  
از آن بهره‌ور باشد. از این رو نمی‌توان گفت که تمام ایده در هرچیز  
وجود دارد بلکه باید بگوئیم که در هرچیز فقط جزئی از ایده موجود  
است.

سقراط گفت: آری، همین نتیجه بدست می‌آید.

پارمنیدس گفت: سقراط، می‌خواهی ادعا کنی که ایده واحد  
به راستی قابل تقسیم است؟ و در این صورت باز می‌توان ایده را واحد



نامید؟

سقراط گفت: نه.

پارمنیدس گفت: اکنون به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: اگر «خود بزرگ» را به اجزاء كوچك تقسیم کنی و بگوئی که هر يك از چیزهای بزرگ به سبب دارا بودن يك جزء كوچك آن، بزرگ هستند، این سخن بی‌معنی نخواهد بود؟

سقراط گفت: البته بی‌معنی خواهد بود.

پارمنیدس گفت: همچنین اگر چیزی فقط جزء کوچکی از «خود مساوی» را در خود داشته باشد آیا آن چیز به علت داشتن آنچه از خود مساوی کوچکتر است، می‌تواند با چیزی دیگر مساوی باشد؟

سقراط گفت: به هیچ روی.

پارمنیدس گفت: اگر یکی از ما جزئی از «کوچك» را در خود داشته باشد، در آن صورت «کوچك» بزرگتر از آن جزء خود خواهد بود زیرا آن جزء، جزئی از كوچك است. بدین، آن خود كوچك بزرگتر می‌شود در حالی که آن چیز که جزئی از كوچك در اوست کوچکتر می‌گردد نه بزرگتر.

سقراط گفت: آری در این نیز تردید نیست.

پارمنیدس گفت: پس اگر يك چیز نه از تمام ایده بتواند بهره‌ور باشد و نه از جزئی از ایده، پس بهره‌وری از ایده به چه منوال است؟

سقراط گفت: به خدا سوگند، به آسانی نمی‌توان بدین سؤال پاسخی قاطع داد.

پارمنیدس گفت: در این نکته چه می‌گوئی؟

سقراط پرمید: کدام نکته؟

پارمنیدس گفت: گمان می‌کنم علت اینکه تو هر ایده را واحدی می‌دانی اینست که وقتی که عده‌کثیری از چیزها به نظرت بزرگ می‌آیند، چون همه آنها را یکجا و باهم می‌نگری چنین می‌نماید که همه دارای صورتی واحدند، و از آن رو بدین عقیده می‌رسی که «بزرگ» واحدی است.

سقراط گفت: کاملاً درست است.

پارمنیدس گفت: ولی هنگامی که «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ را در نظر می‌آوری چه می‌اندیشی؟ وقتی که هردوی آنها را با دیده درون می‌نگری، به نظرت چنین نمی‌آید که يك «بزرگ» سوم هم وجود دارد که آن دو به علت بهره داشتن از آن، بزرگ هستند؟

سقراط گفت: آری، چنین بنظر می‌آید.

پارمنیدس گفت: پس بدین سان بر بالای سر «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ که به علت بهره داشتن از «خود بزرگ» بزرگ هستند، ایده دیگری از بزرگ پدیدار می‌شود و بر بالای سر آن باز ایده دیگری ظاهر می‌گردد، و از آن رو دیگر نمی‌توانی بگوئی که هر ایده فقط یکی است، بلکه عده ایده‌ها پیشمار می‌شود.

سقراط گفت: ولی پارمنیدس گرامی، مگر ایده، فکری نیست که در درون ما جای دارد؟ اگر حقیقت چنین باشد هر ایده واحدی بیش نمی‌تواند بود و مطلبی که هم‌اکنون گفتی درباره آن صدق نمی‌کند.

پارمنیدس گفت: مقصود چیست؟ گیرم که هر فکر واحدی است ولی مگر فکر، فکر هیچ چیز نیست؟

سقراط گفت: چنین امری محال است.

پارمنیدس گفت: پس فکر چیزی است؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: فکر چیزی که هست، یا فکر چیزی که نیست؟

سقراط گفت: شق نخستین درست است.

پارمنیدس گفت: و بی‌گمان فکری است مربوط به واحدی، و آن واحد را به صورتی ثابت و لا یتغیر در همه آن چیزها می‌باید. مقصود همین است؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: پس خود ایده، آن وحدتی است که فکر می‌یابد و می‌شناسد، و آن وحدت در همه آن چیزها همیشه صورتی ثابت و لا یتغیر دارد. چنین نیست؟

سقراط گفت: آری بالضروره باید چنین باشد.

پارمنیدس گفت: مقصودت چیست؟ اگر بگوئی که هرچیز از ایده بهره‌ور است، پس بالضروره یا باید قبول کنی که هرچیز قادر به فکر کردن است و در نتیجه هرچیز فکر می‌کند، و یا آنکه هرچیز فکری در خود دارد بی‌آنکه قادر به تفکر باشد.

سقراط گفت: البته این سخن بی‌معنی است. بهره‌مندی چیزها از ایده باید بدینگونه باشد که توضیح می‌دهم: ایده‌ها نمونه‌هایی‌اند که در عالم هستی وجود دارند، و چیزهای دیگر به‌آنها شبیه‌اند و تصویرهای آنها می‌باشند، و وقتی که می‌گوئیم چیزها از ایده بهره دارند، مرادمان اینست که چیزها اشباح و تصاویر ایده‌ها هستند.

پارمنیدس گفت: وقتی که چیزی به‌ایده شبیه است، آیا خود ایده نیز به‌همان اندازه به‌همان چیز، که تصویر ایده است، شبیه نمی‌باشد؟ یا گمان می‌کنی که ممکن است چیزی به‌چیز دیگر شبیه باشد ولی آن چیز دوم به‌چیز نخستین شبیه نباشد؟

سقراط گفت: البته ممکن نیست.

پارمنیدس گفت: آن‌دو چون شبیه‌یکدیگرند، پس نباید بالضروره از ایده‌ای مشترک بهره‌ور باشند؟

سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: مگر نگفتیم آنچه هرشبیهی باید از آن بهره‌ور باشد تا بتواند شبیه باشد، خود ایده است؟

سقراط گفت: البته چنین گفتیم.

پارمنیدس گفت: ولی بنا به‌استدلالی که کردیم ممکن نیست چیزی شبیه ایده باشد وایده هم شبیه چیزی دیگر، زیرا در این‌صورت همیشه پشت سر ایده، ایده‌ای دیگر نمایان خواهد شد، و اگر این ایده دوم نیز به‌چیزی شبیه باشد باز پشت سر او ایده سوم پدیدار خواهد گردید و بدین‌سان اگر قرار باشد که خود ایده هم به‌آنچه از آن بهره‌ور است شبیه باشد، پشت هرایده ایده‌ای دیگر ظاهر خواهد شد.

سقراط گفت: آری، حق با تست.

پارمنیدس گفت: پس بهره‌وری چیزها از ایده، از راه شباهت

نمی‌تواند بود. بلکه باید از راه دیگری باشد و باید گشت و آن راه را پیدا کرد.

سقراط گفت: آری، چنین می‌نماید.

پارمنیدس گفت: سقراط، می‌بینی که اگر ایده‌ها را ذوات مجزا و مستقل تصور کنیم با چه مشکلاتی روبرو می‌گردیم؟

سقراط گفت: آری، می‌بینم.

پارمنیدس گفت: برای اینکه با تو سخن صریح گفته باشم می‌گویم: بدان که تو هنوز نمی‌دانی با چه دشواری‌هایی روبرو خواهی شد اگر ایده را از چیزهای دیگر مجزا کنی و واحدی کامل و مستقل تلقی نمایی.

سقراط پرسید: چرا؟ مقصودت چیست؟

پارمنیدس گفت: مشکلات این راه فراوان است. بزرگترین آنها این است که اگر کسی بگوید «ایده‌ها، اگر دارای خصوصیتی باشند که برشمردید، به هیچ وجه قابل شناختن نمی‌توانند بود» نخواهیم توانست نادرستی ادعای او را ثابت کنیم و مدعی را قانع سازیم مگر آنکه مدعی موردی باشد از هر لحاظ تربیت یافته و دارای تجربه و استعداد کافی، و آماده باشد که به بحثی مفصل و طولانی دل بدهد و آن را دنبال نماید. وگرنه چنانکه گفتم قانع ساختن کسی که ادعا کند ایده‌ها شناختنی نیستند، امکان‌پذیر نخواهد بود.

سقراط پرسید: چرا؟

پارمنیدس گفت: برای آنکه به عقیده من، هرکس در مورد ایده به هستی مستقل قائل شود، نخست باید تصدیق کند که هیچ‌یک از ایده‌ها در ما و در نزد ما نیستند.

سقراط گفت: بدیهی است وگرنه ایده‌ها وجود مستقل نداشتند. پارمنیدس گفت: خوب گفتم. از این گذشته ایده‌هایی هم که به علت ارتباط با یکدیگر چنان شده‌اند که هستند، ماهیت ایده‌بودنشان از لحاظ ارتباطی است که با یکدیگر دارند نه از لحاظ ارتباط با تصاویری که در دنیای ما هست، و اگر مایل باشی می‌توانی به جای تصاویر اصطلاح دیگری بکار ببری. چیزهایی هم که در دنیای ما وجود

دارند و همنام آن ایده‌ها هستند، فقط با یکدیگر ارتباط دارند نه با آن ایده‌ها، و در نتیجه متعلق به یکدیگرند نه به آن ایده‌ها. آن ایده‌ها با این چیزها تنها اشتراك اسمی دارند.

سقراط گفت: مقصودت را نفهمیدم.

پارمنیدس گفت: مثلاً اگر خواجه و برده را در دنیای ما در نظر آوری، می‌بینی که برده، بردهٔ «خودخواجه» که ماهیت حقیقی خواجهی را درخود دارد نیست، و همچنین خواجه، خواجهٔ «خود برده» که ماهیت حقیقی بردگی را در خود دارد نمی‌باشد. بلکه هر يك از برده و خواجه انسانی است که به‌مناسبت نحوهٔ ارتباط با انسانی دیگر چنین است. «خود خواجهی» هم بر اثر ارتباط با «خودبردگی» بدان‌گونه شده است که هست. همچنین «خودبردگی» با توجه به «خود خواجهی» است که «خودبردگی» شده. بنابراین نه روابطی که در دنیای ما هست اثری در روابط ایده‌ها دارد و نه روابط میان ایده‌ها اثری در روابط دنیای ما، بلکه چنانکه گفتیم ایده‌ها وجود مستقلی برای خود دارند و روابطشان هم منحصر است به‌خودشان. همچنین است وضع چیزهایی که در دنیای ما هستند. نمی‌دانم توانستی سخن مرا درست دریابی یا نه؟

سقراط گفت: آری. بسیار خوب دریافتم.

پارمنیدس گفت: بنابراینچه گفتیم، آیا خودشناسائی که ماهیت حقیقی همهٔ شناسائیه‌ها را در خود دارد، شناسائی حقیقت به‌معنی راستین، یعنی شناسائی خود حقیقت و خود واقعیت، نیست؟

سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: پس هر شناسائی خاص به‌معنی راستین، باید شناسائی موضوع خاصی باشد که به‌راستی واقعیت دارد. چنین نیست؟

سقراط گفت: چنین است.

پارمنیدس گفت: اگر چنین است پس آیا نباید شناسائی بشری ما فقط شناسائی چیزی باشد که ما حقیقت و واقعیت می‌شماریم؟ همچنین هر يك از شناسائیه‌های خاص ما، نباید فقط شناسائی یکی از چیزهای دنیای خود ما باشد؟

سقراط گفت: بی‌گمان چنین است.

پارمنیدس گفت: ولی چنانکه خود تصدیق کردی، ایده‌ها در زمره چیزهایی که ما داریم نیستند و ممکن نیست در نزد ما و در میان چیزهایی باشند که خاص دنیای ماست.  
سقراط گفت: درست است.

پارمنیدس گفت: و گفتیم هرچیزی را که وجود حقیقی و مستقل دارد به وسیله خود شناسائی، یعنی ایده شناسائی، می‌توان شناخت.  
سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: و ما ایده شناسائی را نداریم و فاقد آنیم.

سقراط گفت: نه، نداریم.

پارمنیدس گفت: پس ما هیچ‌یک از ایده‌ها را نمی‌توانیم شناخت، زیرا فاقد خود شناسائی هستیم.  
سقراط گفت: چنین می‌نماید.

پارمنیدس گفت: پس ما ماهیت حقیقی زیبایی و خوبی، و به طور کلی هیچ‌یک از چیزهایی را که ایده مستقل تلقی می‌کنیم، نمی‌شناسیم.

سقراط گفت: ظاهراً چنین است.

پارمنیدس گفت: اشکالی بزرگتر از این درکار است.

سقراط پرسید: آن کدام است؟

پارمنیدس گفت: می‌گوئی يك ایده مستقل شناسائی وجود دارد که بسی دقیقتر از شناسائی ماست؟ هرچیز دیگر نیز ایده‌ای مستقل از همان‌گونه دارد؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: اگر اصلاً بتوان پذیرفت که کسی از ایده شناسائی بهره‌ور باشد، آیا آن کس که دارای دقیقترین و کاملترین شناسائی‌هاست، خدا نخواهد بود؟

سقراط گفت: بی‌گمان.

پارمنیدس گفت: ولی اگر خدا ایده شناسائی را دارا باشد،

خواهد توانست چیزهایی را که خاص دنیای ما هستند بشناسد؟

سقراط گفت: چرا نشناسد؟

پارمنیدس گفت: سقراط گرامی، پیشتر توافق کردیم که نه ایده‌ها می‌توانند در موجودات جهان مسا اثر ببخشند و نه موجودات جهان ما اثری در آنها دارند، بلکه هریک از آن دو نوع فقط در هم نوع خود اثر می‌بخشد.

سقراط گفت: آری، در این مورد توافق کردیم.

پارمنیدس گفت: پس اگر خدا ایده قدرت را که کاملترین نوع قدرت است، و ایده شناسائی را که کاملترین نوع شناسائی است دارا باشد، نه با آن قدرت که فقط در کاملترین موجودات اثر می‌بخشد می‌تواند به‌ما حکومت کند و نه با آن شناسائی می‌تواند ما یا چیزهائی را که در جهان ما هستند بشناسد. بلکه همچنانکه ما، نه با قدرتی که خاص خود ماست می‌توانیم به‌خدایان حکومت کنیم و نه با شناسائی ناقص‌مان به شناختن چیزهای خدائی توانائیم، خدایان نیز نه برما حکومتی دارند و نه می‌توانند چیزی را که خاص ماست بشناسند.

سقراط گفت: ولی مگر می‌توانیم منکر علم خدایان شویم.

پارمنیدس گفت: سقراط، اگر تصدیق کنیم که ایده‌ها به

۱۳۵ راستی موجودند، و هریک وجودی مجزا و مستقل دارد، ناچار خواهیم شد نتایجی را هم که از وجود آنها حاصل می‌شوند بپذیریم. از این رو کسی که سخنان ما را بشنود در درستی آنها تردید خواهد کرد و سرانجام یا منکر وجود ایده‌ها خواهد شد، یا اگر وجود آنها را بپذیرد خواهد گفت که آنها برای ما آدمیان قابل شناختن نیستند، و رد این ادعا برای ما بسیار دشوار خواهد بود و چنانکه پیشتر گفتیم تنها مردی بسیار مستعد می‌تواند بفهمد که چگونه ممکن است که ایده هرچیز به راستی موجود باشد و در عین حال ذاتی باشد به خودی خود و برای خود و مستقل. همچنین مردی بزرگ باید تا بتواند به ایده‌ها بر بخورد و آنها را کشف کند و با توضیح کافی و وافی خصوصیات آنها را بر دیگران روشن سازد.

سقراط گفت: پارمنیدس، در این نکته با تو کاملاً موافقم زیرا

سخن از زبان من می‌گویی.

پارمنیدس گفت: از سوی دیگر، اگر انسان با توجه به مشکلاتی که تصدیق وجود ایده‌ها با خود می‌آورد وجود ایده‌ها را نپذیرد و برای هر نوع از اشیا ایده خاصی قائل نشود، هرگز نخواهد توانست صورت واحدی را که در يك طبقه از اشیا مشترك است و همیشه به يك حال می‌ماند، جدا کند، و از این‌رو چیزی در دست نخواهد بود که آدمی اندیشه خود را متوجه آن سازد و در نتیجه، امکان تحقیق علمی به کلی از میان خواهد رفت. بی‌گمان تو نیز هنگامی که وجود ایده‌ها را پذیرفتی همین نکته را در نظر داشتی.

سقراط گفت: آری، حق باتست.

پارمنیدس پرسید: اگر این مشکل را نتوانی بگشائی، در فلسفه چه راهی پیش خواهی گرفت و روی به کدام سو خواهی آورد؟  
سقراط گفت: هنوز نمی‌دانم.

پارمنیدس گفت: سقراط، عیب کار اینجاست که تو پیش از آنکه تمرینهای مقدماتی لازم را کرده باشی، می‌خواهی از ماهیت زیبایی و خوبی و عدالت و دیگر ایده‌ها با خبر شوی و ذات و حقیقت آنها را معین نمائی. من خود پریروز چون بحث ترا با ارسطو شنیدم بدین نکته پی بردم. دلبستگی تو به پژوهش علمی شایان ستایش است. ولی نخست باید بکوشی تا نیروئی را که برای پیمودن این راه لازم است بدست آوری و در آن فعالیت روحی که عامه مردمان یاوه‌سرائی می‌نامند تمرین کنی، وگرنه قادر نخواهی بود به حقیقت دست بیابی.

سقراط پرسید: پارمنیدس گرامی، راه و روش این تمرین چگونه است؟

پارمنیدس گفت: راه تمرین همان است که از زنون شنیدی. ولی من شادمان شدم چون دیدم که در برابر او قد علم کردی و گفتی که آماده نیستی درباره چیزهای محسوس و ارتباطهای آنها تحقیق کنی بلکه فقط به ایده‌ها که با عقل و تفکر دریافتنی هستند، می‌پردازی.  
سقراط گفت: درست است و چنین می‌نماید که در مورد محسوسات به آسانی می‌توان ثابت کرد که هرچیز در آن واحد هم شبیه



است و هم بی‌شبهات، و همچنین است در مورد سایر صفات.

پارمنیدس گفت: حق باتست. ولی هنگام تحقیق نباید به فرضیه «چیزی هست» و نتایجی که از آن بدست می‌آید، قناعت ورزی بلکه باید فرضیه خلاف آن را نیز، یعنی این فرضیه را که «اگر آن چیز نیست»، پایه پژوهش خود قراردادی تا بتوانی در تمرین پیشرفت کنی.

سقراط گفت: منظورت را نفهمیدم، توضیح بیشتری بده.

پارمنیدس گفت: مثلاً درباره فرضیه «اگر کثیر هست»، که زنون پایه گفتار خود قرار داده، باید تحقیق کنی که از این فرضیه اولاً برای کثیر، هم از لحاظ خود آن و هم از لحاظ ارتباطش با واحد، و در ثانی برای واحد، هم از لحاظ خود آن و هم از لحاظ ارتباطش با کثیر، چه نتایجی حاصل می‌شود و سپس باید این مسأله را بررسی کنی که از فرضیه «اگر کثیر نیست» برای واحد و کثیر، هم از لحاظ خود هریک از آنها و هم از لحاظ ارتباطشان با یکدیگر، چه نتایجی بدست می‌آید. همچنین وقتی که این فرضیه را پایه تحقیق خود قرار می‌دهی که «آیا شبهات وجود دارد یا وجود ندارد»، باید رمیدگی کنی و ببینی که از قبول هریک از آن دو شق، هم برای شقی که پذیرفته می‌شود و هم برای خلاف آن، چه از لحاظ خود هریک از آنها و چه از لحاظ ارتباط هریک با دیگری، چه آثار و نتایجی مترتب می‌شود. همین قاعده در مورد عدم شبهات و حرکت و سکون و پدید آمدن و از بین رفتن و بودن و نبودن نیز صادق است. خلاصه کلام، هنگامی که در باره موضوعی قائل به فرضی می‌شوی، خواه فرض این باشد که آن موضوع وجود دارد یا وجود ندارد، یا هر فرض دیگری غیر از اینها، همیشه باید همه آثار و نتایجی را که از هریک از آن فرضها، خواه از لحاظ خود آنچه فرض کرده‌ای و خواه از لحاظ هریک از صورتهای دیگر و خواه از لحاظ چند صورت و خواه از لحاظ همه آن صورتهای ناشی می‌شود و همچنین آثار و نتایجی را که برای صورتهای دیگر، خواه از لحاظ خود آنها و خواه از لحاظ ارتباطشان با فرض تو، بدست می‌آید - اعم از اینکه فرض تو دایر به بودن چیزی باشد یا دایر به نبودن آن - در نظر بیاوری و در آن آثار و نتایج دقیق شوی.

آری، اگر بخواهی که به حد کمال تمرین کنی و حقیقت را بطور کامل و دقیق رؤیت نمائی باید این راه را در پیش گیری.

سقراط گفت: پارمنیدس، تکلیف سنگینی به دوشم نهاده و من هنوز نتوانسته‌ام آن را چنانکه باید درک کنم. بهتر آن نیست که تو خود با ذکر فرضی برای آن روش مثالی بیاوری تا فهم مطلب آسانتر شود؟

پارمنیدس گفت: سقراط گرامی، چنین کاری در سن من طاقت‌فرساست.

سقراط روی به زنون کرد و گفت: زنون، پس تو مثالی بیاور. پیتودوروس می‌گفت زنون خندید و گفت: نه سقراط، بهتر است این تقاضا را از پارمنیدس بکنیم زیرا نکته‌ای که هم‌اکنون گفت مطلب کوچکی نیست، و هنوز نمی‌دانی که انجام چه کار خطیری را خواستار شده‌ای. البته اگر در اینجا جمع انبوهی حضور داشت، روا نبود چنین تقاضائی از پارمنیدس بکنیم زیرا تشریح مطلبی بدین دشواری در حضور جمعی بزرگ برای مردی بدین سالخوردگی تکلیف شاقی است و بیشتر مردمان اصلاً نمی‌فهمند که ممکن نیست کسی بی‌در نظر گرفتن آن ارتباطات به‌همه جوانب حقیقت بر بخورد و دانش درست بدست آورد. ولی پارمنیدس گرامی، چون بیگانه‌ای در اینجا نیست من نیز در این تقاضا با سقراط هم‌آواز می‌شوم تا بار دیگر از گفتار دلنشین تو برخوردار گردم.

چنانکه آنشیفون از قول پیتودوروس حکایت می‌کرد، چون سخن زنون به پایان رسید، پیتودوروس خود نیز همین تقاضا را از پارمنیدس کرد و ارسطو و کسان دیگری هم که در آنجا حاضر بودند با او همداستان شدند و از پارمنیدس خواهش کردند برای روشی که تشریح کرد مثالی بیاورد.

پارمنیدس گفت: چنین می‌نماید که ناچارم تقاضای شما را بپذیرم گرچه می‌ترسم حال من چون حال آن اسب شود که ایبیکوس در یکی از اشعار خود توصیفش می‌کند و می‌گوید آن اسب در بسی مسابقه‌ها پیروز شده و در این کار تجربه فراوان اندوخته بود ولی

در روزگار پیری چون قرار شد بار دیگر در مسابقه‌ای شرکت کند همان تجربه‌های گذشته لرزه براندامش افکندند و ترسید که این بار نتواند از مسابقه پیروز بدر آید. ایبیکوس خود را بدان اسب تشبیه می‌کند و می‌گوید «من نیز در روز پیری برخلاف میل خود ناگزیر شده‌ام قدم در میدان مسابقه عشق بگذارم». اکنون من هم چون به یاد آن شعر می‌افتم می‌ترسم با این سالخوردگی نتوانم بر تلاطم امواج بحث فائق آیم و خود را به ساحل برسانم. با اینهمه آماده‌ام تقاضای شما را برآورم زیرا چنانکه زنون گفت اینجا محفل دوستان است و بیگانه‌ای سخن ما را نمی‌شنود. ولی مطلب را از کجا آغاز کنیم و کدام فرض را اساس بحث خود قرار دهیم؟ اجازه بدهید اکنون که این وظیفه شاق را به عهده گرفته‌ام همان فرضیه خود، یعنی فرض وجود واحد را، پایه بحث قرار دهیم و تحقیق را چنین آغاز کنیم: اگر واحد هست و اگر واحد نیست از این دو فرض چه نتایج ضروری حاصل می‌شود؟

زنون گفت: آری، چنین کن.

پارمنیدس گفت: کدام يك از شما آماده است پاسخ پرسشهای مرا بدهد؟ بهتر آن است که جوانترین شما مخاطب من باشد تا به پرسشهای من پاسخ کوتاه بدهد.

ارسطو گفت: پارمنیدس، منظور تو منم، چه در اینجا کسی جوانتر از من نیست. آماده‌ام، هرچه می‌خواهی بپرس و یقین بدان که پاسخ مطابق سؤال خواهم داد.

پارمنیدس گفت: بسیار خوب. اگر واحد هست، واحد نمی‌تواند کثیر باشد؟

ارسطو گفت: البته نمی‌تواند.

پارمنیدس گفت: واحد، نه دارای اجزاء می‌تواند باشد و نه کل کامل.

ارسطو گفت: چرا نمی‌تواند؟

پارمنیدس پرسید: مگر جزء، جزئی از کل کامل نیست؟

ارسطو گفت: البته.

پارمنیدس گفت: کامل چیست؟ چیزی نیست که هیچ جزئی از آن کم نباشد؟  
ارسطو گفت: البته.

پارمنیدس پرسید: پس واحد در هر دو صورت، یعنی خواه کل کامل باشد و خواه دارای اجزاء، از اجزاء تشکیل شده است؟  
ارسطو پاسخ داد: آری، بالضروره چنین است.  
پارمنیدس گفت: پس در هر صورت واحد کثیر خواهد بود نه واحد.

- درست است.
- ولی فرض ما این بود که کثیر نباشد بلکه واحد باشد!
- آری فرض ما چنین بود.
- پس اگر واحد به راستی بخواهد واحد باشد، نه کامل باید باشد و نه دارای اجزاء.
- درست است.
- اما اگر دارای اجزاء نباشد، اول و آخر و وسط نیز نخواهد داشت: چه اگر اینها را داشته باشد اینها اجزاء آن خواهند بود.
- درست است.
- ولی مگر اول و آخر، حدود هر چیز نیست؟
- چرا.
- پس اگر واحد دارای اول و آخر نباشد، بی حد خواهد بود.
- درست است.
- و در این صورت بی شکل نیز خواهد بود زیرا نه از چهارگوش بهره ور خواهد بود و نه از گرد.
- چرا؟
- مگر گرد چیزی نیست که فاصله حدود آن با مرکز در همه جا مساوی باشد؟
- آری، همان است.
- پس واحد اگر از چهارگوش یا گرد بهره ور باشد دارای اجزاء، و در نتیجه کثیر خواهد بود.

— البته.

— و ما گفتیم دارای اجزاء نیست و در نتیجه نه چهارگوش است ۱۳۸ و نه گرد.

— درست است.

— ولی اگر چنین باشد، در هیچ جا نیست، زیرا چنین چیزی نه در چیز دیگری می تواند بود و نه در خود.  
— چرا؟

— اگر در چیز دیگر بود، لازم می آمد که آنچه واحد در آن است برگرداگرد واحد احاطه داشته باشد و بدان جهت در چندین جا با واحد تماس باشد. ولی چون واحد نه دارای اجزاء است و نه از گردی بهره دارد، ممکن نیست که گرداگرد آن در چندین جا با چیزی تماس شود.  
— راست می گوئی، ممکن نیست.

— اما اگر واحد در خود بود، لازم می آمد که خود بر خود احاطه داشته باشد. زیرا ممکن نیست که چیزی در چیزی باشد و این چیز دوم بر آن محیط نباشد.  
— درست است.

— اما محیط و محاط دو چیز مختلف اند نه يك چیز: زیرا ممکن نیست که چیزی در آن واحد هم محیط باشد و هم محاط. پس در آن صورت لازم می آید که واحد دو چیز باشد نه يك.  
— بدیهی است.

— پس واحد در هیچ جا نیست زیرا نه در خود است و نه در چیز دیگر.

— درست است.

— اکنون بگذار ببینیم، واحد، اگر چنان باشد که تشریح کردیم، ممکن است ساکن یا متحرك باشد؟

— چه اشکال دارد؟

— اگر متحرك باشد، یا باید در مکان حرکت کند یا تغییری در آن روی دهد. زیرا حرکت از این دو نوع بیرون نیست.  
— راست می گوئی.

- اگر واحد تغییر یابد، در آن صورت دیگر واحد نخواهد بود بلکه چیز دیگری خواهد شد.
- درست است.
- پس باید پذیرفت که حرکت به معنی تغییر در آن روی نمی دهد.
- واضح است.
- ولی حرکت به معنی جنبش در مکان بر آن عارض می شود؟
- شاید.
- اگر حرکت بدین معنی بر واحد عارض شود در این صورت واحد یا باید در يك مكان به گرد خود بگردد یا از مکانی به مکان دیگر برود.
- بدیهی است.
- چیزی که برگرد خود می گردد مرکزش ساکن است و دیگر اجزایش به دور مرکز می گردند. اما چیزی که نه مرکز دارد و نه دیگر اجزاء، چگونه ممکن است که اجزایش به گرد مرکزش بگردند.
- البته ممکن نیست.
- اما اگر قرار باشد که واحد از مکانی به مکان دیگر رود، لازم می آید که در اوقات مختلف در مکانهای مختلف باشد.
- آری، اگر متحرك باشد چنین خواهد بود.
- مگر اندکی پیش ثابت نکردیم که واحد در هیچ جا نیست؟
- آری ثابت کردیم.
- با اینهمه می توان پذیرفت که واحد اصلا به مکانی برود؟
- مقصودت را نفهمیدم.
- وقتی که چیزی به جایی می رود، لازم می آید که از يك سو هنوز در آن جای نباشد، زیرا در حال ورود به آن جای است. از سوی دیگر، کاملا بیرون از آن جای نیست زیرا به آن جای وارد می شود.
- درست است.
- این وضع فقط به چیزی می تواند عارض شود که دارای اجزاست زیرا فقط در مورد چنین چیزی ممکن است که جزئی در داخل آن جای باشد و جزء دیگرش در بیرون آن. ولی چیزی که اجزاء

ندارد ممکن نیست که در آن واحد هم در داخل آن جای باشد و هم در بیرون آن.

— راست است.

— اما چیزی که نه کامل است و دارای اجزاء، به هیچ وجه ممکن نیست به جایی وارد شود زیرا نه جزء به جزء وارد آن جای می تواند شد و نه تماماً.

ارسطو گفت: روشن است.

— بنابراین واحد نه می تواند به جایی برود، و نه در مکانی داخل شود و جای خود را تغییر دهد و نه می تواند در مکانی واحد به گرد خود بگردد و نه تغییر یابد.

— آری، چنین می نماید.

— پس واحد عاری از حرکت است زیرا هیچ نوع حرکت بر آن عارض نمی شود.

— درست است.

— پیشتر نیز روشن کردیم که در هیچ چیز نمی تواند باشد.

— آری، چنین گفتیم.

— بنابراین ممکن نیست که بطور دائم در چیزی قرار داشته باشد.

— چرا ممکن نیست؟

— برای اینکه اگر در چیزی قرار داشته باشد، لازم می آید که در آن چیز باشد.

— صحیح است.

— و ما پیشتر گفتیم که واحد نه در خود می تواند باشد و نه در چیز دیگر.

— آری چنین گفتیم.

— پس واحد ممکن نیست که همیشه و بطور دائم در يك چیز، یعنی در يك مکان، قرار داشته باشد.

— آری، چنین می نماید.

— و چیزی که بطور دائم در يك مکان قرار نداشته باشد، ساکن

و آرام نیست.

— نه، ساکن و آرام نیست.

— پس واحد نه متحرك است و نه ساکن.

— حق باتست.

— از این گذشته واحد نه عین خود است و نه عین چیز دیگر. در

عین حال نه غیر از خود است و نه غیر از چیز دیگر.

— مقصودت چیست؟

— اگر غیر از خود باشد، لازم می‌آید که غیر از واحد باشد، و

در این صورت دیگر واحد نخواهد بود.

— درست است.

— و اگر عین چیز دیگر باشد همان چیز دیگر است نه خودش، و

به عبارت دیگر خودش نیست، یعنی واحد نیست بلکه غیر از واحد

است.

— راست است.

— بنابراین نه عین چیز دیگر است و نه غیر از خود.

— درست است.

— اما از آن حیث که واحد است غیر از چیز دیگر نیز نمی‌تواند

باشد؛ زیرا «وحدت» علت غیر از دیگری بودن نیست بلکه فقط

«غیریت» علت غیر از دیگری بودن است.

— درست است.

— پس واحد، از آن حیث که واحد است، نمی‌تواند غیر از

دیگری باشد. مگر عقیده تو جز این است؟

— نه.

— اگر از حیث واحد بودن نتواند غیر از دیگری باشد، از حیث

خودش بودن نیز نخواهد توانست غیر از دیگری باشد، و اگر از حیث

خودش بودن نتواند غیر از دیگری باشد، پس غیر از هیچ چیز دیگر

نخواهد بود.

— درست است.

— اما واحد عین خود نیز نمی‌تواند باشد.



- چرا نمی‌تواند؟
- مگر ماهیت واحد و ماهیت عین یکی است؟
- چرا یکی نیست؟
- برای آنکه اگر چیزی عین چیزی شود این عینیت سبب نمی‌شود که آن چیز واحد گردد.
- پس عینیت و وحدت یکی نیست؟
- نه، چه اگر چیزی عین کثیر شود، بر اثر این عینیت کثیر می‌شود نه واحد.
- درست است.
- ولی اگر واحد غیر از عین نباشد لازم می‌آید که هرچه عین شد واحد باشد و هر واحد نیز عین باشد.
- راست است.
- بنابراین واحد اگر عین خود شود، دیگر فقط واحد نخواهد بود بلکه هم واحد خواهد بود و هم در همان حال غیر از واحد.
- البته چنین چیزی غیر ممکن است.
- پس واحد ممکن نیست که غیر از چیز دیگر و عین خود باشد.
- نه، ممکن نیست.
- در نتیجه باید گفت که واحد نه غیر از خود است و نه غیر از چیز دیگر، و در عین حال نه عین خود است و نه عین چیز دیگر.
- درست است.
- همچنین نه به خود شبیه است نه به چیز دیگر، نه به خود بی‌شبه است و نه به چیز دیگر.
- چرا؟
- فقط چیزی شبیه چیز دیگر است که از يك جهت از عینیت با آن چیز دیگر بهره‌ور باشد.
- درست است.
- ولی پیشتر روشن کردیم که عینیت از حیث ماهیت غیر از واحد است.
- البته روشن کردیم.

- ولی اگر واحد از غیر واحد بهره‌ور باشد، بیش از واحد خواهد بود و چنین امری محال است.
- آری، محال است.
- پس واحد ممکن نیست از عینیت بهره‌ور باشد؛ نه از عینیت یا خود نه از عینیت یا چیز دیگر.
- روشن است.
- پس واحد نه به‌خود می‌تواند شبیه باشد و نه به‌چیز دیگر.
- چنین می‌نماید.
- ولی واحد از غیریت هم نمی‌تواند بهره‌ور باشد چه در آن صورت نیز بیش از واحد خواهد بود.
- آری.
- و آنچه از غیریت و جدائی بهره‌ور باشد - خواه از جدائی با خود و خواه از جدائی با چیز دیگر - ناچار هم به‌خود بی‌شبهت خواهد بود و هم به‌چیز دیگر، همچنانکه اگر از عینیت بهره می‌داشت بر اثر این بهره‌وری شبیه می‌بود.
- درست است.
- و واحد چون به‌هیچ‌وجه از غیریت و جدائی بهره‌ندارد، از آن‌رو نه به‌خود بی‌شبهت است و نه به‌چیز دیگر.
- درست است.
- بنابراین واحد نه به‌خود شبیه یا ناشبیه است و نه به‌چیز دیگر.
- واضح است.
- علاوه بر این، همه خصوصیات که برشمردیم مسبب می‌شوند که واحد نه با خود برابر یا نابرابر باشد و نه با چیز دیگر.
- چرا؟
- مگر چیزی که با چیز دیگر برابر است، نباید دارای همان اندازه‌هایی باشد که آن چیز دیگر دارد؟
- بی‌گمان.
- و وقتی که چیزی بزرگتر یا کوچکتر از چیز دیگر است، اگر

اندازه چیزی را که از حیث اندازه با آن برابر است معیار اندازه‌گیری قرار دهیم، در آن صورت آن چیز، از لحاظ واحدهای اندازه بیشتر از کوچکتر و کمتر از بزرگتر خواهد بود.  
— درست است.

— ولی اگر اندازه چیزی را که از حیث اندازه با آن برابر نیست مقیاس اندازه‌گیری قرار دهیم، در این صورت آن چیز، کوچکتر از بزرگتر و بزرگتر از کوچکتر خواهد بود.  
— درست است.

— اما آیا چیزی که از عینیت هیچ‌گونه بهره ندارد، ممکن است که از حیث اندازه عین خود باشد؟  
— ممکن نیست.

— و اگر از حیث اندازه نتواند عین خود باشد، نه با خود می‌تواند برابر باشد و نه با چیز دیگر.  
— روشن است.

— و اگر دارای واحدهای اندازه بیشتر یا کمتری باشد، در آن صورت هرچند واحد اندازه داشته باشد به همان عده نیز اجزاء خواهد داشت و در نتیجه، دیگر واحد نخواهد بود بلکه کثیر خواهد بود.  
— درست است.

— اما اگر فقط يك واحد اندازه داشته باشد در آن صورت با واحد اندازه برابر خواهد بود و حال آنکه پیشتر روشن شد که محال است با چیزی برابر باشد.  
— درست است.

— پس چون نه دارای يك واحد اندازه است و نه دارای واحدهای اندازه بیشتر یا کمتر، و نه از عینیت بهره دارد، از این رو نه با خود برابر است نه با چیز دیگر، نه از خود بزرگتر یا کوچکتر است و نه از چیز دیگر.  
— آری درست است.

— از این گذشته، آیا ممکن است واحد، جوانتر یا پیرتر از چیز دیگر باشد، یا از حیث سن برابر با چیز دیگر؟

— چرا نباشد؟

— اگر واحد از حیث سن با خود یا با چیز دیگر برابر باشد لازم می‌آید که از لحاظ زمان از برابری یا شباهت بهره‌ور باشد و حال آنکه توافق کردیم که واحد هیچ‌گونه بهره‌ای نه از شباهت دارد و نه از برابری.

— آری، در این باره توافق کردیم.

— همچنین توافق کردیم که از بی‌شباهتی و نابرابری نیز بهره ندارد.

— درست است.

— چیزی که حالش چنین است چگونه ممکن است جوانتر یا پیرتر از دیگری باشد، یا از حیث سن برابر با آن؟  
— البته ممکن نیست.

— پس واحد نه نسبت به خود و نه نسبت به چیزهای دیگر ممکن نیست جوانتر یا پیرتر یا همسال باشد.  
— راست است.

— اما اگر چنان باشد که گفتیم، لازم می‌آید که واحد در زمان نباشد. زیرا چیزی که در زمان قرار دارد، ناچار باگذشت زمان پیرتر از پیش، یعنی پیرتر از خود، می‌شود.  
— البته پیرتر می‌شود.

— پیرتر، همیشه پیرتر از جوانتر نیست؟  
— البته.

— اگر این سخن درست است که هرچیز همیشه نسبت به چیزی دیگر پیرتر می‌شود، پس باید گفت که آنچه پیرتر از خود می‌شود، در همین حال جوانتر از خود نیز می‌گردد؟  
— منظورت را نفهمیدم.

— گوش فرادار تا مطلب را روشن‌تر بیان کنم: چیزی که غیر از دیگری است، لازم نیست که غیر از آن بشود. بلکه ضروری است که غیر از آن باشد. و اگر چیزی غیر از چیز دیگر شده، ضروری است که غیر از آن چیز شده باشد. و اگر چیزی در آینده غیر از چیزی دیگر

خواهد شد، وضع آن نیز چنین است که (اکنون غیر از آن نیست) بلکه در آینده غیر از آن خواهد شد. ولی چیزی که در این دم غیر از چیز دیگری می‌شود، نه غیر از آن «شده» است و نه در آینده غیر از آن «خواهد شد» و نه در حال حاضر غیر از آن «است» بلکه در حال شدن است.

— درست است.

— پیرتر، غیر از جوانتر است نه غیر از چیز دیگر.

— آری، چنین است.

— پس آنچه پیرتر از خود می‌شود، بالضروره باید جوانتر از خود نیز شود.

— چنین می‌نماید.

— از سوی دیگر نه زمانی درازتر از خود می‌تواند باشد و زمانی کوتاهتر از خود، بلکه باید بالضروره همیشه با خود همزمان باشد و همزمان بوده باشد و همزمان بشود.

— آری، بالضروره چنین است.

— پس ظاهراً هر چه در زمان و تابع زمان باشد از يك موباید با خود همسال باشد و از سوی دیگر باید از خود پیرتر و جوانتر شود.

— آری، چنین می‌نماید.

— ولی پیشتر روشن شد که واحد از هیچ يك از این پیش‌آمدها بهره ندارد.

— آری روشن شد.

— بنابراین واحد در زمان نیست و از زمان بهره ندارد.

— آری تحقیق ما ثابت کرد که بهره ندارد.

— به عقیده تو «بود» و «شده بود» و «شد» معنی بهره‌وری از زمان گذشته را نمی‌دهد؟

— البته همین معنی را می‌دهد.

— و «خواهد بود» و «شده خواهد شد» و «خواهد شد» حاکی از

بهره‌وری از زمان آینده نیست؟

— چنین است.

— «است» و «شده است» و «می‌شود» حاکی از بهره‌وری از زمان حال نیست؟

— چنین است.

— پس اگر واحد به هیچ وجه از زمان بهره ندارد، ناچار باید پذیرفت که نه در زمان گذشته «شده است» یا «شد» یا «بود»، و نه در زمان حاضر «می‌شود» یا «است»، و نه در زمان آینده «خواهد شد» یا «شده خواهد شد» و یا «خواهد بود».

— درست است.

— اما آیا ممکن است که چیزی جز به یکی از آن احوال از «هستی» بهره‌ور باشد؟

— نه.

— پس واحد به هیچ نحو از هستی بهره ندارد؟

— چنین می‌نماید.

— یعنی واحد به هیچ نحو و از هیچ حیث هستی ندارد.

— چنین معلوم می‌شود.

— حتی از حیث وحدت نیز فاقد هستی است و نمی‌توان گفت «واحد است». چه اگر بتوانیم چنین بگوئیم لازم می‌آید که باز از هستی بهره‌ای داشته باشد. اگر استدلال ما درست باشد این نتیجه بدست می‌آید که واحد نه «هست» و نه «واحد است».

— چنین می‌نماید.

— اگر چیزی هستی نداشته باشد، یعنی نباشد، آیا باز ممکن است صفت یا چیز دیگری داشته باشد؟

— ممکن نیست.

— یعنی نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید.

— درست است.

— یعنی نه می‌توانیم نامی به او بدهیم و نه درباره‌اش سخن بگوئیم و نه تصورش کنیم و نه بشناسیم و نه به حس درکش کنیم.

— بدیهی است.

- اما آیا ممکن است که واحد به راستی چنین باشد؟
- گمان نمی‌کنم.
- پس بگذار فرضیه خود را دوباره از سر بگیریم و ببینیم اگر این بار به دقت بیشتری در آن بنگریم نتیجه دیگری بدست می‌آید؟
- آری باید چنین کنیم.
- فرض ما اینست که «واحد هست»، و آماده‌ایم هر نتیجه‌ای را که از این فرض حاصل شود بپذیریم. چنین نیست؟
- چنین است.
- اکنون بار دیگر در مسأله دقیق شو: اگر واحد هست، ممکن است از هستی بهره نداشته باشد؟
- نه.
- پس يك «هستی واحد» وجود دارد که غیر از خود واحد است. چه اگر غیر از خود واحد نمی‌بود و همان خود واحد می‌بود، دیگر هستی واحد نمی‌توانست باشد و واحد نمی‌توانست از این هستی بهره‌ور باشد، و فرق نمی‌کرد که بگوئیم «واحد هست» یا «واحد واحد». ولی چنانکه می‌دانی فرض ما «واحد واحد» نیست، بلکه این است که «واحد هست». مگر فرض ما همین نیست؟
- همین است.
- یعنی فرض کرده‌ایم که «هست» چیز دیگری است غیر از «واحد».
- تردید نیست.
- «واحد هست»، معنی دیگری دارد جز اینکه «واحد از هستی بهره دارد»؟
- نه، معنی دیگری ندارد.
- اکنون می‌خواهم بار دیگر تحقیق کنیم که اگر فرض ما این باشد که «واحد هست» چه نتایجی از این فرض بدست می‌آید، درست دقت کن و بین آیا این فرض واحد را بالضروره دارای اجزاء تلقی نمی‌کند؟
- چگونه؟
- وقتی که از يك سو درباره «واحد که هست» می‌گوئیم «هست»،

و درباره آنچه واحد است می‌گوئیم «واحد»، و از سوی دیگر فرض می‌کنیم که «هستی» و «واحد» یکی نیست ولی در عین حال هم «هستی» و هم «واحد» را متعلق به يك چیز می‌دانیم، یعنی به «واحد که هست»، آیا در این صورت لازم نمی‌آید که این «واحد که هست» کل کامل باشد و «هستی» و «واحد» اجزاء آن؟

— آری، لازم می‌آید.

— هر يك از آن اجزاء صرفاً جزء است، یا باید بگوئیم که هر جزئی جزء يك کل است؟

— البته جزء يك کل است.

— پس «واحد که هست» هم کل است و هم دارای اجزاء. — البته.

— اکنون بگو ببینم، یکی از اجزاء «واحد که هست»، یعنی «واحد» یا «هستی»، ممکن است از دیگری جدا شود؟ یعنی ممکن است که «واحد» از «هستی» یا «هستی» از «واحد» جدا شود؟ — ممکن نیست.

— اما هر يك از این اجزاء در عین حال هم «واحد» را در خود دارد و هم «هستی» را. بنابراین هر جزء لا اقل از دو جزء تشکیل می‌یابد و هر يك از این دو جزء باز از دو جزء دیگر الی آخر: یعنی هر جزئی دو جزء دارد زیرا «واحد» همیشه «هستی» را در خود دارد و «هستی» نیز همیشه «واحد» را، بنابراین هر جزء پیوسته دو است نه يك.

— آری، چنین است.

۱۶۳

— پس واحد از حیث عدد بی‌شمار است؟

— چنین می‌نماید.

— اکنون از جهتی دیگر در مسأله دقیق شو.

— از کدام جهت؟

— ادعا کردیم که واحد از هستی بهره دارد و گرنه دارای هستی نمی‌بود.

— آری، چنین ادعا کردیم.

— بر اثر این ادعا معلوم شد که واحد کثیر است.



— آری.

— بسیار خوب. ولی اگر ما خود واحد را، که گفتیم از هستی بهره دارد، در ذهن مان بطور مجرد و بدون توجه به آن چیز که گفتیم از آن بهره دارد، در نظر بگیریم، آیا در آن صورت نیز به نظر ما واحد خواهد نمود یا کثیر؟

— گمان می‌کنم واحد خواهد نمود.

— بگذار ببینیم: اگر «واحد» همان «هستی» نیست بلکه «واحد» است و از هستی فقط بهره دارد، آیا در این صورت نباید خود او غیر از هستیش باشد؟

— تردید نیست.

— ولی اگر «واحد» و «هستی» دو چیز مختلفند، در این صورت نه واحد به این علت که واحد است با هستی اختلاف دارد و نه «هستی» به این علت که هستی است با واحد اختلاف دارد، بلکه «اختلاف» و «غیریت» سبب شده است که آن دو غیر از یکدیگر و دو چیز مختلف باشند.

— درست است.

— بنابراین «اختلاف» نه عین هستی است و نه عین واحد.

— درست است.

— اکنون اگر «هستی» و «اختلاف» یا «هستی» و «واحد» یا «واحد» و «اختلاف» را از بقیه جدا کنیم و با هم و توأم در نظر بگیریم، آیا آنچه را توأم در نظر گرفته‌ایم «جفت» نخواهیم نامید؟

— منظورت را نفهمیدم.

— گوش فرادار تا روشنتر بگویم. آیا می‌توانیم بگوئیم: «هستی»؟

— آری.

— همچنین می‌توانیم بگوئیم: «واحد»؟

— البته.

— دمی پیش آن دورا جدا جدا بزبان نیاوردیم و ننامیدیم؟

— البته.

— ولی اکنون که می‌گوئیم: هستی و واحد، آن دو را با هم نام

نمی‌بریم؟

— بدیهی است.

— همچنین وقتی که می‌گوئیم: «هستی و اختلاف» یا «اختلاف و واحد»، آیا دو چیز را با هم نام نمی‌بریم و نمی‌توانیم اصطلاح «جفت» را درباره آنها بکار ببریم؟

— البته می‌توانیم.

— در هر مورد که بتوانیم اصطلاح «جفت» را بکار ببریم، کلمه «دو» در همان مورد صدق نمی‌کند؟

— البته صدق می‌کند.

— و آنجا که دو چیز است، هریک از آنها «يك» نیست؟

— چرا.

— پس هرجا که جفتشان با هم «دو» است، هریک به تنهایی يك است؟

— بدیهی است.

— اگر هریک به تنهایی «يك» است، پس وقتی که هر کدام «يك» را به هر کدام «دو» بیفزائیم، کل آنها «سه» نمی‌شود؟

— چرا.

— می‌دانی که «سه» فرد است و «دو» زوج.

— البته.

— علاوه بر این، اگر «دو» وجود دارد، پس نباید «دو برابر» نیز وجود داشته باشد؟ همچنین اگر «سه» وجود دارد آیا نباید «سه برابر» نیز وجود داشته باشد؟ مگر دو، دو برابر يك، و سه، سه برابر يك نیست؟

— بی‌گمان.

— اما اگر «دو» و «دو برابر» وجود دارند، آیا نباید «دو برابر دو» نیز وجود داشته باشد؟ همچنین اگر «سه» و «سه برابر» وجود دارند آیا نباید «سه برابر سه» نیز وجود داشته باشد؟

— درست است.

— همچنین اگر سه و دو برابر و همچنین دو و سه برابر وجود دارد، آیا نباید «دو سه تا» و «سه دو تا» نیز وجود داشته باشد؟

— البته.

— پس بطور کلی زوج برابر زوج و فرد برابر فرد و زوج برابر فرد و فرد برابر زوج نیز وجود دارد؟  
— البته.

۱۴۴

— اگر چنین است. آیا باز عددی باقی می‌ماند که بالضروره موجود نباشد؟  
— نه.

— پس اگر واحد هست، ناچار باید عدد نیز وجود داشته باشد.  
— بدیهی است.  
— اگر عدد وجود داشته باشد، باید عددی باشندها بی‌شمار باشد.  
یا عددی — به هر بزرگی — می‌توانی تصور کرد که از هستی بهره‌ور نباشد؟  
— نه، حق باتست.

— اگر هر عددی از هستی بهره دارد، باید هر جزئی از اجزاء اعداد نیز از هستی بهره‌ور باشد.  
— درست است.

— بنابراین، هستی میان باشندهای کثیر تقسیم شده و از هیچ باشندهای، هر قدر کوچک یا بزرگ باشد، دور نیست. یا می‌توان تصور کرد که باشندهای دور از هستی و بی‌بهره از هستی باشد؟  
— هرگز.

— پس باید گفت که هستی برحسب کوچکی و بزرگی باشندها، به قطعات و اجزاء كوچك و بزرگ تقسیم شده و بیش از هر چیز دیگر قطعه قطعه گردیده و منقسم به اجزاء است و به عبارت دیگر اجزاء و قطعات هستی بی‌شمارند.

— آری، راستی همین است.

— بنابراین هستی بیش از هر چیز دیگر دارای اجزاء است.  
— آری.

— اما آیا ممکن است در میان آن اجزاء یکی پیدا شود که جزئی از هستی باشد و در عین حال «جزء» نباشد؟  
— چگونه ممکن است؟

— این جزء از آن حیث که «هست»، ناچار باید مادام که هست «يك چیز» باشد نه هیچ چیز.

— بدیهی است.

— پس «يك» (= واحد) در هر جزئی از اجزاء هستی حاضر است و از هیچ جزء، خواه كوچك باشد و خواه بزرگ، دور نیست.

— آری، چنین است.

— ولی آیا ممکن است چیزی که واحد است در يك آن در مکانهای بسیار باشد و در عین حال واحد کامل بماند؟ نيك بیندیش و آن گاه پاسخ بده.

— به حد کافی اندیشیده و بدین نتیجه رسیده‌ام که محال است.

— ولی اگر نتواند واحد کامل بماند، ناچار باید به اجزاء تقسیم شود وگرنه نخواهد توانست در يك آن در همه اجزاء هستی حاضر باشد.

— درست است.

— اما چیزی که به اجزاء تقسیم می‌شود، باید همچنان که تعداد اجزاء آن کثیر است خود نیز کثیر باشد.

— ضروری است.

— بنابراین ادعائی که اندکی پیش کردیم و گفتیم که هستی بیش از هر چیز دیگر قطعه قطعه شده و به اجزاء تقسیم گردیده است، درست نبوده؛ زیرا قطعات و اجزاء هستی ممکن نیست بیشتر از قطعات و اجزاء واحد باشد، بلکه آن دو باید از حیث شمار اجزاء باهم برابر باشند. زیرا نه «آنچه هست» می‌تواند از واحد جدا شود و نه واحد از «آنچه هست».

— درست است.

— پس واحد، وقتی هم که تنها و مجرد در نظر گرفته شود، بدان علت که هست، کثیر است و از حیث عده بی‌شمار.

— روشن است.

— بنابراین نه تنها «واحد که هست» کثیر است، بلکه واحد مجرد نیز بالضروره بدان علت که هست، به اجزاء تقسیم شده و کثیر است.

— آری، بالضروره چنین است.

— و چون اجزاء همیشه اجزاء کل اند، از این رو واحد وقتی که به صورت کل کامل در نظر گرفته شود، محدود نیز خواهد بود. مگر کل محیط بر اجزاء خود نیست؟

— چنین است.

— و آنچه بر چیزی محیط است حدود آن چیز را تشکیل نمی دهد؟ ۱۴۵  
— بی گمان.

— پس واحد وقتی که «هست» هم واحد است و هم کثیر، هم کل است و هم دارای اجزاء، هم محدود است و هم از حیث عده نامحدود.  
— روشن است.

— و چون محدود است، دارای حدود است.  
— البته.

— همچنین چون کل است ناچار باید اول و وسط و آخر داشته باشد. یا معتقدی که ممکن است کل دارای این اجزاء نباشد؟ و اگر چیزی فاقد یکی از این اجزاء باشد، باز می توان آنرا کل کامل نامید؟  
— نه.

— پس واحد اول و وسط و آخر نیز دارد.  
— البته.

— اما وسط هر چیز همیشه به فاصله مساوی از اول و آخر آن قرار گرفته است، وگرنه نمی توانست وسط باشد.  
— درست است.

— پس واحد ناچار باید دارای شکل نیز باشد، خواه آن شکل دراز باشد و خواه گرد و خواه مغلولی از آن دو.  
— درست است.

— و اگر چنین باشد، هم در خود قرار دارد و هم در چیز دیگر.  
— مقصودت را نفهمیدم.

— مگر هر يك از اجزاء در کل قرار ندارد؟ و آیا جزء ممکن است خارج از کل باشد؟  
— نه.

- و آیا کل، همه اجزاء را در خود ندارد و بر آنها محیط نیست؟
- بی گمان.
- واحد چیزی نیست جز همه اجزائش با هم، یعنی نه چیزی است بیشتر از اجزاء خود و نه چیزی کمتر از آنها.
- درست است.
- و کل نیز واحد است.
- آری.
- اما اگر از يك سو همه اجزاء در کل قرار دارند، و از سوی دیگر هم اجزاء واحدند و هم کل، و کل نیز بر همه اجزاء محیط است، پس واحد محیط بر واحد است و از این رو باید گفت که واحد در خود قرار دارد.
- روشن است.
- اما از سوی دیگر کل در اجزاء خود نیست، نه در همه اجزاء و نه در بعضی اجزاء: اگر در همه اجزاء می بود لازم می آمد که در يك جزء نیز باشد، چه، اگر در یکی از اجزاء نمی بود نمی توانست در همه اجزاء باشد. اما اگر در این جزء که یکی از اجزاء است می بود، چگونه می توانست در همه اجزاء باشد؟
- هرگز نمی توانست.
- همچنین در بعضی از اجزاء هم نیست، چه اگر در بعضی از اجزاء می بود لازم می آمد که بیشتر در کمتر باشد و این محال است.
- آری، محال است.
- اما اگر کل نه در همه اجزاء است و نه در بعضی اجزاء، ناچار یا باید در چیز دیگری باشد یا در هیچ جا.
- درست است.
- اگر در هیچ جا نباشد، باید گفت که نیست. ولی چون چیزی است، یعنی کل است، ناچار باید در چیز دیگری باشد، چون دیدیم که در خود نیست.
- البته.
- واحد از آن حیث که کل است در چیز دیگری قرار دارد. ولی از

آن حیث که برابر با مجموع اجزاء خود است، درخود قرار دارد. بنا بر—  
این هم باید در خود باشد و هم در چیز دیگر.  
— بالضروره باید چنین باشد.

— اما اگر وضع واحد چنین باشد، لازم نمی‌آید که در عین حال  
هم متحرك باشد و هم ساکن؟  
— منظورت را نفهمیدم.

۱۴۶ — از آن حیث که در خود قرار دارد، ساکن است. زیرا چون در  
واحد قرار دارد و از جای خود بیرون نمی‌رود پس همیشه در همان جای  
قرار دارد، یعنی درخود.  
— درست است.

— و چیزی که همیشه در همان جای قرار دارد، ساکن است.  
— آری.

— اما چیزی که همیشه در چیزی دیگر قرار دارد، ممکن نیست که  
دائماً در يك جای بماند، و چیزی که دائماً در يك جای نماند ساکن نیست  
و چون ساکن نیست پس متحرك است.  
— درست است.

— پس واحد باید پیوسته هم درخود باشد و هم درچیز دیگر، هم  
باید دائماً متحرك باشد و هم ساکن.  
— روشن است.

— از این گذشته، اگر وضع واحد چنان باشد که تشریح کردیم،  
لازم می‌آید که هم عین خود باشد و هم غیر از خود.  
— چرا؟

— وضع هرچیز در برابر هرچیز دیگر از این قرار است که می—  
گوییم: يك چیز یا عین چیز دیگر است یا غیر از آن. اگر نه این باشد و نه  
آن، یا باید جزئی از آن چیز باشد تا بتواند نه عین آن باشد و نه غیر  
از آن، و یا باید کل آن چیز باشد و آن چیز جزئی از او.  
— روشن است.

— واحد جزئی از خودش است؟

— هرگز.

- پس وضع واحد در برابر خود نمی‌تواند مانند وضع کل در برابر جزء خود باشد.
- نه، این محال است.
- واحد غیر از واحد است؟
- نه.
- پس غیر از خود نیست.
- نه.
- اگر نه کل خود است و نه جزء خود و نه غیر از خود، پس ناچار باید عین خود باشد.
- بدیهی است.
- ولی از طرف دیگر چیزی که هم دائماً در خود قرار دارد و هم دائماً در غیر از خود، برای آنکه بتواند هم دائماً در خود باشد و هم در غیر از خود، ناچار باید غیر از خود باشد، مگر اندکی پیش روشن نشد که واحد در عین حال هم در خود قرار دارد و هم در چیز دیگر؟
- درست است.
- بنابراین، واحد از این حیث غیر از خود است.
- روشن است.
- اما اگر چیزی غیر از چیز دیگری باشد، آیا غیر از هر چیزی که غیر از خود اوست نخواهد بود؟
- بدیهی است.
- پس هر چیزی که واحد نیست، از هر حیث غیر از واحد است و واحد هم غیر از «غیر واحد» است؟
- آری.
- پس واحد غیر از هر چیز دیگر است.
- آری.
- اکنون به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار: «خود عینیت» و «خود غیریت» دو چیز مختلف‌اند ضد یکدیگر، چنین نیست؟
- درست است.



— آیا ممکن است که عینیت در غیریت قرار داشته باشد یا غیریت در عینیت؟  
— هرگز.

— اگر «غیریت» نتواند در «عین» قرار گیرد، پس هیچ‌گاه چیزی پیدا نخواهد شد که غیریت بتواند در آن قرار گیرد: چه اگر روزی چیزی پیدا شود که غیریت بتواند در آن قرار گیرد، آن روز غیریت در عین قرار خواهد گرفت. چنین نیست؟  
— چنین است.

— ولی چون نمی‌تواند در عین قرار گیرد، پس هرگز در هیچ‌چیز قرار نخواهد گرفت.  
— درست است.

— پس غیریت نه در واحد می‌تواند قرار گیرد و نه در غیر واحد.  
— درست است.  
— پس به علت غیریت نیست که واحد غیر از غیر واحد است و غیر واحد غیر از واحد.  
— نه.

— اما اگر واحد و غیر واحد از غیریت بهره‌ور نباشند، خود نیز نمی‌توانند علت آن غیریت باشند.  
— هرگز.

— ولی اگر علت غیریت آنها نه غیریت باشد و نه خودشان، در آن صورت باید گفت که غیریتی میان آن‌دو نیست.  
— درست است.

— اما هیچ غیر واحدی از واحد بهره ندارد و گرنه غیر واحد نمی‌بود بلکه از يك حیث واحد می‌بود.  
— راست است.

— علاوه بر این غیر واحد عدد هم نیست: چه اگر عدد می‌بود، نمی‌توانست فقط غیر واحد باشد.  
— درست است.

— از سوی دیگر آیا می‌توانیم گفت که غیر واحدها اجزاء واحدند؟

و اگر چنین بود غیر واحدها از واحد بهره نمی‌داشتند؟  
 — البته بهره می‌داشتند.

— پس اگر واحد مطلقاً واحد است و غیر واحد مطلقاً غیر واحد،  
 در این صورت نه واحد جزء غیر واحد است و نه وضع واحد نسبت به  
 غیر واحد مانند وضع کل نسبت به جزء است. همچنین نه غیر واحد جزء  
 واحد است و نه وضع غیر واحد نسبت به واحد مانند وضع کل نسبت  
 به جزء است.

— درست است.

— ولی پیش‌تر ثابت کردیم که دو چیز، اگر نه جزء یکدیگر باشند  
 و نه کل یکدیگر و نه غیر از یکدیگر، ناچار باید عین یکدیگر باشند.  
 — آری، چنین گفتیم.

— پس واحد، چون وضعش نسبت به غیر واحدها چنان است، ناچار  
 باید عین غیر واحدها باشد.

— آری، نتیجه‌ای جز این بدست نمی‌آید.

— همچنین نباید بپذیریم که واحد هم به خود شبیه است و هم به غیر  
 واحدها، و در عین حال هم به خود بی‌شبه است و هم به غیر واحدها؟  
 — شاید.

— حداقل اینست که از آن حیث که واحد غیر از هر چیز دیگر است،  
 هرچیز دیگر هم باید از همان حیث غیر از واحد باشد.  
 — بدیهی است.

— و غیریت و اختلاف آن با هر چیز دیگر عیناً به اندازه غیریت و  
 اختلافی است که هرچیز دیگر با او دارد: نه کمتر و نه بیشتر.  
 — تردید نیست.

— اینکه می‌گوئیم: نه کمتر و نه بیشتر، یعنی به اندازه برابر؟  
 — آری.

— چون واحد از لحاظ غیریت با سایر چیزها و سایر چیزها از  
 لحاظ غیریت با واحد، با یکدیگر برابرند، پس لازم می‌آید که از لحاظ  
 میزان غیریت، واحد عین سایر چیزها و سایر چیزها عین واحد باشند.  
 — مقصودت را نفهمیدم.

— اینک توضیح می‌دهم: تو با هر نام که به زبان می‌آوری، چیزی را نمی‌نامی؟  
— البته.

— يك نام را فقط يك بار می‌توانی به زبان بیاوری یا هر چند بار که بخواهی؟  
— هر چند بار که بخواهم.

— اگر يك نام را فقط يك بار به زبان بیاوری، چیزی را که منظور تست می‌نامی. ولی اگر همان نام را چندین بار به زبان بیاوری همان چیز را نمی‌نامی؟ حقیقت این است که نامی را خواه يك بار به زبان آوری و خواه چندین بار، در هر دو صورت همان يك چیز را که منظور تست نامیده‌ای. چنین نیست؟  
— بی‌گمان.

— کلمه «غیر»، نامی برای چیزی نیست؟  
— البته.

— پس خواه این کلمه را يك بار بکار ببری و خواه چندین بار، در هر دو صورت فقط چیزی را که این کلمه نام آن است بیان می‌کنی.  
— هیچ تردید نیست.

— پس وقتی که می‌گوئیم هرچیز دیگر غیر از واحد است و واحد غیر از هرچیز دیگر، و بدین‌سان کلمه «غیر» را دوبار بکار می‌بریم، در هر دو بار فقط چیزی را که این کلمه نام آن است بیان می‌کنیم.  
— درست است.

۱۴۸ — بنابراین، از این لحاظ که واحد غیر از هرچیز دیگر و هرچیز دیگر غیر از واحد است، این هردو، یعنی هم واحد و هم هرچیز دیگر، از لحاظ این غیریت که در آنهاست، غیر از یکدیگر نیستند، بلکه عین یکدیگرند. اما چیزهائی که عین یکدیگرند ناچار باید شبیه یکدیگر نیز باشند. چنین نیست؟  
— درست است.

— پس از آن لحاظ که واحد غیر از هرچیز دیگر است، عیناً از همان لحاظ هر چیز و بطور کلی همه چیزها شبیه یکدیگرند. زیرا مگر

هرچیز غیر از هرچیز دیگر نیست؟

— روشن است.

— ولی مگر «شبهه» و «بی‌شبهات» نقطهٔ مقابل یکدیگر نیستند؟

— چرا؟

— «غیر» و «عین» نیز نقطهٔ مقابل یکدیگرند؟

— آری، آنها نیز نقطهٔ مقابل یکدیگرند.

— اکنون به یاد بیاور که پیشتر ثابت کردیم که واحد، هم عین

همهٔ چیزهای دیگر است و هم غیر از همه چیزهای دیگر.

— آری ثابت کردیم.

— «عین چیزهای دیگر بودن» نقطهٔ مقابل «غیر از چیزهای دیگر

بودن» نیست؟

— چرا.

— و پیشتر ثابت شد که واحد از لحاظ غیریت با سایر چیزها، با

سایر چیزها شباهت دارد.

— آری.

— پس معلوم می‌شود واحد از همان لحاظ که عین سایر چیزهاست،

بی‌شبهات به سایر چیزهاست. زیرا علتی که سبب عینیت می‌شود، نقطهٔ

مقابل علتی است که سبب شباهت می‌گردد. چه، علتی که سبب شباهت

می‌شود همان غیریت است.

— درست است.

— پس عینیت سبب می‌شود که واحد به چیزهای دیگر بی‌شبهات

باشد، وگرنه لازم می‌آید که عینیت نقطهٔ مقابل غیریت نباشد.

— چنین می‌نماید.

— پس واحد باید به هرچیز دیگر هم‌شبهه باشد و هم بی‌شبهات:

شبهه از آن لحاظ که غیر از چیزهای دیگر است، و غیر شبهه از آن

لحاظ که عین چیزهای دیگر است.

— آری، وضع آن به‌رامتی چنین است.

— بسیار خوب، اکنون بدین مطلب نیز توجه کن.

— به کدام مطلب؟

- واحد از آن لحاظ که از عینیت بهره دارد غیر نیست، و چون غیر نیست، بی‌شباهت نیست، و چون بی‌شباهت نیست پس شبیه است. ولیکن از آن لحاظ که از غیریت بهره دارد غیر است، و چون غیر است پس بی‌شباهت است.
- حق باتست.
- چون واحد هم عین هرچیز دیگر است و هم غیر از هرچیز دیگر، از هر دو لحاظ هم شبیه به هرچیز دیگر است و هم بی‌شباهت.
- درست است.
- همچنین چون پیشتر روشن شد که هم عین خود است و هم غیر از خود، از هر دو لحاظ هم به خود شبیه است و هم بی‌شباهت.
- بالضرورة باید چنین باشد.
- اکنون در این نکته دقت کن: وضع واحد از لحاظ تماس با خود و با سایر چیزها و همچنین عدم تماس با خود و با سایر چیزها چگونه است؟
- تو خود بگو.
- پیش‌تر دیدیم که واحد کلی است که درخود قرار دارد.
- آری دیدیم.
- همچنین دیدیم که واحد در همه چیزهای دیگر قرار دارد.
- آری.
- از آن لحاظ که در همه چیزهای دیگر قرار دارد باید با همه چیزهای دیگر تماس باشد. ولی از آن لحاظ که درخود قرار دارد باید فقط با خود تماس باشد نه با چیزهای دیگر.
- روشن است.
- بنابراین واحد هم با خود تماس است و هم با هرچیز دیگر.
- درست است.
- ولی چیزی که با دیگری تماس است، نباید به آن چیز دوم نزدیکتر از هر چیزی باشد و بلافاصله در مکان بعد از آن چیز قرار گیرد؟
- بدیهی است.
- پس واحد نیز برای آنکه با خود تماس باشد باید علاوه بر جای

خود، در جنب خود نیز قرار گیرد، یعنی در مکانی که بلافاصله بعد از خود اوست.

— آری چنین است.

— ولی واحد برای اینکه بتواند چنان وضعی به خود پذیرد، و در دوجا قرار گیرد، ناچار باید دو باشد. زیرا تا هنگامی که واحد است قادر به چنان کاری نخواهد بود.

— درست است.

— پس همان علت که نمی‌گذارد واحد دو باشد، مانع آن است که واحد با خود تماس حاصل کند.

— درست است.

— ولی واحد با چیزهای دیگر نیز در تماس نیست.

— چرا؟

— چیزی که بخواهد با چیزی دیگر تماس باشد باید از يك سو بیرون از چیز دوم قرار گیرد و از سوی دیگر بلافاصله در جنب همان چیز واقع شود به نحوی که چیز سومی میان آنها نباشد.

— درست است.

— پس برای اینکه تماسی صورت گیرد لااقل باید دو چیز وجود داشته باشد.

— درست است.

— ولی اگر به آن دو چیز، چیز سومی افزوده شود و آن هر سه به ردیف در جنب یکدیگر قرار گیرند، در آن صورت تماس گیرنده سه چیز خواهد بود ولی دو تماس وجود خواهد داشت.

— درست است.

— و به همین ترتیب هر بار که چیز تازه‌ای افزوده شود تماس دیگری نیز اضافه خواهد شد و در نتیجه همیشه عده تماسها برابر با عده چیزهای تماس منتهای يك خواهد بود. چه همان طور که در مورد دو چیز تماس، عده چیزهای تماس یکی بیش از عده تماس بود، همین وضع در موردی هم که عده تماسها بیشتر شود باقی خواهد ماند زیرا با اضافه شدن هر تماس تماسی هم اضافه می‌شود.

- درست است.
- پس عدهٔ تماسها هرچه باشد، شمارهٔ تماسها در هر حال یکی کمتر از عدهٔ تماسها خواهد بود.
- آری.
- اما اگر تنها واحد وجود داشته باشد و هیچ دوئی در میان نباشد، تماسی هم صورت نخواهد گرفت.
- نه.
- ولی بنابه ادعائی که کردیم، چیزی که غیر از واحد است، نه واحد است و نه از آن حیث که غیر از واحد است از واحد بهره دارد.
- بدیهی است.
- بنابراین هر غیر واحد چون از واحد بهره ندارد، از «عده» نیز بی بهره است.
- روشن است.
- پس غیر واحد نه يك است و نه دو، و نه عددی دیگر در مورد آن صدق می کند.
- درست است.
- پس فقط واحد هست و دوئی نیست.
- چنین می نماید.
- و چون دوئی نیست، تماس هم وجود ندارد.
- درست است.
- و چون تماس وجود ندارد، پس نه واحد با غیر واحد تماس دارد و نه غیر واحد با واحد.
- روشن است.
- پس بنابراین چه گفتیم واحد هم با خود تماس است و هم با غیر واحد، و در عین حال با هیچ يك تماس نیست.
- چنین می نماید.
- از این گذشته واحد، هم با خود و هم با چیزهای دیگر، هم برابر است و هم در عین حال نابرابر.
- چگونه؟ منظورت چیست؟

— اگر واحد بزرگتر یا کوچکتر از غیرواحد، یا اگر غیرواحد بزرگتر یا کوچکتر از واحد می‌بود، واحد بودن واحد یا غیرواحد بودن غیرواحد نمی‌توانست علت بزرگی یا کوچکی یکی نسبت به دیگری باشد. بلکه اگر هر دو آنها علاوه بر خصوصیت ذاتی خود، «برابری» را نیز در خود می‌داشتند، باهم برابر می‌بودند. و اگر یکی از آنها «بزرگی» را در خود می‌داشت و دیگری «کوچکی» را، آنکه از «بزرگی» بهره داشت بزرگتر می‌بود و آنکه از «کوچکی» بهره داشت کوچکتر.

— تردید نیست.

— بنابراین باید بگوئیم که «بزرگی» و «کوچکی» در واقع دو ایده‌اند. چه اگر دو ایده نبودند نمی‌توانستند نقطه‌مقابل یکدیگر باشند و در «باشنده» جای گیرند.

— درست است.

— اما اگر «کوچکی» در واحد جای گرفته باشد، یا باید در تمام واحد جای داشته باشد یا در جزئی از آن.

— روشن است.

— اگر در تمام واحد جای داشته باشد، آیا نباید یا به همان وضع که واحد در سراسر وجود خود هست کوچکی نیز در سراسر وجود او باشد، و یا واحد را در خود گیرد و به آن محیط باشد؟

— چرا؟

— اگر کوچکی از حیث قرار گرفتن در واحد عیناً مانند خود او باشد، مساوی با واحد خواهد بود و اگر واحد را در خود گیرد و به آن محیط باشد بزرگتر از واحد.

— جز این نمی‌تواند بود.

— ولی آیا ممکن است که «کوچکی» برابر با چیزی یا بزرگتر از چیزی باشد، و بدین‌سان به جای نقش خود، نقش برابری و بزرگی را بازی کند؟

— نه، چنین امری محال است.

— پس کوچکی نمی‌تواند در کل واحد قرار داشته باشد، بلکه اگر اصلاً در واحد باشد باید فقط در جزئی از آن باشد.



— درست است.

— ولی در تمام آن جزء هم نمی‌تواند باشد، زیرا باز همان اشکال نخستین پیش خواهد آمد: یعنی باز یا برابر همان جزئی خواهد بود که در آن قرار دارد یا بزرگتر از آن.

— تردید نیست.

— «کوچکی» اصلاً در هیچ چیز نمی‌تواند باشد، چه اگر باشد یا باید در کل چیزی باشد یا در جزئی از آن. بالنتیجه غیر از خود «کوچکی» هیچ چیز کوچک وجود ندارد.

— چنین می‌نماید.

— «بزرگی» هم نمی‌تواند در چیزی باشد: زیرا در این صورت چیزی که بزرگی در آن قرار دارد حتی بزرگتر از «خود بزرگی» خواهد بود. از این گذشته اشکال دیگری هست: اگر چیزی بزرگتر از چیز دومی باشد، باید آن چیز اول مقدار کوچکتري بیش از چیز دوم دارا باشد تا بتواند بزرگتر از آن باشد، و حال آنکه «مقدار کوچکتري» اصلاً وجود ندارد، چون گفتیم که «کوچکی» در هیچ چیز نیست.

— درست است.

— اما «خود بزرگی» فقط در مقام مقایسه با «خود کوچکی» بزرگتر است نه در مقام مقایسه با چیز دیگر. همچنین «خود کوچکی» فقط نسبت به خود بزرگی، کوچکتر است نه نسبت به چیز دیگر.

— درست است.

— بنابراین هرچیز دیگر نه بزرگتر از واحد است و نه کوچکتر از آن، زیرا نه بزرگی را در خود دارد و نه کوچکی را. خود «بزرگی» و «کوچکی» هم در مقام نسبت و مقایسه با واحد، بزرگ و کوچک نیستند. بلکه چنانکه گفتیم، فقط در مقام مقایسه با یکدیگر چنان‌اند، و خود واحد نیز نه از آن دو بزرگتر یا کوچکتر است و نه از چیزی دیگر، زیرا نه بزرگی در آن هست و نه کوچکی.

— درست است.

— اما چیزی که نه بزرگتر از چیزی است و نه کوچکتر از آن، نه بیشتر از آن می‌تواند باشد و نه کمتر.

— درست است.

— و چیزی که نه بیشتر از چیز دیگر است و نه کمتر از آن، ناچار باید از هر حیث با آن برابر باشد.  
— درست است.

— پس وضع واحد نسبت به خود نیز باید بدین گونه باشد. یعنی چون نه بزرگی را در خود دارد و نه کوچکی را، و در نتیجه نه بیشتر از خود است و نه کمتر از خود، ناچار باید از هر حیث با خود برابر باشد.

— درست است.

— بنابراین واحد هم با خود برابر است و هم با چیزهای دیگر.  
— آری، چنین است.

— اما واحد اگر در خود باشد، باید از بیرون به خود احاطه داشته باشد، و اگر بدین ترتیب برخود محیط باشد بزرگتر از خود خواهد بود. از سوی دیگر چون در این وضع برخود محاط است، بالطبع کوچکتر از خود خواهد بود، و بالنتیجه در آن واحد هم بزرگتر از خود خواهد بود و هم کوچکتر از خود.

۱۵۱

— بدیهی است.

— این نکته هم بدیهی است که غیر از واحد و همه چیزهای دیگر، هیچ چیزی وجود ندارد؟  
— البته بدیهی است.

— هر چه هست نباید در جایی باشد؟

— البته.

— وقتی که چیزی در چیز دیگر قرار دارد، نباید گفت که چیزی کوچکتر در چیزی بزرگتر قرار دارد؟ مگر جز در این صورت ممکن است که چیزی در چیز دیگر قرار گیرد؟  
— نه.

— اگر جز «واحد» و «همه چیزهای دیگر» هیچ چیز وجود ندارد، و اگر هر چه هست باید در جایی باشد، پس لازم می آید که آن دو در یکدیگر باشند، یعنی «واحد» در «همه چیزهای دیگر» باشد و همه چیز—

های دیگر در واحد، و یا هیچ‌یک از آنها در هیچ‌جا نباشد.

— چنین می‌نماید.

— بنابراین، از آن لحاظ که واحد در همه چیزهای دیگر است چیزهای دیگر بزرگتر از واحدند، زیرا برواحد محیط‌اند و واحد محاط بر آنهاست. ولی از این لحاظ که همه چیزهای دیگر در واحد قرار دارند، به همان علت که گفتیم، واحد بزرگتر از آنهاست و آنها کوچکتر از واحدند.

— چنین می‌نماید.

— پس واحد در مقام مقایسه یا خود و با همه چیزهای دیگر، هم برابر است و هم کوچکتر و هم بزرگتر.

— درست است.

— و چون چنین است، باید از حیث عدد «واحدهای اندازه»، و بالنتیجه از حیث عدد اجزاء نیز، نسبت به خود و چیزهای دیگر، هم برابر باشد و هم کمتر و هم بیشتر.

— درست است.

— و اگر چنانکه گفتیم از حیث اندازه هم برابر باشد و هم کمتر و هم بیشتر، ناچار باید از حیث عدد و شمار نیز نسبت به خود و چیزهای دیگر هم برابر باشد هم کمتر و هم بیشتر.

— نفهمیدم. مقصود چیست؟

— چیزی که بزرگتر از دیگری است، ناچار بیش از دیگری «واحد اندازه» دارد و هرچند «واحد اندازه» داشته باشد به همان تعداد اجزاء دارد. همین نسبت در موردی هم که چیزی کوچکتر از دیگری یا برابر با آن است صدق می‌کند.

— درست است.

— پس وقتی که چیزی هم با خود برابر است و هم بزرگتر و هم کوچکتر از خود، ناچار باید از حیث شمار «واحدهای اندازه»، و بالنتیجه از حیث شمار اجزاء، هم با خود برابر باشد و هم بیشتر و هم کمتر از خود.

— روشن است.

— ولی اگر چیزی از حیث اجزاء باخود برابر باشد، عدد اجزایش عیناً برابر با عدد اجزاء خودش خواهد بود. اگر از حیث اجزاء بزرگتر از خود باشد، عدد اجزایش بزرگتر از عدد اجزاء خودش، و اگر از حیث اجزاء کوچکتر از خود باشد، عدد اجزایش کوچکتر از عدد اجزاء خودش خواهد بود.

— تردید نیست.

— پس وضع واحد در برابر خود و همچنین در برابر چیزهای دیگر چنین است که شرح می‌دهم: اگر بزرگتر از آنها باشد ناچار عدد اجزایش نیز بزرگتر است، و اگر کوچکتر باشد ناچار عدد اجزایش نیز کوچکتر است، و اگر برابر باشد عدد اجزایش نیز برابر با عدد اجزاء آنهاست.

— آری، ناچار باید چنین باشد.

— پس معلوم می‌شود که واحد از حیث عدد، در مقام مقایسه با خود و دیگر چیزها، هم برابر است و هم کوچکتر است و هم بزرگتر. — درست است.

— اما آیا واحد از زمان بهره دارد؟ و بر اثر بهره‌وری از زمان جوانتر و پیرتر از خود و دیگر چیزهاست؟ و در عین حال از دیگر چیزها نه جوانتر است و نه پیرتر؟ — منظورت را نفهمیدم.

— اگر واحد به راستی هست، آیا نباید جمله «واحد هست» درباره آن صدق کند؟

— البته باید صدق کند.

— وقتی که «هست» به چیزی نسبت داده می‌شود، آیا چنین معنی نمی‌دهد که آن چیز در زمان حال از هستی بهره دارد؟ چنانکه وقتی می‌گوئیم «بود»، منظورمان اینست که چیزی در زمان گذشته از هستی بهره داشت، و «خواهد بود» یعنی در زمان آینده از هستی بهره‌ور خواهد شد.

۱۵۲

— درست است.

— پس باید تصدیق کنیم که واحد از آن لحاظ که «هست»، از

زمان بهره دارد؟

— آری.

— یعنی از زمان گذران؟

— آری.

— و چون به همراه زمان پیش می‌رود، پس دائماً پیرتر از خود می‌شود؟

— ناچار.

— بیادداری که ثابت کردیم که هرچه پیرتر شود همیشه در مقایسه با چیز جوانتری پیرتر می‌شود، همچنین است هرچیز که جوانتر شود؟

— آری بیاد دارم.

— بنابراین وقتی که واحد پیرتر از خود می‌شود، در عین حال جوانتر از خود نیز می‌گردد؟

— قطعاً باید چنین باشد.

— پس بدین ترتیب واحد هم پیرتر از خود می‌شود و هم جوانتر از خود؟

— آری.

— ولی وقتی که واحد پیرتر می‌شود، آیا این شدن در زمان حال وقوع می‌یابد که میان «بود» و «خواهد شد» قرار دارد؟ و آیا می‌توان تصور کرد که در ضمن حرکت از زمان گذشته به سوی زمان آینده، از روی زمان حال بجهد؟

— چنین تصویری دشوار است.

— ولی هنگامی که به زمان حال می‌رسد، در پیرتر شدن درنگی نمی‌کند؟ و آیا در این حال نمی‌توانیم بگوئیم: دیگر پیر «نمی‌شود» بلکه «هست»؟ چه اگر درنگ نمی‌کرد و به حرکت ادامه می‌داد هرگز ممکن نبود که در زمان حال قرار گیرد، و حال آنکه چیزی که با حرکت زمان به پیش می‌رود و ضممش نسبت به زمان حال و زمان آینده چنین است که از زمان حال بیرون می‌رود و به سوی آینده حرکت می‌کند، و بدین ترتیب به میان آن دو زمان قدم می‌گذارد.

— درست است.

— بنابراین اگر هرچیز که «می‌شود» نتواند از روی زمان حال بجهد، لابد به محض اینکه وارد زمان حال گردید از «شدن» باز می‌ایستد، و در این دم همان «است» که پیش‌تر شده است.  
— روشن است.

— پس واحد نیز همین‌که در جریان پیرتوشدن به زمان حال می‌رسد، دمی درنگ می‌کند، و از «شدن» باز می‌ایستد، و در آن دم پیرتر «است».

— درست است.

— پس در آن دم پیرتر از آن چیزی است که تا آن دم پیرتر می‌شد، و آن چیز خودش است.  
— درست است.

— هر پیرتر، پیرتر از جوانتری نیست؟

— بی‌گمان.

— پس واحد آن دم که در جریان پیرتر شدن به زمان حال قدم می‌نهد، جوانتر نیز می‌باشد.  
— قطعاً.

— ولی مادام که واحد هست زمان حال نیز با آن توأم است. زیرا مادام که واحد «هست»، زمان برای او فقط زمان حال است.  
— آری، جز این نیست.

— بنابراین واحد دائماً پیرتر و جوانتر از خود «است» و «می‌شود».  
— چنین می‌نماید.

— ولی آیا واحد، زمانی طولانی‌تر از زمان هستی خود چنین «است» و «می‌شود»، یا زمانی برابر با زمان هستی خود؟  
— زمانی برابر.

— وقتی که چیزی در زمانی برابر با زمان هستی چیزی «است» یا «می‌شود»، لابد باید با چیز دوم همسال باشد.  
— بدیهی است.

— و اگر همسال باشد، نه جوانتر است و نه پیرتر.

— درست است.

— واحد نیز چون در زمانی برابر با زمان هستی خود «است» و «می‌شود»، پس نه پیرتر از خود است یا می‌شود و نه جوانتر از خود.  
 — به نظر من نیز چنین می‌آید.  
 — بسیار خوب. وضع چیزهای دیگر از این حیث چگونه است؟  
 — نمی‌دانم.

۱۵۳ — ولی می‌دانی که اگر «چیزهای دیگر غیر از واحد» به راستی شامل چیزهای متعدد باشد نه يك چیز، در آن صورت بیشتر از واحد خواهد بود. اما اگر فقط يك چیز باشد، جز واحد نخواهد بود. بنابراین ناچار باید شامل چیزهای متعدد باشد و در نتیجه بیشتر از واحد، یعنی کثیر، باشد.

— آری، جز این نمی‌تواند بود.  
 — و چون کثیر است، از عددی بزرگتر از واحد بهره دارد.  
 — بدیهی است.  
 — آیا باید گفت که در میان اعداد، عدد بزرگتر پیش از عدد کوچکتر وجود داشته است، یا کوچکتر پیش از بزرگتر؟  
 — کوچکتر پیش از بزرگتر.  
 — پس نخست عددی که کوچکتر از همه اعداد است بوجود آمده، و این همان واحد است. چنین نیست؟  
 — آری چنین است.

— پس واحد پیش از هر چیزی که دارای عدد و شمار است وجود داشته. «همه چیزهای دیگر» نیز دارای عدد و شمار است زیرا شامل موضوعات متعدد است نه يك چیز تنها.  
 — روشن است.

— آنچه دیرتر پدید آمده، ناچار جوانتر از چیزی است که پیش از آن بوده. بنابراین «همه چیزهای دیگر» باید جوانتر از واحد باشد و واحد پیرتر از «همه چیزهای دیگر».  
 — تردید نیست.

— اکنون بگو ببینم، آیا ممکن است واحد به نحوی که برخلاف ذات و طبیعت اوست بوجود آمده باشد؟

— نه ممکن نیست.

— پیش‌تر ثابت کردیم که واحد دارای اجزاست، و چون دارای اجزاست پس آغاز و وسط و پایان دارد.  
— درست است.

— مگر بوجود آمدن هرچیز، خواه واحد باشد و خواه چیز دیگر، به این گونه نیست که نخست آغاز آن بوجود می‌آید و سپس سایر قسمت‌ها، و پس از همه پایان آن؟  
— جز این قابل تصور نیست.

— و ما آن قسمت‌ها را اجزاء کل، مثلا اجزاء واحد، می‌نامیم و می‌گوئیم که خود واحد نخست در لحظه‌ای که پایانش بوجود آمد، واحد به معنی راستین، یعنی کل گردید.  
— درست است.

— پایان پس از همه اجزاء دیگر بوجود می‌آید، و اگر واحد به اقتضای طبیعتش نخست در لحظه‌ای که پایان بوجود آمد، موجود و کامل شد، باید گفت که واحد پس از چیزهای دیگر بوجود آمده است. چه در غیر این صورت لازم می‌آید که واحد به نحوی برخلاف اقتضای طبیعتش بوجود آمده باشد.  
— روشن است.

— پس واحد جوانتر از هر چیز دیگر است و هر چیز دیگر پیرتر از واحد.

— آری، درست است.

— مگر آغاز و هر جزء دیگر واحد یا هر چیز، چون فقط يك جزء آن است نه چند جزء، نباید بالضروره واحد باشد؟  
— البته باید واحد باشد.

— ولی در این صورت لازم می‌آید که واحد همزمان با آنچه در آغاز بوجود می‌آید پیدا شود، و همچنین باید همزمان با آنچه پشت سر آغاز بوجود می‌آید وجود پیدا کند، و خلاصه نمی‌تواند از هیچ جزء دیگری که بوجود می‌آید جدا بماند تا پس از آنکه همه چیز بوجود آمد و کامل شد وجود پیدا کند. به عبارت دیگر واحد نه از آغاز می‌تواند جدا



بماند، نه از وسط و نه از اجزاء دیگری که در فاصله این اجزاء بوجود می‌آیند.

— درست است.

— بنابراین واحد با هر چیز همسال است، و اگر برخلاف اقتضای طبیعت خود بوجود نیامده باشد، نه پیش از دیگر چیزها می‌تواند وجود پیدا کرده باشد و نه پس از آنها، بلکه باید همزمان با همه چیزهای دیگر بوجود آمده باشد. نتیجه‌ای که از این استدلال بدست می‌آید اینست که ۱۵۴ واحد نه جوانتر از دیگر چیزها می‌تواند بود و نه کهنتر از آنها، و همچنین همه چیزهای دیگر نه جوانتر از واحدند و نه کهنتر از آن. حال آنکه استدلال پیشین ما نشان داد که واحد هم جوانتر از دیگر چیزهاست و هم کهنتر از آنها و همچنین همه چیزهای دیگر هم جوانتر از واحدند و هم کهنتر از آن.

— درست است.

— پس وضع واحد از لحاظ اینکه چگونه «است» و چگونه «شده است» روشن شد. اکنون بگو ببینم وضع آن از لحاظ اینکه چگونه «می‌شود» از چه قرار است؟ آیا واحد کهنتر یا جوانتر از چیزهای دیگر «می‌شود»، یا نه کهنتر می‌شود و نه جوانتر؟ آیا وضع آن از لحاظ «شدن» نیز عیناً مانند وضع آن از لحاظ «بودن» است یا غیر از آن؟

— نمی‌دانم در پاسخ این سؤال چه بگویم.

— می‌دانیم که چیزی که کهنتر از دیگری است، ممکن نیست که بتواند باز هم کهنتر شود، بلکه همان فاصله منی را که در هنگام پدید آمدن چیز دوم با آن داشت، نگاه می‌دارد. همچنین چیزی که جوانتر از دیگری است نمی‌تواند باز هم جوانتر شود. چه اگر هر يك از دو چیز نابرابر به مقداری برابر افزایش یابند، اهم از اینکه آن دو چیز نابرابر دو اندازه طول زمان باشند یا هر چیز دیگر، اختلاف اندازه میان آن دو به همان میزان پیشین باقی می‌ماند.

— البته جز این نمی‌تواند بود.

— بنابراین چیزی که کهنتر یا جوانتر از دیگری است هرگز ممکن

نیست باز هم کهنتر یا باز هم جوانتر از آن شود — زیرا زمانی که بر آن

دو می‌گذرد همیشه در مورد هر دو به يك اندازه است — بلکه آن چیز اول کهنتر یا جوانتر «است» و چنین «شده است» و نمی‌توان گفت که کهنتر یا جوانتر «می‌شود».

— روشن است.

— واحد نیز چون چنین «است» هرگز جوانتر یا کهنتر «نمی‌شود».

— درست است.

— اکنون گوش فرادار و بین آیا واحد و چیزهای دیگر از لحاظی که تشریح می‌کنم باز هم کهنتر و جوانتر «نمی‌شوند»؟  
— از چه لحاظ؟

— از آن لحاظ، که چنانکه پیشتر ثابت شد، واحد کهنتر از همه چیزهای دیگر، و همه چیزهای دیگر کهنتر از واحد است.  
— چگونه؟ نفهمیدم.

— واحد اگر کهنتر از همه چیزهای دیگر است، آیا نباید مدتی پیشتر از چیزهای دیگر پدید آمده باشد؟  
— بی‌گمان.

— اکنون در نکته‌ای که می‌گوییم دقت کن: وقتی که ما به هر دو مقدار زمان، که یکی درازتر و دیگری کوتاهتر است، مقداری برابر بیفزائیم، آیا اختلاف میان آن دو به همان نسبت پیشین باقی می‌ماند یا کوچکتر می‌شود؟  
— کوچکتر می‌شود.

— بنابراین از این لحاظ اختلاف سن میان واحد و چیزهای دیگر پس از گذشت مدتی زمان به همان نسبت پیشین نخواهد بود، بلکه درعین حال که سن او و سن چیزهای دیگر به مقداری برابر افزوده می‌شود اختلاف سن آن دو دائماً کمتر می‌گردد. مگر چنین نیست؟  
— چنین است.

— وقتی که اختلاف سن دو چیز کمتر از پیش بشود، آنچه قبلاً کهنتر از دیگری بود، در مقام مقایسه با همان دیگری، جوانتر نمی‌شود؟  
— البته.

— وقتی که واحد بدین ترتیب جوانتر می‌شود، چیزهای دیگر نسبت

به واحد کمه‌تر نمی‌شوند؟

— البته.

— پس آنچه جوانتر بود، نسبت به آنچه زودتر پدید آمده و کمه‌تر بود، کمه‌تر می‌شود. اما نمی‌توان گفت کمه‌تر «است»، بلکه فقط کمه‌تر «می‌شود»، زیرا آنچه کمه‌تر بود با گذشت زمان دائماً جوانتر می‌گردد و آنچه جوانتر بود با گذشت زمان دائماً به‌سوی کمه‌تری پیش می‌رود. به همین ترتیب آنچه کمه‌تر بود جوانتر از آنچه جوانتر بود می‌گردد. زیرا چون آن‌دو از حیث جوانتری و کمه‌تری در دو جهت مخالف پیش می‌روند، از همان حیث دائماً وضعی مخالف یکدیگر به‌خود می‌گیرند، یعنی چنانکه گفتیم، جوانتر کمه‌تر از آنچه کمه‌تر بود می‌شود، و کمه‌تر جوانتر از ۱۵۵ آنچه جوانتر بود می‌گردد. اما آن‌دو نمی‌توانند به‌رامتی جوانتر یا کمه‌تر «شده باشند»؛ چه اگر چنین شده بودند، دیگر نمی‌توانستند چنین «بشوند»، زیرا چنین «بودند». پس نسبت به یکدیگر چنین «می‌شوند»؛ یعنی واحد جوانتر «می‌شود» زیرا بحث ما ثابت کرد که کمه‌تر است و پیش از چیزهای دیگر پدید آمده، و چیزهای دیگر کمه‌تر از واحد «می‌شوند» زیرا پس از واحد پدید آمده‌اند. اما از طرف دیگر، عیناً به همین علت خلاف آن جریان صورت می‌گیرد زیرا در عین حال ثابت شد که چیزهای دیگر کمه‌تر از واحدند و پیش از آن پدید آمده‌اند.

— آری، چنین است.

— پس از این لحاظ که هیچ‌یک از آن‌دو نه کمه‌تر و نه جوانتر از دیگری می‌شود (چون هر دو همیشه به یک مقدار زمان ثابت با یکدیگر فاصله سنی دارند) واحد نه کمه‌تر از همه چیزهای دیگر می‌گردد و نه جوانتر از آنها، و همه چیزهای دیگر نیز نه کمه‌تر از واحد می‌شوند و نه جوانتر از آن. و لیکن از آن لحاظ که نسبت فاصله سنی آنچه زودتر پدید آمده است با آنچه دیرتر پیدا شده، و همچنین نسبت فاصله سنی آنچه دیرتر پدید آمده است با آنچه زودتر پیدا شده، همیشه تغییر می‌یابد، باید واحد و دیگر چیزها نسبت به یکدیگر دائماً کمه‌تر و جوانتر شوند.

— آری درست است.

— بنابه استدلالهایی که کردیم، واحد کهنتر و جوانتر از خود و چیزهای دیگر «است» و «می‌شود»، و در عین حال نه کهنتر و نه جوانتر از چیزهای دیگر «است» و نه چنین «می‌شود».

— کاملاً درست است.

— ولی اگر واحد از زمان و از «جوانتر شده» و «کهنتر شده» بهره دارد، آیا نباید بالضروره از «قبل» و «بعد» و «اکنون» نیز بهره‌ور باشد؟

— البته باید بهره‌ور باشد.

— پس واحد بود و هست و خواهد بود و شد و می‌شود و خواهد شد؟

— البته.

— و آیا چیزی می‌تواند به آن تعلق گیرد و تعلق گرفت و تعلق می‌گیرد و تعلق خواهد گرفت و تعلق دارد؟

— آری.

— بی‌گمان باید گفت که شناسائی و تصور و احساس واحد وجود دارد (یعنی می‌توان واحد را شناخت و تصور کرد و دریافت) زیرا تحقیقی که ما هم اکنون می‌کنیم دربارهٔ واحد است.

— حق باتست.

— نامی نیز دارد و می‌توان آن را نام برد و درباره‌اش سخن گفت و بحث کرد و خلاصه هرچه از این قبیل دربارهٔ چیزهای دیگر صدق می‌کند، درباره آن نیز صادق است؟

— آری از هر حیث چنین است.

— بگذار این نکته سوم را هم روشن کنیم: اگر وضع واحد چنان است که تشریح کردیم، بالضروره لازم نمی‌آید که واحد، چون هم واحد و هم کثیر است و در عین حال نه واحد و نه کثیر است و از زمان نیز بهره دارد، از آن لحاظ که به راستی واحد است، در زمانی معین از هستی بهره‌ور باشد، و از آن لحاظ که واحد نیست در زمانی معین از هستی بی‌بهره باشد؟

— البته لازم می‌آید.

— آیا ممکن است واحد در آن زمان که از هستی بهره دارد، در عین

حال در همان زمان از هستی بی بهره باشد؟ یا در همان زمان که از هستی بهره ندارد در عین حال بهره ور باشد؟  
— نه ممکن نیست.

— پس در يك زمان از آن بهره دارد و در زمانی دیگر بهره ندارد، زیرا فقط بدین نحو ممکن است که از يك چیز هم بهره ور باشد و هم بی بهره.  
— درست است.

۱۵۶ — پس زمانی هست که در آن هستی را به خود می پذیرد و زمانی هم هست که در آن هستی را رها می کند. و گرنه چگونه قادر می شد که همان چیز را هم داشته باشد و هم نداشته باشد، مگر آنکه در يك زمان آن را بگیرد و در زمانی دیگر رها کند.  
— جز این راهی نیست.

— آیا هستی پذیرفتن، به معنی «بوجود آمدن» نیست؟  
— همین است.

— و رها کردن هستی «از میان رفتن» نیست؟  
— بی گمان.

— پس معلوم می شود که واحد، چون هستی را می گیرد و رها می کند، در واقع بوجود می آید و از بین می رود.  
— درست است.

— اما چون واحد و کثیر می شود و بوجود می آید و از بین می رود، پس آیا نباید وقتی که واحد بوجود می آید کثرت از بین برود، و وقتی که کثیر بوجود می آید وحدت از بین برود؟  
— البته.

— و چون واحد و کثیر می شود، آیا نباید بالضروره به هم برآید و از هم جدا شود؟  
— ضروری است.

— و چون شبیه و ناشبیه می شود، لازم نمی آید که صورت شباهت و صورت بی شباهتی به خود گیرد؟  
— چرا.

— و چون بزرگتر و کوچکتر و برابر می‌شود، لازم نمی‌آید که رشد کند و لاغر شود و متعادل گردد؟  
— بی‌گمان.

— و اگر از حرکت باز می‌ایستد و ساکن می‌شود و باز از حال سکون به حال حرکت درمی‌آید، آیا ممکن است که این هر دو تغییر وضع در يك آن صورت گیرد.  
— چگونه ممکن باشد؟

— و اینکه آنچه قبلاً ساکن بود بعداً به حرکت درمی‌آید، و آنچه قبلاً متحرك بود بعداً سکون می‌پذیرد، از يك سو چنین وضعی ممکن نیست صورت گیرد بی‌آنکه حالی به حال دیگر بدل شود.  
— به هیچ وجه ممکن نیست.

— از سوی دیگر قابل تصور نیست که در يك زمان چیزی هم ساکن باشد و هم متحرك.  
— به هیچ وجه.

— ولی یکی از آن دو حال نمی‌تواند به حال دیگر مبدل شود مگر آنکه نخست به حالی که میان آن دو قرار دارد درآید.  
— درست است.

— این «تغییر حالت» چه وقت صورت می‌پذیرد؟ چیزی که حالش تغییر می‌یابد، نه هنگامی که هنوز در حال سکون است می‌تواند در حال تغییر باشد و نه هنگامی که شروع به حرکت کرده، و نه موقعی که در زمان است.  
— درست است.

— شاید این حال تغییر، آن وضع شگفت‌آوری است که هر چیز در هنگام تبدیل حال دچار آن می‌شود؟  
— کدام وضع شگفت‌آور؟

— منظورم طرفة‌العین است! طرفة‌العین آنی است که چیزی از آن قدم برمی‌دارد و به حالی که نقطه مقابل حال قبلی است قدم می‌گذارد. زیرا يك چیز در حال سکون، یعنی در آن دم که هنوز ساکن است، به حال حرکت در نمی‌آید، و همچنین در حال حرکت، یعنی در آن دم که هنوز متحرك است، به حال سکون قدم نمی‌گذارد. بلکه طرفة‌العین، یعنی این

وضع شگفت‌انگیز، میان حرکت و سکون قرار دارد، و در زمان نیست، و تبدیل حرکت به سکون یا سکون به حرکت، در آن و از آن آغاز می‌شود.  
— چنین می‌نماید.

— واحد نیز چون هم ساکن است و هم متحرك، ناچار است که از حال سکون به حال حرکت درآید و بالعکس، زیرا فقط بدین نحو می‌تواند هر دو حال را دارا باشد. چون بدین نحو تغییر حال می‌دهد، پس این تغییر حال در طرفه‌العین می‌تواند صورت پذیرد. اما هنگامی که وارد طرفه‌العین می‌شود دیگر در زمان قرار ندارد و در این حال نه ساکن است و نه متحرك.

— درست است.

۱۵۷ — این قاعده در مورد سایر تغییر حالها صادق نیست؟ وقتی که واحد از حال هستی به حال نیستی یا از حال نیستی به حال هستی درمی‌آید، آیا نخست به آن حال وسط که میان حرکت و سکون قرار دارد قدم نمی‌نهد که در آن نه هست و نه نیست، نه بوجود می‌آید و نه از بین می‌رود؟

— چنین می‌نماید.

— همچنین هنگامی که از حال وحدت به حال کثرت یا از حال کثرت به حال وحدت درمی‌آید، نه واحد است و نه کثیر، نه از هم جدا می‌شود و نه به هم برمی‌آید. باز هنگامی که از حال شباهت به حال بی‌شباهتی و از حال بی‌شباهتی به حال شباهت درمی‌آید، نه شبیه است و نه بی‌شباهت. همچنین هنگامی که از کوچکی به بزرگی یا به حال برابری یا به حال عکس آن درمی‌آید، نه کوچک است و نه بزرگ، نه فربه‌تر است و نه لاغرتر و نه با خود برابر.

— درست است.

— اما همه این اوضاع و حالات وقتی بر واحد روی می‌دهد که واحد «هست».

— درست است.

— آیا نباید بنگریم که وقتی که واحد «هست»، برای همه چیزهای دیگر چه حالاتی روی می‌دهد؟

- البته باید این نکته را نیز بررسی کنیم.
- بگذار مسئله را بدین گونه طرح کنیم: وقتی که واحد «هست»، برای همه چیزهای دیگر غیر از واحد چه حالاتی دست می‌دهد؟
- آری مسئله را چنین طرح می‌کنیم.
- اگر غیر واحد هست، هرگز ممکن نیست واحد باشد: وگرنه غیر واحد نمی‌بود.
- درست است.
- با اینهمه غیر واحد از واحد بی‌بهره نیست، بلکه بهره معینی از واحد دارد.
- چگونه؟
- غیر واحد وقتی غیر واحد است که دارای اجزاء باشد، چه اگر دارای اجزاء نبود، جز واحد نبود.
- درست است.
- ولی چنانکه پیشتر گفتیم فقط چیزی دارای اجزاء است که کل باشد.
- آری چنین گفتیم.
- هرکلی بالضروره واحدی است که از اجزاء کثیر تشکیل یافته، و فقط قسمتی از چنان چیزی را می‌توان جزء نامید. زیرا جزء، قسمتی از چیزهای کثیر و پراکنده نیست که به هم مربوط نباشند، بلکه جزء يك کل است.
- چرا چنین است؟
- اگر قرار بود چیزی، جزئی از همه چیزهای کثیر باشد که خود نیز یکی از آنهاست، در این صورت لازم می‌آمد که هم جزئی از خود باشد — و این محال است — و هم جزئی از هر يك از واحدهائی که آن کثیر را تشکیل می‌دهند. زیرا فقط در آن صورت می‌توانست جزء همه چیزهای کثیر باشد، چه اگر اصلاً جزئی از واحد نباشد، در این صورت فقط جزء سایر چیزها خواهد بود نه جزء هر واحد. و اگر جزء هر واحد نباشد نخواهد توانست یکی از آن واحدهای متعدد و کثیر باشد، و چون چنین باشد ممکن نخواهد بود که جزئی از همه آنها باشد.



— روشن است.

— پس جزء، جزء همه چیز یا جزء کثیر، نیست بلکه همیشه جزء يك ذات متحد یا يك نوع واحد است که ما آن را، به محض اینکه همه اجزاء خود را بطور کامل به هم مربوط می سازد و وحدتی تشکیل می دهد، کل می نامیم.

— کاملاً درست است.

— بنابراین، اگر غیر واحد دارای اجزاء باشد، لازم می آید که از کلیت و وحدت بهره ور باشد.

— درست است.

— پس «همه چیزهای غیر از واحد»، يك واحد و يك کل کامل است که دارای اجزاء است.

— درست است.

— همان اصل در مورد هر جزء صادق است و هر جزء بالضروره باید از واحد بهره ور باشد. زیرا اینکه می گوئیم هريك از آنها يك جزء است، همین صفت «هريك» نشان می دهد که هر يك به خودی خود واحدی است مستقل و جدا از دیگران.

— درست است.

— و لیکن این واحد بودن بدین نحو است که غیر واحد، در عین غیر واحد بودن، از واحد بهره دارد و گرنه از واحد بهره ور نمی بود، بلکه خود واحد می بود. و حال آنکه ممکن نیست که آنچه غیر از واحد است، واحد باشد.

— نه، ممکن نیست.

— اما هم کل باید از واحد بهره ور باشد و هم جزء. زیرا کل همیشه «يك» کل است که اجزاء اجزاء آنند، و جزء هم همیشه «يك» جزء از اجزاء کل است.

— درست است.

— هر چه از واحد بهره دارد، همیشه چیزی است غیر از واحد که از واحد بهره ور است.

— آری، جز این قابل تصور نیست.

— اما آنچه غیر از واحد است، کثیر است. چه اگر «چیزهای غیر از واحد» نه واحد باشد و نه بیش از واحد، هیچ خواهد بود.  
— درست است.

— چون هرچه از واحد بهره‌ور است، خواه کل باشد و خواه جزء، بیش از واحد است، لازم می‌آید که همه چیزهایی که واحد را به‌خود می‌پذیرند از حیث کثرت بی‌حد باشند.  
— چرا؟

— بگذار چنین استدلال کنیم: وقتی که «می‌خواهد» واحد را بخود گیرد، نه واحد است و نه هنوز بهره‌ور از واحد.  
— روشن است.

— یعنی توده‌ای از کثرت‌هاست که واحد در آن جای ندارد.  
— درست است.

— اکنون به دنبال مطلب گوش فرادار: اگر از چنان چیزی در ذهن خود کوچکترین قسمتی را که می‌توان تصور کرد جدا کنیم، آیا همین قسمت نیز چون هنوز از واحد بهره‌ور نیست کثرتی بی‌وحدت نخواهد بود؟  
— بالضروره.

— به همین ترتیب اگر طبیعت این نوع را که غیر از واحد است بررسی کنیم، متوجه خواهیم شد که هر قسمتی که ما هر بار می‌توانیم ببینیم، کثرت بی‌حدی است.  
— درست است.

— ولی همین که هر «يك» جزء، جزء به معنی راستین شد، هر کدام از اجزاء هم در مقابل سایر اجزاء دارای حدود است و هم در مقابل کل، و همچنین حدود کل در مقابل اجزاء خود معین است.  
— تردید نیست.

— پس در همه چیزهای غیر از واحد، به محض ارتباط با واحد وضعی که خلاف طبیعت غیر واحد است پدید می‌آید که حدودی در آن ایجاد می‌کند و حال آنکه اقتضای ذات و طبیعتش اینست که نامحدود باشد.

— روشن است.

— بنابراین «چیزهای غیر از واحد»، هم اگر به صورت کل در نظر گرفته شود و هم اجزاء آن، هم نامحدود است و هم از حد بهره دارد.  
— درست است.

— و آیا همه چیزهایی که جزو آنند، به خود و به یکدیگر هم شبیه و هم ناشبیه نیستند؟

— چرا؟ از چه لحاظ؟

— همه چون بر حسب ذات و طبیعت خود نامحدودند از این لحاظ شبیه یکدیگرند.  
— درست است.

— همچنین از این لحاظ که همه از حد بهره ورنند، شبیه یکدیگرند.  
— درست است.

— ولی از این لحاظ که هم محدودند و هم نامحدود، دارای دو خصوصیت مخالفند.

۱۵۹

— درست است.

— و دو چیز که مخالف یکدیگرند، به یکدیگر بی شباهت اند.  
— البته.

— پس آن چیزها از لحاظ دارا بودن هر يك از آن دو خصوصیت، هم به خود شبیهند و هم به یکدیگر. ولی از این لحاظ که هر دو خصوصیت را در خود دارند، دارای دو وضع مخالفند و از آن رو هم به خود بی-شباهت اند و هم به یکدیگر.

— چنین می نماید.

— بنابراین همه آنها، هم شبیه به خود و به یکدیگرند و هم بی-شباهت.

— درست است.

— اکنون که این نکات روشن و ثابت گردید، به آسانی می توان دید که «همه چیزهای غیر از واحد» هم عین خود است و هم غیر از خود، هم متحرك است و هم ساکن، و بطور کلی همه خصوصیات مخالف یکدیگر را در خود دارد و به همه اوضاع و حالات متضاد درمی آید.

— حق باتست.

— بنابراین، این نکته را به يك سو می‌نهیم زیرا نقطهٔ ابهامی نمانده است. اکنون بگذار این مطلب را بررسی کنیم که اگر واحد هست، آیا وضع همهٔ چیزهای دیگر باز بدانسان خواهد بود که پیشتر دیدیم یا غیر از آن؟

— بسیار خوب، بررسی کنیم.

— بگذار سؤال را بدین‌گونه طرح کنیم: اگر واحد «هست»، وضع همهٔ چیزهای دیگر غیر از واحد چگونه خواهد بود؟

— بسیار خوب، سؤال را بدین‌گونه طرح می‌کنیم.

— در آن صورت نباید واحد جدا از همهٔ چیزهای دیگر باشد و همهٔ چیزهای دیگر جدا از واحد؟  
— به چه علت؟

— برای آنکه غیر از آن دو ثالثی وجود ندارد که غیر از واحد باشد و غیر از همهٔ چیزهای دیگر. وقتی که می‌گوئیم: «واحد و همهٔ چیزهای دیگر» با این عبارت همه چیز را، که اصلاً می‌تواند بود، نام برده‌ایم.  
— آری، همه چیز را نام برده‌ایم.

— بنابراین چیزی که غیر از آن دو باشد، و واحد و همهٔ چیزهای دیگر مشترکاً در آن قرار داشته باشند وجود ندارد.  
— نه.

— پس واحد و چیزهای دیگر نمی‌توانند در چیزی قرار داشته باشند.

— ظاهراً نه.

— پس آن دو باید جدا از یکدیگر باشند.

— آری.

— واحد به معنی راستین، چنانکه پیشتر دیدیم، نمی‌تواند دارای اجزاء باشد.

— نه، نمی‌تواند.

— چون واحد از همهٔ چیزهای دیگر جداست و اجزائی هم ندارد بنابراین نه به عنوان يك کل می‌تواند در غیر واحد قرار داشته باشد و نه به عنوان جزء غیر واحد.

— نه.

— پس غیر واحد به هیچ نحو نمی تواند از واحد بهره ور باشد زیرا واحد نه کلاً جنبه اشتراکی با غیر واحد دارد و نه جزئاً.  
— درست است.

— پس از هیچ حیث غیر واحد نه واحد است و نه وحدتی درخود دارد.

— نه.

— ولی غیر واحد کثیر هم نیست: چه اگر کثیر بود، هر يك از چیزهای تشکیل دهنده آن، جزء يك کل می بود. ولی چون هیچ گونه جنبه اشتراکی با واحد ندارد نه واحد است و نه کثیر، نه کل است و نه جزء.  
— درست است.

— دو یا سه نیز نیست: نه خود آن کلاً چنین است و نه دو یا سه در آن قرار دارد زیرا از هر حیث که در نظر بگیریم از وحدت بیگانه است.  
— درست است.

— از این گذشته، غیر واحد نه خود به واحد شبیه و ناشبیه است و نه شباهت و بی شباهتی در آن قرار دارد. زیرا اگر خود شبیه و ناشبیه بود، یا فقط شباهت و بی شباهتی را در خود داشت، در آن صورت چیز—های غیر از واحد دو مفهوم مخالف را درخود می داشت.  
— روشن است.

— ولی پیشتر گفتیم که چیزی که از وحدت بی بهره است، ممکن نیست از دوئی بهره ور باشد.  
— نه، ممکن نیست.

— پس غیر واحد نه شبیه است و نه ناشبیه و نه هم این و هم آن. ۱۶۵  
زیرا اگر شبیه یا ناشبیه بود از «یکی» از آن دو بهره می داشت، و اگر هم شبیه و هم ناشبیه بود از هر «دو» مفهوم مخالف بهره ور می بسود. و حال آنکه گفتیم چنین امری محال است.  
— درست است.

— همچنین نه عین است و نه غیر، نه ساکن است و نه متحرک، نه بوجود آینده است و نه نابود شونده، نه بزرگتر و نه کوچکتر و نه برابر،

و نه یکی از این قبیل خصوصیات به آن روی می آورد. چه اگر غیر واحد قادر بود که یکی از این خصوصیات را بپذیرد، می توانست از واحد و دوئی و سهئی و فردی و زوجی نیز بهره ور شود و حال آنکه روشن شد که چون از واحد بی بهره است از خصوصیات مذکور نیز نمی تواند بهره ور گردد.

— کاملاً درست است.

— پس وقتی که واحد هست، واحد همه چیز است و هیچ نیست، خواه نسبت به خود و خواه نسبت به چیزهای دیگر، و وضع چیزهای دیگر نیز از همین قرار است.

— کاملاً درست است.

— بسیار خوب. اکنون باید این نکته را تحقیق کنیم که چون بگوئیم «اگر واحد نیست»، از این فرض چه نتیجه ای بدست می آید؟  
— البته باید تحقیق کنیم.

— این چه فرضی است وقتی که می گوئیم: «اگر واحد نیست»؟  
آیا این فرض با فرض «اگر نه — واحد نیست» فرق ندارد؟  
— البته فرق دارد.

— آن دو فرض فقط فرقی با هم دارند یا «اگر واحد نیست» و «اگر نه — واحد نیست» نقطه مقابل یکدیگرند؟  
— درست نقطه مقابل یکدیگرند.

— وقتی که کسی می گوید «اگر بزرگی نیست» یا «اگر کوچکی نیست» یا «اگر چیز دیگری نیست» آیا مرادش این نیست که هر بار آنچه را نیست به عنوان چیزی که غیر از همه چیزهای دیگر است بیان کند؟  
— البته.

— همچنین اگر کسی بگوید «اگر واحد نیست» منظورش این نیست که به ما بفهماند که درباره چیزی که غیر از سایر چیزهاست سخن می گوید، و ما نیز منظور او را به همین گونه نمی فهمیم؟  
— آری، به همین گونه می فهمیم.

— پس وقتی که می گوید: «واحد»، خواه بودن را به آن نسبت دهد و خواه نبودن را، مرادش در مرتبه نخستین بیان چیزی است شناختنی، و

در مرتبه دوم بیان چیزی که غیر از دیگر چیزهاست. زیرا وقتی هم که نبودن را به آن نسبت می‌دهد، درمی‌یابیم که آنچه درباره اش سخن می‌گوید «چیزی» است که گفته می‌شود نیست، و علاوه بر این چیزی است غیر از همه چیزهای دیگر. مگر قضیه از این قرار نیست؟  
— آری، چنین است.

— اکنون باید استدلال خود را بدین ترتیب دنبال کنیم: اگر واحد نیست، دنباله مطلب از چه قرار می‌شود؟ ظاهر امر اینست که در مرتبه نخستین باید گفت که واحد باید قابل شناختن باشد. وگرنه ممکن نخواهد بود بفهمیم که گوینده با گفتن این که «اگر واحد نیست»، چه مطلبی می‌خواهد بیان کند.  
— درست است.

— و در مرتبه دوم باید قبول کرد که واحد غیر از همه چیزهای دیگر است. وگرنه جمله مذکور نخواهد توانست چیز کاملاً معینی را که غیر از همه چیزهای دیگر است بیان کند.  
— روشن است.

— پس واحد هم شناختنی بودن را در خود دارد و هم غیریت را، زیرا وقتی که می‌گوئیم واحد غیر از همه چیزهای دیگر است، منظورمان این نیست که همه چیزهای دیگر غیر از آنند. بلکه مراد اینست که خود آن غیر از همه چیزهای دیگر است.  
— درست است.

— علاوه بر این، واحد که نیست، از «آن» و «متعلق به آن» و «به آن» و دیگر چیزهای از این قبیل نیز بهره دارد. چه اگر از این چیزها بهره نمی‌داشت، نه می‌توانستیم درباره واحد سخن بگوئیم و نه درباره چیزهای غیر از واحد، و نه خصوصیتی می‌توانست به آن روی آورد یا به آن متعلق گردد و نه نامش را می‌توانستیم به زبان آوریم.  
— درست است.

— اگر واحد نباشد البته نمی‌توان «هست» را به آن نسبت داد،

ولی با اینهمه نه تنها مانعی نیست براینکه از چیزهای کثیر بهره‌ور  
باشد، بلکه ضروری است که چنین باشد اگر قرار بر این است که آنچه

نیست خود آن باشد نه چیزی دیگر. اگر قرار بر این باشد که درباره چیز دیگری سخن گفته شود نه درباره آن واحد که نیست، در این صورت کاری با آن نداریم. اما اگر بنابراین است که آن واحد که نیست موضوع فرض ما قرار گیرد نه چیزی دیگر، پس لازم می‌آید که از «آن» و بسی چیزهای از این قبیل بهره‌ور باشد.

— درست است.

— علاوه بر این، واحد در مقام مقایسه با چیزهای دیگر بی‌شبهاتی را نیز در خود دارد؛ زیرا «چیزهای دیگر» چون غیر از واحد است ناچار از نوع دیگری است غیر از واحد.

— راست است.

— آنچه از نوعی دیگر است خصوصیات دیگری دارد؟

— تردید نیست.

— و آنچه دارای خصوصیات دیگری است، بی‌شبهت است؟

— البته.

— گفتیم «چیزهای دیگر» به واحد بی‌شبهت است. آنچه چیزی دیگر

به آن بی‌شبهت است، خود نیز بی‌شبهت به آن بی‌شبهت است؟

— بدیهی است.

— پس واحد در مقام مقایسه با چیزی که به آن بی‌شبهت است،

بی‌شبهتی را در خود دارد؟

— چنین می‌نماید.

— اگر واحد به همه چیز دیگر بی‌شبهت است، آیا لازم نمی‌آید که

به خود شباهت داشته باشد؟

— از چه لحاظ؟

— اگر واحد به واحد بی‌شبهت بود، در این صورت سخن از چیزی

که خصوصیتی مانند خصوصیات واحد دارد نمی‌توانست در میان باشد،

و فرضی هم که کردیم مربوط به واحد نمی‌شد بلکه مربوط به چیزی می‌—

شد غیر از واحد.

— درست است.

— ولی قرار نیست فرض ما مربوط به چیزی غیر از واحد باشد.



— نه.

— بنا براین واحد باید به خود شبیه باشد.

— درست است.

— از این گذشته واحد برابر با «همه چیز دیگر» نیست: چه اگر با آن برابر بود، از يك سو همان می شد و از سوی دیگر چون با آن برابر بود شبیه به آن می شد، و حال آنکه چنین چیزی محال است.

— آری، محال است.

— چون واحد با «همه چیز دیگر» برابر نیست، پس لازم می آید که «همه چیز دیگر» نیز با آن برابر نباشد؟

— درست است.

— آنچه برابر نیست نابرابر است؟

— بدیهی است.

— و هر وقت چیزی با دیگری نابرابر باشد، دیگری نیز با آن نابرابر است؟

— البته.

— پس واحد از «نابرابری» نیز بهره دارد، و به همین علت است که همه چیز دیگر با واحد نابرابر است.

— آری.

— لازمه نابرابری، بزرگتری و کوچکتری نیست؟

— البته.

— پس واحد «بزرگتری» و «کوچکتری» را نیز در خود دارد؟

— البته.

— ولی بزرگتری و کوچکتری همیشه دور از یکدیگرند.

— درست است.

— و بنا براین همیشه چیزی میان آنها قرار دارد.

— درست است.

— جز «برابری» چیزی می شناسی که میان آن دو قرار داشته باشد؟

— نه، همان است.

— پس چیزی که بزرگتری و کوچکتری را در خود دارد، ناچار

باید برابری را نیز، که میان آن دو قرار گرفته است، در خود داشته باشد؟  
— چنین می‌نماید.

— پس معلوم می‌شود واحد نباشنده (= واحد که نیست) از بزرگتری و کوچکتری و برابری بهره دارد.  
— آری چنین است.

— حتی از هستی نیز باید به نحو خاصی بهره‌ور باشد.  
— به چه نحو؟

— ناچار باید چنین باشد. وگرنه وقتی که می‌گوئیم واحد نیست، این سخن راست نخواهد بود. برای اینکه گفته‌ما راست باشد، باید چیزی را بیان کند که به راستی هست. مگر عقیده‌تو چنین نیست؟  
— چنین است.

— چون ما مدعی هستیم که سخن راست می‌گوئیم، پس باید ادعا کنیم که سخن ما مربوط به چیزی است که به راستی هست.  
— ناچار.

— پس واحد در واقع نباشنده «است». چه اگر نباشنده نبود، بلکه از چنین بودن دور می‌گردید، فوراً نباشنده می‌شد.  
— تردید نیست.

— بنابراین اگر قرار ما بر این است که واحد نباشد، ضامن نیستی آن این است که به راستی نباشنده باشد، همچنانکه اگر قرار باشد که باشنده‌ای به راستی باشد، ضامن هستی آن این خواهد بود که نباشنده نباشد. اگر نیک‌بینی می‌بینی که فقط بدین نحو ممکن است که باشنده باشد و نباشنده نباشد: از یک سو باشنده باید از هستی باشنده بودن و نیستی نباشنده بودن بهره‌ور باشد تا بتواند واقعاً و کاملاً «باشد». از سوی دیگر نباشنده باید از نیستی «باشنده نبودن» و هستی «نباشنده بودن» بهره‌ور باشد تا بتواند به راستی نباشنده باشد.  
— کاملاً درست است.

— بنا بر آنچه گفتیم، باشنده از نیستی بهره دارد و نباشنده از هستی. از این رو واحد نیز چون نباشنده است باید از هستی، یعنی از هستی نیستی، بهره‌ور باشد.

- بالضروره باید چنین باشد.
- پس در واحد، اگر واحد نیست، نوعی هستی می‌بینیم.
- درست است.
- اما اگر واحد نیست، در آن نوعی نیستی نیز می‌بینیم.
- تردید نیست.
- ولی آیا ممکن است که چیزی خصوصیت معینی را هم داشته باشد و هم نداشته باشد؟ یا برای اینکه خصوصیت معین را دیگر نداشته باشد، ضروری است که تغییر حالی پیدا کند و از حالی به حال دیگر درآید؟
- شق اخیر درست است.
- پس هرگاه چیزی خصوصیتی را هم دارد و هم ندارد، این امر دلیل آن است که از حالی به حال دیگر درمی‌آید.
- البته.
- از حالی به حال دیگر درآمدن، حرکت است؟ یا باید نام دیگری به آن داد؟
- البته جز حرکت نیست.
- مگر نگفتیم که واحد هم باشنده است و هم نباشنده؟
- گفتیم.
- پس گاه خصوصیت معینی را دارد و گاه همان خصوصیت را ندارد؟
- البته.
- پس معلوم شد که واحد نباشنده، از آن لحاظ که از هستی به نیستی درمی‌آید، دارای حرکت نیز می‌باشد.
- آری، معلوم شد.
- اما واحد، چون نیست پس در هیچ جا نیست. بااین وضع چگونه ممکن است بتواند از جایی به جای دیگر برود؟
- ممکن نیست.
- پس حرکت به معنی تغییر مکان نمی‌تواند در او باشد.
- نه.
- اما در يك مكان هم نمی‌تواند به گرد خود بگردد، زیرا هیچ گونه

تماسی با وحدت مکان ندارد؛ چه این وحدت باشنده‌ای است و واحد نباشنده ممکن نیست در چیزی باشنده قرار گیرد.

— نه ممکن نیست.

— ولی واحد نباشنده در مکانی که در آن قرار ندارد نمی‌تواند به گرد خود بگردد.

— البته نمی‌تواند.

— همچنین واحد خواه هست و خواه نیست، نسبت به خود تغییری نمی‌یابد. چه اگر غیر از خود بشود، دیگر سخن از واحد در میان نخواهد بود بلکه موضوع سخن چیزی غیر از واحد خواهد بود.

— درست است.

— ولی اگر واحد نه تغییر یابد و نه در یک مکان به گرد خود بگردد و نه از مکانی به مکان دیگر رود، می‌تواند به نحوی دیگر حرکت کند؟ — چگونه بتواند؟

— آنچه حرکت نمی‌کند ناچار بی‌حرکت است و بی‌حرکت ساکن؟ — بدیهی است.

— پس معلوم می‌شود واحد، اگر نیست، هم ساکن است و هم متحرك. — چنین می‌نماید.

— ولی واحد از آن حیث که حرکت می‌کند، ناچار باید تغییر یابد زیرا چیزی که حرکت می‌کند به وضع پیشین نمی‌ماند بلکه وضعی دیگر می‌یابد.

— درست است.

— پس واحد چون متحرك است، متغیر نیز می‌باشد.

— آری.

— ولی اگر به هیچ وجه حرکت نکند، هیچ‌گونه تغییری نخواهد کرد.

— البته.

— پس واحد نباشنده از آن حیث که متحرك است، متغیر است و از آن حیث که حرکت نمی‌کند تغییری در آن روی نمی‌دهد.

— درست است.

— بنابراین واحد اگر نباشد، هم متغیر است و هم تغییر نمی‌کند.  
— روشن است.

— آنچه تغییر می‌کند نباید بالضروره چیزی شود غیر از آنچه پیشتر بود و از حیث خصوصیتی که پیشتر داشت از بین برود؟ و آنچه تغییر نمی‌یابد ناچار نه پدید می‌آید و نه از بین می‌رود؟  
— بالضروره چنین است.

— پس واحد نباشنده از آن حیث که تغییر می‌یابد، بوجود می‌آید و از بین می‌رود. ولی از آن لحاظ که تغییر نمی‌یابد، نه بوجود می‌آید و نه از بین می‌رود. بنابراین، واحد نباشنده هم بوجود می‌آید و هم از بین می‌رود و در عین حال نه بوجود می‌آید و نه از بین می‌رود.  
— درست است.

— بگذار بحث را بار دیگر از سر بگیریم تا ببینیم باز به همین نتیجه می‌رسیم یا نتیجه‌ای دیگر بدست می‌آید.  
— آری، باید چنین کنیم.  
— سؤال اینست که اگر فرض کنیم واحد نیست، از این فرض چه نتایجی حاصل می‌شود؟  
— همین است.

— وقتی که کلمه «نیست» را بکار می‌بریم، این کلمه معنی دیگری می‌دهد جز غیبت هستی در چیزی که می‌گوئیم نیست؟  
— نه، معنی دیگری نمی‌دهد.

— همچنین وقتی که می‌گوئیم فلان چیز نیست، مرادمان اینست که آن چیز از يك لحاظ معین نیست و از لحاظ دیگر هست؟ یا با ذکر کلمه «نیست» می‌خواهیم بگوئیم که آن چیز نباشنده به هیچ‌وجه و به هیچ لحاظ از هستی بهره ندارد؟  
— آری، شق دوم را می‌گوئیم.

— پس واحد نه می‌تواند «باشد» و نه به نحوی از انحاء از هستی بهره‌ور باشد.

— نه، نمی‌تواند.

— ولی چنانکه پیشتر دیدیم، بوجود آمدن و نابودشدن عبارتست

از به خودگرفتن و رهاکردن هستی.

— همین است.

— آنچه به هیچ وجه نمی‌تواند از هستی بهره‌ور باشد ممکن نیست بتواند هستی را بگیرد یا رها کند.

— نه ممکن نیست.

— پس واحد چون وجه اشتراکی با هستی ندارد نه می‌تواند آن را دارا شود و نه از دست بدهد و نه به نحوی از انحاء آن را بدست آورد.

— بدیهی است.

— بنابراین، واحد نباشنده نه پدید می‌آید و نه نابود می‌شود، چون هیچ‌گونه نزدیکی با هستی ندارد.

— نه.

— از این‌رو هیچ‌گونه تغییر و تحولی نیز در آن روی نمی‌دهد. چه اگر تغییر می‌یافت بوجود می‌آمد و نابود می‌شد.

— درست است.

— چون تغییر نمی‌یابد پس حرکتی هم نمی‌کند.

— نه.

— ولی در همین حال مجبوریم ادعا کنیم که ساکن هم نیست زیرا آنچه ساکن است بالضروره همیشه در چیزی قرار دارد، یعنی در همان يك چیز.

— آری، جز این نیست.

— بدین ترتیب باز مجبوریم بگوئیم که واحد نباشنده نه ساکن است و نه حرکت می‌کند.

— درست است.

— علاوه بر این، هیچ باشنده‌ای نمی‌تواند به آن تعلق گیرد، چه اگر از باشنده‌ای بهره‌ور بود وجه اشتراکی با هستی می‌داشت.

— روشن است.

— نه بزرگی به آن تعلق می‌گیرد و نه کوچکی و نه برابری.

— درست است.

— همچنین نه از شباهت بهره دارد و نه از غیریت، خواه نسبت

به خود و خواه نسبت به چیزهای دیگر.

— درست است.

— اگر قرار است که اصلاً هیچ چیزی به آن تعلق نگیرد، در این صورت آیا ممکن است که «همه چیزهای دیگر» به نحوی از انحاء برای آن وجود داشته باشد؟

— ممکن نیست.

— از این گذشته، چیزهای دیگر نه به آن شبیهند و نه بی شباهت، نه عین آنند نه غیر از آن.

— درست است.

— علاوه بر این، آیا ممکن است که «از آن» و «برای آن» و «چیزی» و «این» و «مال آن» و «مال یکدیگر» و «برای دیگری» و «قبلاً» و «بعداً» و «اکنون» و «شناسائی» و «تصور» و «احساس» و «بیان» و «نام» یا باشند دیگری به نباشنده تعلق گیرد؟

— نه ممکن نیست.

— بنابراین هیچ يك از اینها از هیچ لحاظ و به هیچ نحو برای واحد نباشنده وجود ندارد.

— نه، از هیچ لحاظ.

— اکنون باید این مطلب را نیز بررسی کنیم که، اگر واحد نباشد، وضع «همه چیز دیگر» از چه قرار باید باشد.

— آری، باید بررسی کنیم.

— در مرحله اول، چیز دیگر باید باشد. چه اگر اصلاً چیز دیگری نبود، سخن از چیز دیگر نمی توانست به میان بیاید.

— درست است.

— ولی وقتی که سخن از «هرچیز دیگر» در میان است، آن «چیز دیگر» ناچار باید «چیزی غیر از آن» نیز باشد. مگر همیشه دو اصطلاح «چیز دیگر» و «چیزی غیر از آن» را در يك مورد بکار نمی بری؟

— البته.

— ما معتقدیم که چیزی غیر، همیشه چیزی است غیر از چیزی که

غیر از آن است، و نسبت به آن، چیز دیگری است.

— درست است.

— پس در مقابل «همه چیزهای دیگر» چیزی وجود دارد که «همه چیزهای دیگر» نسبت به آن «دیگر» است؟  
— بی تردید.

— آن چیز چه می تواند بود؟ «چیزهای دیگر» نمی تواند نسبت به واحد «دیگر» باشد زیرا واحد اصلاً نیست.  
— نه.

— پس باید بگوئیم که چیزهای دیگر نسبت به یکدیگر «دیگر» اند، چه اگر نخواهیم تصدیق کنیم که نسبت به چیزی که وجود ندارد «دیگر» اند، چاره ای جز این باقی نمی ماند.  
— درست است.

— و آنها که نسبت به یکدیگر «دیگر» اند، باید از کثرتها و توده ها تشکیل یافته باشند. زیرا چون واحد وجود ندارد، پس نمی توانند از وحدتها تشکیل یافته باشند. بلکه ظاهر امر این است که هر توده ای از چیزهای دیگر، عده بی شماری از کثرتها را تشکیل می دهد، و اگر کسی قسمت بسیار کوچکی از آن را در نظر بگیرد و به آن بنگرد، یکباره چنانکه گوئی خواب می بیند، آن را، به جای قسمتی بسیار كوچك توده ای کثیر و بسیار بزرگ خواهد دید که قابل تقسیم به قسمتهای بی نهایت است.

— کاملاً درست است.

— پس اگر واحد نباشد، بلکه غیر از واحد باشد، همه آن قبیل توده ها نسبت به یکدیگر مختلف و غیر از یکدیگر خواهند بود.  
— بی تردید.

— اما آیا آن توده ها، توده های بسیاری نخواهند بود که هر کدام به صورت واحد نمودار می شود درحالی که به راستی واحد نیست، زیرا فرض ما اینست که واحد وجود ندارد؟  
— درست است.

— و به ظاهر چنین خواهد نمود که آنها مددی دارند، زیرا هریک به صورت واحد نمودار خواهد شد گرچه در واقع کثیر است.



— البته.

— و باز در ظاهر چنین بنظر خواهد آمد که از يك سو «فردی» در آنهاست و از سوی دیگر «زوجی»، و حال آنکه در حقیقت چنین نمی‌تواند بود چون واحد وجود ندارد.

— حق باتست.

— همچنین، چنانکه پیشتر گفتیم، در ظاهر چنین بنظر خواهد آمد که یکی از آنها کوچکترین آنهاست و حال آنکه همین یکی، هر قدر كوچك باشد، در مقام مقایسه با هريك از قسمتهای کثیری که آنرا تشکیل می‌دهند، کثیر و بزرگ بنظر خواهد آمد.

۱۶۵

— آری، جز این نیست.

— اما هريك از آن توده‌ها در ظاهر برابر با همین قسمتهای بسیار كوچك نمودار خواهد شد. زیرا در همان مقام نمود نمی‌توانند از بزرگی به کوچکی تغییر حال یابند بی‌آنکه در مرحله‌ای که میان آن دو واقع است قرار گیرند و این مرحله، نمود برابری خواهد بود.

— بدیهی است.

— علاوه براین، چنین بنظر خواهد آمد که هر توده‌ای در مقابل هر توده دیگر دارای حدودی است، ولی به‌خودی خود بی‌آغاز و میان و پایان و حدود نمودار خواهد گردید.

— چرا؟

— برای اینکه آدمی در ذهن خود آغاز یا میان یا پایانی بسرای آن تصور کند، بالضروره پیش از آغاز، آغاز تازه دیگری نمودار خواهد شد، و پس از پایان، پایانی دیگر ظاهر خواهد گردید. همچنین در میان میان دیگری که میان کوچکتر و دقیق‌تر بنظر خواهد آمد، پیدا خواهد شد، و همت این امر این است که آدمی نمی‌تواند توده واحدی را در نظر مجسم سازد زیرا واحد اصلاً وجود ندارد.

— درست است.

— بدین ترتیب هر باشنده‌ای که آدمی در عالم اندیشه در ذهن خویش مجسم کند، بکلی قطعه قطعه خواهد شد و درهم خواهد ریخت. زیرا هر باشنده به‌صورت توده‌ای عاری از وحدت بنظر خواهد آمد.

— درست است.

— چون از دورنگریسته شود، چنان باشنده‌ای به صورت واحد نمودار خواهد گردید ولی چون از نزدیک در آن دقیق شویم هرباشنده را به صورت کثرتی بی‌حد و بی‌نهایت خواهیم دید که فاقد وحدت است زیرا وحدت وجود ندارد.

— بالضروره چنین است.

— بنابر آنچه گفتیم، اگر واحد نباشد، بلکه غیر از واحد باشد، هر غیر واحدی، هم محدود نمودار خواهد شد و هم نامحدود، هم به صورت واحد بنظر خواهد آمد و هم به صورت کثیر.

— درست است.

— علاوه براین، هم شبیه نمودار خواهد شد و هم بی‌شباهت.

— از چه لحاظ؟

— همچنانکه تصویری بزرگ به دیده کسی که از دور می‌نگرد چنین می‌نماید که داری وحدتی درونی است، در مورد بحث ما نیز توده‌ها چون از دور نگریسته شوند چنین نمودار خواهند شد که دارای عینیت و شباهت‌اند.

— درست است.

— ولی چون آنها را از نزدیک بنگریم به صورت کثیر و مختلف دیده خواهند شد و به علت نمود دگرگونی، دگرگونه و بی‌شباهت به خود بنظر خواهند آمد.

— درست است.

— پس هر توده‌ای هم شبیه به خود و توده‌های دیگر نمودار خواهد شد و هم بی‌شباهت.

— درست است.

— همچنین آن توده‌ها، هم عین یکدیگر نمودار خواهند شد و هم غیر یکدیگر، هم تماس با خود و هم جدا از خود، هم متحرك به همه حرکات ممکنه و هم مطلقاً ساکن، هم بوجود آینده و هم نابود شونده و هم در عین حال نه این و نه آن، و هم دارای کلیه صفات و خصوصیات که برشمرده نشان آسان است. آری، اگر کثیر باشد بی‌آنکه واحد وجود

داشته باشد، وضع بدین گونه خواهد بود.

— درست است.

— بگذار بار دیگر به آغاز بحث برگردیم و بنگریم که اگر فرض کنیم واحد نیست ولی «همه چیزهای دیگر غیر از واحد» هست، چه نتیجه‌ای بدست می‌آید؟

— بسیار خوب.

— با این فرض، «همه چیز دیگر» البته نمی‌تواند واحد باشد.

— البته نه.

— ولی کثیر نیز نمی‌تواند باشد، چه اگر باشندها کثیر باشند باید «يك» نیز در آنها باشد: اگر هیچ‌يك از آنها «يك چیز» نباشد همه آنها «هیچ چیز» خواهد بود و بدین ترتیب کثیر نیز در میان نخواهد بود.

— درست است.

— پس اگر در همه چیزهای دیگر «يك» نباشد، آن چیزهای دیگر نه واحد خواهند بود و نه کثیر.

— درست است.

— حتی به صورت واحد یا کثیر نمودار نیز نمی‌توانند شد.

— چرا نمی‌توانند؟

۱۶۶

— برای اینکه نه همه چیزهای دیگر می‌توانند به وجهی از وجوه با نباشنده‌ها وجه اشتراکی داشته باشند و نه نباشنده‌ای می‌تواند در چیزی دیگر جای بگیرد. زیرا آنچه نیست بهره‌از هیچ چیز ندارد.

— درست است.

— بنابراین، تصور یا نمود نباشنده ممکن نیست در چیزهای دیگر وجود داشته باشد، و از این رو محال است که چیزهای دیگر به نحوی از انحاء نمود نباشنده را در تصور ما زنده کنند.

— نه، ممکن نیست.

— پس اگر واحد نباشد، این تصور ممکن نیست بوجود آید که چیزهای دیگر واحد یا کثیر باشند زیرا تصور کثیر بی تصور واحد ممکن نیست.

— البته.

— پس اگر واحد نباشد چیزهای دیگر نه واحد یا کثیر «است»،  
و نه واحد یا کثیر «نمودار می شود».

— آری درست است.

— و همچنین نه شبیه و نه بی شباهت.

— درست است.

— همچنین نه هین خود و نه غیر خود، و نه مماس با خود و نه  
جدا از خود، و نه دارای یکی از صفات و خصوصیات که پیشتر گفتیم  
که در ظاهر و در عالم نمود به آنها تعلق دارند. خلاصه اگر واحد نباشد،  
همه چیز دیگر نه به یکی از اینگونه ها که شمردیم «است» و نه «نمودار  
می شود».

— درست است.

— حال اگر استدلالهایی را که تاکنون کرده ایم خلاصه کنیم و  
بگوئیم: اگر واحد نباشد، اصلاً هیچ چیز نیست، این سخن درست خواهد  
بود؟

— بی گمان.

— پس بگذار از يك سو همین سخن را بپذیریم و از سوی دیگر همه  
فرضها و بحثهای خود را بدین گونه خلاصه کنیم: ظاهراً مطلب چنین است که  
واحد خواه باشد و خواه نباشد، هم خود آن و هم همه چیزهای دیگر،  
هر يك به خودی خود و همه آنها نسبت به یکدیگر، به همه انعام هستند  
و نیستند و نمودار می شوند و نمودار نمی شوند.

— کاملاً درست است.

## حاشیه

۱. پارمنیدس و زنون دو فیلسوف معروف ایللیائی هستند که در قرن پنجم ق. م. می‌زیسته‌اند. یگانه اثری که از پارمنیدس باقی است بخشی است از شعری مفصل تحت عنوان «طبیعت» که حاوی اندیشه‌های فلسفی اوست. زنون کاشف دیالکتیک شمرده می‌شود.
۲. دربارهٔ ایده‌رک: لاجن ۱۹۱ - اوتیفرون ۶ - منون ۷۲ - مېمانی ۲۱۵ و ۲۱۱ - فایدروس ۲۴۷ و ۲۴۹ و ۲۶۵ - فایدون ۷۴ و ۷۵ و ۱۰۴ - ته‌ئه‌توس ۲۰۶ - سوفیست ۲۵۳ تا ۲۵۵ و ۲۶۰ - مرد میاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ - فیلبس ۵۲ - جمهوری ۴۷۶ و ۴۷۹ و ۵۰۷ تا ۵۱۸ و ۵۹۷.



فیلِیَس

**Philebos**

(لذت)





۱۱ سقراط: پروتارخوس، هم در سخنی که از فیلبس شنیدی و پذیرفتی نیک بنگر و هم اصلی را که ما طرفدار آنیم بشنو و اگر نپسندیدی رد کن. میل داری هر دو نظریه را به عبارتی روشن بیان کنیم؟

پروتارخوس: البته

سقراط: ادعای فیلبس این است که «خوب» برای همه جانداران لذت و خوشی است و هر چه از این قبیل باشد. ما این ادعا را نمی پذیریم و می گوئیم: «خوب» آن نیست، بلکه دانائی و تفکر و توانائی بیاد آوردن است و هر چه از این نوع باشد. ما پندار درست و داوری خردمندانه را برای هر کسی که بتواند از آنها بهره برگیرد بهتر و گرانبها تر از خوشی و لذت می دانیم و سودمندترین چیزها می شماریم. فیلبس گرامی، ادعای هر يك از ما تقریباً چنین نیست که تشریح کردم؟ فیلبس: همین است.

سقراط: و تو پروتارخوس، آماده ای دفاع از نظریه ای را که به تو سپرده شد به عهده بگیری؟

پروتارخوس: جز این چاره ندارم، چون فیلبس زیبا خسته شده است.

سقراط: ولی به هر حال باید حقیقت را در این باره پیدا کنیم.

پروتارخوس: البته باید پیدا کنیم.

سقراط: بسیار خوب. نخست بگذار درباره این مطلب نیز توافق کنیم.

پروتارخوس: کدام مطلب؟

سقراط: مرادم این است که هر يك سعی کنیم تا بگوئیم که کدام کیفیت روح سبب می شود که زندگی آدمی بانیکیبختی قرین باشد؟ بهتر آن نیست که نخست این نکته را روشن کنیم؟

پروتارخوس: البته بهتر است.

سقراط: شما معتقدید که آن کیفیت لذت و خوشی است، درحالی

که ما آنرا دانائی و روشن بینی و خردمندی می دانیم. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر اکنون کیفیت دیگری پیدا شود بهتر از آن دو،

چه خواهیم گفت؟ اگر معلوم شود که این کیفیت سوم با لذت و خوشی خویشاوند است، هر دو در برابر لذت تسلیم خواهیم شد و برتری لذت بردانائی مسلم خواهد گردید.

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی اگر کیفیت سوم به دانائی و روشن بینی نزدیکتر

باشد، دانائی بر لذت فائق خواهد آمد و لذت ناگزیر خواهد شد کنار برود. با این سخن موافقت یا نه؟

پروتارخوس: البته موافقتیم.

سقراط: فیلیس تو در این باره چه می گوئی؟

فیلیس: من در عقیده خود پایدارم و معتقدم که پیروزی بالذت

است. ولی تو، پروتارخوس، هر نظری را که می خواهی بپذیر.

پروتارخوس: فیلیس، چون بحث را به عهده من گذاشتی، حق

نداری در برابر سقراط مطلبی را تصدیق یا رد کنی.

فیلیس: حق باتست. از بحث کنار می ایستم و خدای خود را برای

گفته گواه می گیرم.

پروتارخوس: ما خود نیز گواهیم که چنین گفتی. سقراط. اکنون

بگذار بحث را ما خود دنبال کنیم و بیایان برسانیم، خواه فیلیس در

تصدیقهای که می کنیم با ما موافق باشد و خواه نه.

**سقراط:** آری باید چنین کنیم. ولی بگذار منحن را با نام همان خدا آغاز کنیم که به ادعای فیلبس مردمان آفرودیتش می‌خوانند درحالی که نام درستش لذت است.

**پروتارخوس:** آری.

**سقراط:** پروتارخوس، واهمه‌ای که من همیشه در مورد نامهای خدایان دارم، از نوع بیم بشری نیست بلکه از سخت‌ترین وحشتها بالاتر است. از این‌رو اکنون نیز می‌خواهم آفرودیت را به نامی که خود دوست دارد بنامم. اما حال برویم بر سر لذت:

می‌دانیم که لذت انواع و رنگهای گوناگون دارد و اگر بخواهیم بحث را با آن شروع کنیم لازم است نخست طبیعت و ماهیت آن را بررسی نمائیم. از نامش چنین برمی‌آید که یکی بیش نیست ولی در عمل می‌بینیم که چندین‌گونه است و اشکال و انواع گوناگون دارد. گاه می‌گوئیم: کسی که عنان خود را به دست هوی و هوس می‌سپارد از زندگی لذت می‌برد و گاه ادعا می‌کنیم که مردمان خویشتن‌دار از خویشتن‌داری لذت می‌برند. همچنین به چشم می‌بینیم که هم مرد نادانی که از پندارهای نادرست و امیدهای واهی‌آکنده است احساس لذت دارد و هم شخص روشن بین و خردمند از خرد و روشن بینی خود لذت می‌برد. ولی اگر کسی بگوید که آن دو احساس لذت بهم شبیه‌اند، به نظر ما دیوانه نمی‌آید؟

**پروتارخوس:** سقراط، درست است که منشأ احساس لذتها علل گوناگونی است که ضد یکدیگرند ولی خود آنها ضد یکدیگر نیستند زیرا محال است که لذت به لذت، یعنی چیزی به خود، شبیه‌تر از هرچیز نباشد.

**سقراط:** درست است دوست گرامی، میان این رنگ و آن رنگ

نیز از حیث رنگ بودن فرق نیست و با اینهمه می‌دانیم که سیاه و سفید نه تنها غیر از یکدیگر بلکه ضد یکدیگرند. همچنین شکل با شکل از حیث نوع یکی است ولی مصداقهای گوناگون آن گاه ضد یکدیگرند و ۱۳ گاه با هم هزارگونه اختلاف دارند. این قاعده درباره بسی چیزها صادق است و از آن‌رو نمی‌توان به نظریه‌ای که چیزهای ضد و تقیض را یکی می‌داند، اعتماد کرد. بدین جهت بیم آن دارم که ما لذتهائی پیدا کنیم که ضد و مخالف یکدیگرند.

پروتارخوس: شاید. ولی این مطلب به عقیده‌ای که ما اظهار کردیم لطمه‌ای نمی‌زند.

سقراط: چرا، لطمه می‌زند. زیرا تو به عده‌ای از چیزها که شبیه هم نیستند علاوه بر لذت نام واحد دیگری هم می‌دهی و ادعا می‌کنی که هر لذت و مطلوبی «خوب» است. البته هیچ‌کس منکر نیست که مطلوب مطلوب است. اما تو، با اینکه بیشتر انواع مطلوب بد و بعضی انواع آن خوب است، همه را «خوب» می‌نامی، و با اینهمه در اثنای بحث ناچار می‌شوی تصدیق کنی که آن انواع شباهتی به یکدیگر ندارند. پس یگو ببینم، لذتهای خوب و لذتهای بد در چه چیز باهم مشترك‌اند که به سبب آن وجه اشتراك همه را خوب می‌نامی؟

پروتارخوس: سقراط، مقصودت چیست؟ گمان می‌کنی وقتی که کسی قبول کرد که لذت خوب است، باز اجازه خواهد داد ادعا کنی که پاره‌ای لذتها خوبند و پاره‌ای بد؟

سقراط: ولی تصدیق می‌کنی که لذتها شبیه یکدیگر نیستند و سعی پاره‌ای ضد یکدیگرند؟

پروتارخوس: به هیچ وجه، لااقل از این حیث که همه لذت‌اند.

سقراط: پروتارخوس، بدین‌سان باز به همان سخن پیشین می‌رسیم. پس می‌گوئیم میان لذت و لذت هیچ فرق نیست بلکه همه لذتها برابرند. بنابراین مثالهایی هم که پیشتر آوردیم تأثیری در دنباله بحث ما نخواهند داشت و ما با یکدیگر مانند مردم عامی که با این گونه پژوهشها مروتکاری ندارند سخن خواهیم گفت.

پروتارخوس: چه گفتی؟

سقراط: گفتم اگر من نیز بخواهم مانند تو رفتار کنم و به دفاع از خود پردازم، ادعا خواهم کرد دو چیز که هیچگونه شباهتی به یکدیگر ندارند بهم شبیه‌تر از هر چیزند، و در اینصورت استدلال من مانند استدلال تو خواهد بود و معلوم خواهد شد که ما کوچکترین تجربه‌ای در بحث و استدلال نداریم و بحث ما بی‌نتیجه خواهد ماند. پس بیا از راهی که در پیش گرفته‌ای برگرد تا شاید بتوانیم هر دو در يك راه بیفتیم و دوشادوش همدیگر گام برداریم.

پروتارخوس: راه را تو بنمای تا به دنبالت بیایم.  
سقراط: بسیار خوب. اکنون فرض کن که تواز من سؤال می‌کنی.  
پروتارخوس: درباره چه؟

سقراط: درباره روشن بینی و دانش و خردمندی و همه چیزهایی که من در آغاز بحث، در پاسخ اینکه «خوب» چیست، برشمردم. اینک فرض کن از من می‌پرسی که اگر ما «خوب» را عبارت از آن چیزها بدانیم، آیا این نظریه نیز به سرنوشت نظریه تو دچار نخواهد شد؟  
پروتارخوس: چگونه؟ توضیح بیشتری بده.

سقراط: نه تنها دانشها به نظر ما گوناگون خواهند آمد بلکه خواهیم دید که پاره‌ای از آنها شباهتی به یکدیگر ندارند. ولی اگر به راستی بعضی از آنها ضد یکدیگر باشند، آیا من حق دارم در چنین بحثی شرکت کنم اگر از ترس این تضاد ادعا کنم که هیچ دانشی بی-شباهت به دیگری نیست؟ درست است که اگر چنین کنیم به یاری سخنان متناقض از مجاب شدن رهائی می‌یابیم، ولی بحث هم ضایع می‌گردد و بجائی نمی‌رسد.

پروتارخوس: نه سقراط، رهائی از مجاب شدن نباید بدین قیمت بدست آید. اما از اینکه ادعای تو هم مثل ادعای من است بدم نیامد. بسیار خوب، تصدیق می‌کنیم که بسی لذتها بهم بی‌شباهت‌اند همچنانکه بسیاری از دانشها با یکدیگر فرق دارند.

سقراط: پس، پروتارخوس، در اینکه هم میان چیزهایی که من خوب می‌شمارم فرق و اختلاف هست و هم میان آنها که تو خوب می‌شماری، از این پس تردید نخواهیم کرد. بلکه این مطلب را هردو می‌پذیریم و اکنون می‌کشیم تا ببینیم آیا در راه بررسی هردوی آنها می‌توانیم قاعده‌ای بدست آوریم و معلوم سازیم که آیا لذت خوب است یا دانائی و یا چیز سومی که غیر از آنهاست؟ از این پس بدین منظور بحث نمی‌کنیم که نظر من یا عقیده تو پیروز شود، بلکه دست یگانگی بهم می‌دهیم و دوشادوش هم پیش می‌رویم تا چیزی را که بیش از همه مطابق حقیقت است پیدا کنیم و بدست آوریم.

پروتارخوس: البته باید چنین کنیم.

**سقراط:** پس بیا زود درباره آن نظریه توافق کنیم و بدین سان پایه آن را استوارتر سازیم.

**پروتارخوس:** کدام نظریه؟

**سقراط:** همان نظریه که مردمان گاه خواسته و دانسته به دامش می افتند و گاه نخواستند و ندانسته.

**پروتارخوس:** منظورت را روشنتر بیان کن.

**سقراط:** مرادم همان نظریه ای است که دمی پیش در برابر ما نمایان گردید و اصلاً نظریه عجیب و خارق العاده ای است: چه، به راستی شگفت آور است که بگوئیم کثیر واحد است و واحد کثیر، و می دانیم اگر کسی ادعا کند که یکی از این دو صورت درست است به آسانی می توان سخنش را رد کرد.

**پروتارخوس:** مقصودت این است که مثلاً کسی بگوید «من» من، یعنی «من» پروتارخوس، که بالطبع واحدی است، در عین حال کثیر است، یعنی «من» هائی است ضد و مخالف یکدیگر، زیرا همان «من» هم کوچک است و هم بزرگ، هم سبك است و هم سنگین و هزاران صفت دیگر از این قبیل دارد؟

**سقراط:** پروتارخوس، این که گفתי یکی از شگفتیهای واحد و کثیر است و مطلبی است که همه می دانند و معتقدند که انسان نباید خود را به آن مشغول دارد زیرا کالای کم بهائی است که فقط هنگام شوخی و بازی بکار می آید و بحث را معطل می سازد. حتی مرادم از شگفت آور بودن آن نظریه این نیست که کسی می تواند در ضمن گفت و گو اعضا و اجزاء چیزی را برشمارد و آنگاه بگوید «آن اعضا و اجزاء با هم چیز واحدی است» و پس از لحظه ای بخندد و بگوید: «اکنون ناچارم ادعای شگفت انگیزی بکنم و بگویم که واحد کثیر و بی شمار است و کثیر واحد».

**پروتارخوس:** ولی سقراط، تو خود درباره آن نظریه چه مطلب تازه ای داری که معروف خاص و عام نباشد.

**سقراط:** پسر، شگفتی این نظریه هنگامی نمایان می گردد که ما چیزهائی را واحد تلقی کنیم که در معرض گون و فساد نیستند.

درباره وحدت چیزهایی که در مثالهای پیش دیدیم نیازی به تحقیق و استدلال نیست. اختلاف نظر آنجا پیش می‌آید که کسی بخواهد «انسان» را يك واحد، و «گاو» را يك واحد، و «زیبا» را يك واحد، و «خوب» را يك واحد تلقی کند.

پروتارخوس: اختلاف نظر درباره چه؟

سقراط: اولاً در این باره که آیا می‌توان پذیرفت که اینگونه واحدها هستی حقیقی دارند؟ در ثانی در این باره که چگونه هريك از این واحدها همیشه همان، و عین خود می‌ماند، و دستخوش کون و فساد و شدن و از بین رفتن نیست، و پیوسته وحدتی را که درباره‌اش قائل می‌شویم نگاه می‌دارد؟ گاه هم اختلاف نظر در این است که آیا با در نظر گرفتن چیزهایی که در معرض کون و فسادند، باید قبول کرد که واحد به این چیزها تقسیم شده و در نتیجه کثیر گردیده است، یا در حال جدائی از خود نیز باید کل کامل شمرده شود؟ البته این صورت اخیر، یعنی اینکه واحد هم واحد باشد و واحد بماند و هم در چیزهای کثیر حاضر باشد، یکلی غیرقابل تصور است.<sup>۱</sup> اگر واحد و کثیر بدین معنی، نه به معنایی که تو بیان کردی، غلط فهمیده شود این‌گونه تحقیقات با دشواریهای بی‌شمار روبرو می‌گردد. ولی اگر درست فهمیده شود، بحث و تحقیق بخوبی پیش می‌رود و به نتیجه می‌رسد.

پروتارخوس: پس سقراط، گمان می‌کنم باید نخست این مطلب را روشن کنیم.

سقراط: من نیز چنین می‌پندارم.

پروتارخوس: قبول کن که همه ما در این باره با تو موافق و همراهیم. ولی شاید بهتر آن باشد که فیلبس را به حال خود بگذاریم و با پرسشهای خود آسایشش را آشفته نسازیم.

سقراط: خوب. این نبرد همه‌جانبه را درباره مسائلی که اینهمه مورد اختلافند از کدام نقطه آغاز کنیم؟ شاید از این نقطه که...

پروتارخوس: از کدام نقطه؟

سقراط: همه تصدیق داریم که عین یکدیگر بودن واحد و کثیر، در همه جا و در مورد هر موضوعی که مورد بحث قرار گیرد، خواه در گذشته و

خواه اکنون، همیشه ظاهر می‌شود و خودنمایی می‌کند. این مشکل نه تازه است و نه بدین زودی از میان خواهد رفت بلکه گمان می‌کنم این یکی از خصوصیات ابدی زیان ماست که هرگز کهنه نخواهد شد. هر جوانی که نخستین بار با این خصوصیت آشنا می‌شود چنان شادمان می‌گردد که گوئی گنجی گرانبها یافته است و زود آن را مایه تفریح خود قرار می‌دهد و هر سخنی را بدین سو و آنسو می‌گرداند، بدین ترتیب که گاه مطلب را به یک سو می‌چرخاند و موضوع را به صورت واحد جلوه می‌سازد و گاه همان موضوع را از هم باز می‌کند و تکه تکه می‌سازد و در نتیجه هم خود را به گمراهی می‌کشاند و هم مخاطب خود را، خواه مخاطب جوانتر از او باشد و خواه مسن‌تر و خواه همسال او. حتی پدر و مادر خود را نیز راحت نمی‌گذارد و بسی نمانده که به آدمیان اکتفا نورزد و به جانداران دیگر روی بیاورد و اگر مترجمی پیدا می‌کرد بیگانگان نیز از دستش در امان نمی‌ماندند.

۱۶

پروتارخوس: سقراط، نمی‌بینی که عده ما بسیار است و همه جوانیم؟ نمی‌ترسی که از سرزنش تو برنجیم و با فیلبس همدست گردیم و بر سرت بتازیم؟ ولی بهتر است از این مقوله بگذریم چون می‌فهمم مقصودت چیست. اگر راهی بهتر و هموارتر برای این بحث وجود دارد بکوش تا پیدا کنی و مطلب را از طریقی دیگر بیان نمائی، و یقین بدان که ما نیز تا آنجا که توانائی‌مان اجازه دهد به دنبال تو خواهیم آمد زیرا مطلبی که بررسی می‌کنیم مطلب کوچکی نیست.

سقراط: دوستان من، بهترین راهها راهی است که من خود دلبستگی خاصی به آن دارم و هر بار که از آن دور افتاده‌ام تنها مانده و آواره گشته‌ام.

پروتارخوس: آن راه کدام است؟

سقراط: نشان دادن آن دشوار نیست ولی رفتنش بسیار دشوار است، زیرا هر چه تاکنون به واسطه دانش و هنر کشف شده، از همان را بدست آمده است. اینک کوش فرا دار تا آن را به تو بنمایم.

پروتارخوس: بگو.

سقراط: من پرانم که روزی خدایان هدیه‌ای برای آدمیان فرستادند



و به پرومتهئوس فرمودند که آن را همراه درخشانترین شعله‌ها به زمین پرتاب کند. گذشتگان که بهتر از ما بودند و به خدایان نزدیکتر، این حقیقت را به صورت داستانی برای ما بازگذاشته‌اند و آن این است که هرچه ما می‌گوئیم هست، از يك سو از واحد و کثیر تشکیل یافته است، و از سوی دیگر محدودیت و بی‌نهایتی را در خود دارد و همه این خصوصیات با طبیعت و ماهیت آن بهم آمیخته‌اند. چون وضع همه‌چیز چنین است، تکلیف ما این است که درباره هرچیز به وجود «يك» ایده قائل شویم و به جست‌وجوی آن پردازیم. چون ایده در آن چیز هست، بی‌گمان آن را خواهیم یافت. پس از آنکه «يك» را یافتیم، باید به جست‌وجوی دو، و اگر دو پیدا نشد، به جست‌وجوی سه یا هر عدد دیگری که نزدیکتر است، پردازیم، و سپس باز در مورد هر کدام از آن «يك»ها به همین روش پیش برویم تا بجائی برسیم که دانش ما درباره آن «يك» نخستین، منحصر بدین نباشد که آن را واحد و کثیر و نامتناهی بدانیم، بلکه بدانیم که آن واحد نخستین خود چند واحد را شامل است. در مورد کثیر نیز حق نداریم ایده نامتناهی را صادق بدانیم مگر آنکه نخست مجموع تعداد کثیر را که میان نامتناهی و واحد وجود دارد شناخته باشیم. پس از آنکه این مرحله را بپایان رساندیم، می‌توانیم نامتناهی را به حال خود بگذاریم و دست از آن برداریم. خدایان، چنانکه گفتیم، به ما دستور داده‌اند که در تحقیق و آموختن ر یاد دادن از این روش پیروی کنیم. ولی فضیلاي ۱۷ امروزی، از هر طریق که پیش آید واحدی می‌سازند و آنگاه خیلی سریعتر یا آهسته‌تر از آنچه باید، از واحد به کثیر نامتناهی می‌رسند در حالی که آنچه میان آن دو قرار دارد از نظرشان پنهان می‌ماند. فرق روش دیالکتیک با مغالطه همینجاست.<sup>۲</sup>

**پروتارخوس:** سقراط، گمان می‌کنم مقداری از سخنان ترا در یافته‌ام ولی درباره بقیه لازم است توضیح بدهی.

**سقراط:** پروتارخوس، برای اینکه به منظور من پی ببری، حروف الفبا را که در کودکی آموخته‌ای در نظر بیاور.

**پروتارخوس:** چگونه؟

**سقراط:** صدائی که از دهن در می‌آید یکی است. با اینهمه عده

صداهائی که از دهان همه آدمیان، و همچنین از دهان هر فرد، در می-آید بی‌شمار است.

پروتارخوس: البته بیشمار است.

سقراط: ولی ما نه از این راه دانشی بدست می‌آوریم که صدائی را که از دهن بیرون می‌آید نامتناهی بدانیم و نه از این راه که آن را یکی بدانیم. ما آن‌گاه به‌خواندن و نوشتن توانا می‌گردیم که آگاه شویم صدائی که از دهن آدمی بیرون می‌آید برچند نوع است و آن انواع کدام‌اند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و این آگاهی همان چیزی است که در پرتو آن آدمی می-تواند موسیقی‌شناس باشد.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: مگر از لحاظ هنر موسیقی، صدا یکی نیست؟

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: ولی ما همیشه سخن از دو صدا، یعنی صدای زیر و صدای بم می‌گوئیم، و همچنین از صدائی سوم. مگر چنین نیست؟  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی علم به این چیزها ترا موسیقی‌شناس نمی‌کند، هر چند اگر اینها را هم ندانی از موسیقی بکلی بی‌خبر می‌مانی.  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: دوست من، تو آنگاه موسیقی‌شناس می‌شوی که نخست بدانی که چند فاصله صوتی چه در صدای بم و چه در صدای زیر وجود دارد و آن فاصله‌ها کدام‌اند. سپس حدود فواصل صوتی را بشناسی و علاوه بر این بدانی که دستگاههای صوتی که برپایه آن فواصل قرار دارند و پدران و نیاکان ما آنها را شناخته و به نام «هارمونی» برای ما باز گذاشته‌اند چند فقره است، و از این گذشته از سایر ارتباطات اصوات که با حرکات تن مربوطند و می‌توان به وسیله اعداد اندازه گرفت و «میزان و اندازه» نامیده می‌شوند آگاه گردی و بتوانی در مورد آنها نیز واحد و کثیر را تشخیص دهی. آری، پس از آنکه همه آنها را شناختی،

موسیقی‌شناس می‌شوی. همچنین است در مورد هر واحد دیگر. یعنی پس از آنکه درباره آن بدین روش تحقیق کردی و شناسائی بدست آوردی به آن دانا می‌گرددی. و حال آنکه کثرت نامعلوم و نامتناهی افراد چیزها، سبب می‌شود که دانشی که بدست می‌آوری مبهم باشد و چون چشم‌ت از دیدن هر عدد و شماری ناتوان می‌ماند نمی‌توانی در زمره مردم دانا بشمار آئی.

پروتارخوس: فیلبس، به نظر من سقراط مطلب را خوب توضیح داد.

فیلبس: عقیده من نیز چنین است. ولی این مطلب چه ربطی به ۱۸ موضوع ما دارد و منظور از این سخنها چیست؟

سقراط: پروتارخوس، فیلبس حق دارد چنین بپرسد.

پروتارخوس: اگر چنین است پس پاسخ بده.

سقراط: پاسخ او را پس از آنکه توضیح مطلب پایان‌رسیدخواهم داد. همچنانکه آدمی هنگامی که واحدی را در نظر آورد نباید بلافاصله توجه خود را معطوف نامتناهی کند بلکه باید بکوشد تا عددی معین بیابد، در مورد خلاف این صورت نیز، وقتی که کسی ناچار شد نخست عده‌ای نامتناهی را در نظر آورد، نباید بلافاصله به جست‌وجوی واحد پردازد بلکه باید در این مورد نیز بکوشد تا عددی معین بیابد که هر يك از احادش شامل افراد کثیر معینی باشد، و بدین روش پیش برود تا سرانجام به واحد برسد. اینك بگذار این نكه را نیز با مثال حروف الفبا تطبیق کنیم.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: نمی‌دانم خدائی بود یا انسانی خدائی، که نخستین بار درباره صداهای بیشماری که هنگام سخن‌گفتن از دهن مردمان بیرون می‌آیند به تفکر پرداخت. در مصر می‌گویند نام او توت بوده است. نخست به حروف صدا توجه کرد و دریافت که چندین حرف صدا وجود دارد نه یکی. پس از آن به حروفی روی آورد که با آنکه ساکتند هنگام تلفظ صدائی می‌دهند و دریافت که عده آنها نیز متعدد است. در پایان کار نوع سوم از حروف پیدا کرد که بی‌صدا هستند. پس از آن حروف ساکت و بی‌صدا را یکایك از هم جدا کرد و در مورد حروف صدا دار نیز همین عمل را انجام

داد و بدین‌سان شمار هریک از آنها را بدست‌آورد و آن‌گاه به هریک از آنها، و به همه باهم، نام «حرف» داد. اما چون دید که هیچ‌کس نخواهد توانست یکی از آنها را به تنهایی و بی‌همه حروف دیگر، چنانکه هست، بشناسد و بفهمد، به فکر افتاد که آن واسطه اتصالی را، که خود واحد است و همه آن عناصر صوتی را به صورت واحد درمی‌آورد، یعنی هنری را که مربوط به آنهاست، بیابد و چون یافت نام «هنر خواندن و نوشتن» به آن داد.

**فیلیس:** پروتارخوس، چون این دو مطلب را که سقراط گفت باهم می‌سنجم می‌بینم که مطلب اخیر را بهتر از مطلب پیشین فهمیده‌ام ولی اشکالی که در مورد مطلب پیشین داشتم در این مورد نیز باقی است.  
**سقراط:** نکند باز می‌خواهی بررسی که این سخن چه ربطی به موضوع بحث دارد؟

**فیلیس:** آری، اشکال در همین‌جاست و سؤال من و پروتارخوس همین است.

**سقراط:** آری، اگر راست خواهی، دیری است که این سؤال را می‌کنید.

**فیلیس:** مقصودت چیست؟

**سقراط:** مگر از آغاز بحث درباره دانائی و لذت و اینکه کدامیک بر دیگری برتری دارد، گفت و گو نمی‌کنیم؟

**فیلیس:** موضوع بحث ما جز این نیست.

**سقراط:** و می‌گوئیم که هر کدام از آنها واحدی است؟

**فیلیس:** البته.

**سقراط:** بنابراین پژوهشی که پیشتر کردیم ما را موظف می‌کند ثابت کنیم که چگونه هریک از آن دو، واحد و کثیر است، و چگونه فوراً و بلافاصله نامتناهی نیستند، بلکه هریک عددی معین در خود دارد پیش از آنکه هریک از افراد آن عدد بشمار و نامتناهی گردد.

**پروتارخوس:** فیلیس، پاسخ این سؤال آسان نیست. نمی‌دانم سقراط چگونه ما را گرداند و پیچاند و سرانجام در این ورطه هولناک افکند. اکنون کدامیک از ما آماده است که به سؤال او پاسخ بدهد؟ شاید

به نظر تو مضحك می آید که من با اینکه بحث را بمهده گرفته ام، جواب این سؤال را از تو چشم دارم چون خود به رامتی درمانده ام. ولی مضحك تر از آن اینست که هیچ يك از ما نتواند از عهده پاسخ برآید. پس نيك بیندیش و ببین چه باید کرد. گمان می کنم سقراط به اشکال و انواع لذت نظر دارد و سؤالش این است که آیا چنان اشکال و انواعی هست یا نه، و اگر هست، چند نوعند و چگونه اند. همچنین است درباره دانائی.

سقراط: خوب گفتی ای پسر کالیاس. اگر ما نتوانیم درباره هرواحد، و هر چیزی که شبیه خود و عین خود یا برخلاف آن است، از عهده این بررسی برآئیم، هیچ يك از ما به هیچ کاری توانا نخواهد بود.

پروتاگورخوس: سقراط، چنین می نماید که این سخن درست است. با این همه گرچه بسیار خوب است که مردم دانا همه چیز را بدانند، ولی ظاهراً راه درجه دومی هم وجود دارد و آن اینست که آدمی درباره خود به اشتباه نیفتد. می دانی مرادم از این سخن چیست؟ گوش فرا دار تا توضیح دهم: سقراط، وعده دادی بر ما روشن کنی که در میان چیزهایی که آدمیان دارند کداميك بهتر و ارجمندتر از همه است. فیلبس ادعا کرد که لذت و خوشی و شادمانی و هر چه از این قبیل باشد بهترین چیزهاست. ولی تودر برابر او ادعای دیگری به میان آوردی و گفتی که بهترین چیزها آنها نیستند بلکه چیزهای دیگری هستند. همه این مطالب را عمداً تکرار می کنم تا در طی بحث و تحقیق دائماً دریاد ما باشند. ادعای تو این است که آنچه باید والاتر از لذت شمرده شود، تعقل و شناسائی و دانائی و هنر است و هر چه با اینها خویشی و نزدیکی دارد، و می گوئی آدمی باید بکوشد تا اینها را بدست آورد نه آن چیزهای دیگر را. چون این دو عقیده در مقام معارضه اظهار گردیدند ما از روی مزاح ترا تهدید کردیم و گفتیم نخواهیم گذاشت از اینجا بروی تا آنکه بحث ما درباره این دو عقیده پایان برسد و نتیجه ای بدست آید. تو این پیشنهاد را پذیرفتی و آمادگی خود را اعلام کردی. از این رو اکنون مانند کودکان به تو می گوئیم که هیچ کس حق ندارد چیزی را که بخشیده است پس بگیرد. بنابراین از رفتاری که در برابر ما پیش گرفته ای دست بردار.

سقراط: از کدام رفتار؟

**پروتارخوس:** از اینکه ما را شرمسار سازی و پرسشهایی کنی که نتوانیم جواب کافی بدهیم، ما آماده نیستیم که بحث امروزی باشکست و شرمساری ما خاتمه یابد. اگر می بینی که از پاسخ ناتوانیم تو خود پاسخ بده چون این وعده را به ما داده ای. بنابراین نیک بیندیش و بین آیا باید تصدیق کنیم که لذت و دانائی اشکال مختلف دارند؟ یا باید این مطلب را کنار بگذاریم، و تو اگر می خواهی و می توانی، مسأله ای را که پیش آمده است از راهی دیگر حل کن.

**سقراط:** پس معلوم می شود لازم نیست از شما بترسم زیرا با عبارت «اگر می خواهی» ترس مرا از میان بردی. ولی چنین می نماید که در این دم یکی از خدایان مطلبی بیاد من آورد.

**پروتارخوس:** چه مطلبی؟

**سقراط:** پیش از این در خواب و بیداری سخنانی درباره لذت و دانائی شنیده ام که معنی آنها را امروز در می یابم. آنچه شنیده ام اینست که «خوب» هیچ یک از آن دو نیست بلکه چیز سومی است غیر از آنها و بهتر از آنها. اگر این مطلب مسلم شود، لذت امیدی به پیروزی نخواهد داشت زیرا در آن صورت عین «خوب» نخواهد بود. عقیده تو غیر از این است؟

**پروتارخوس:** نه.

**سقراط:** و ما دیگر احتیاج نخواهیم داشت که انواع و اشکال لذت را از یکدیگر جدا کنیم و مشخص سازیم. دنباله بحث این امر را روشنتر خواهد ساخت.

**پروتارخوس:** بسیار خوب، بحث را دنبال کن.

**سقراط:** در اینجا باید فوراً درباره چند مطلب کوچک با هم توافق کنیم.

**پروتارخوس:** آن مطالب کدامند؟

**سقراط:** لازمه ذات و ماهیت «خوب» این است که بالضروره کامل باشد یا ناقص؟

**پروتارخوس:** البته باید کاملتر از هر چیز باشد.

**سقراط:** «خوب» برای خود کافی و بی نیاز از همه چیز است؟

پروتارخوس: بی گمان.

سقراط: ولی من معتقدم ضروری ترین خاصیت آن این است که هرکس آن را بشناسد به دنبال آن می شتابد و می کوشد تا آن را بدست آورد و مالک شود، و در این حال به هر چیز دیگر بی اعتنا می شود جز آنچه با «خوب» در یک آن به دست می آید.

پروتارخوس: بدین سخن ایرادی نمی توان گرفت.

سقراط: اکنون بگذار زندگی توأم بالذت و زندگی توأم با دانائی را بایکدیگر بسنجیم و هر یک را به تنهایی بنگریم تا بتوانیم درباره هر یک درست داورى کنیم.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: می گوئیم نه لذت دانائی را در خود دارد و نه دانائی لذت را. چه اگر یکی از آن دو «خوب» باشد، لازم می آید که نیازی به دیگری نداشته باشد. ولی اگر معلوم شود که یکی به دیگری نیازمند است، همان یکی نمی تواند برای ما به راستی خوب باشد.

پروتارخوس: البته نمی تواند.

سقراط: بهتر آن نیست که این ادعاها را در مورد تو بیازمائیم؟

پروتارخوس: آری، بهتر است.

سقراط: پس پاسخ بده.

پروتارخوس: بپرسم.

سقراط: پروتارخوس، آماده ای همه عمرت را با بزرگترین لذات

بسر ببری؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: و اگر چنین لذتی برای تو فراهم باشد، گمان می کنی

به چیز دیگری هم احتیاج خواهی داشت؟

پروتارخوس: هرگز.

سقراط: درست بیندیش: آیا احتیاج نخواهی داشت که بدانی و

بشناسی و در صورت لزوم چیزی را بشماری و حساب کنی؟ و حتی محتاج

احساس نخواهی بود؟

پروتارخوس: چرا محتاج باشم؟ اگر خوشی و لذت را داشته باشم

از همه چیز بی‌نیاز خواهم بود.

سقراط: و اگر بدین وضع زندگی کنی، در همه عمر از بزرگترین لذات بهره‌مند خواهی بود؟  
پروتارخوس: البته.

سقراط: با اینکه از تعقل و نیروی یادآوری و شناسائی و پندار درست بی‌بهره‌ای؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و چون از هرگونه دانائی بی‌بهره‌ای، پس نخواهی دانست که شادمان هستی یا نه.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و چون از نیروی یادآوری بی‌بهره‌ای، نه به یاد خواهی آورد که در گذشته شادمان بوده‌ای و نه از لذتی که در حال حاضر می‌بری چیزی به یادت خواهد ماند. چون دارای پندار درست نیز نیستی، در عین خوشی و کامرانی از خوشی بی‌خبر خواهی ماند، و چون استعداد محاسبه نداری نخواهی توانست محاسبه و پیش‌بینی کنی که در آینده چگونه خوش و شادمان خواهی بود. بنابراین زندگی تو زندگی آدمی نخواهد بود بلکه درست چون زندگی پاره‌ای از جانوران دریائی خواهد بود که همه عمر را در درون صدفی بسر می‌برند. این سخن را تصدیق می‌کنی یا نه؟  
پروتارخوس: البته تصدیق می‌کنم.

سقراط: این زندگی به عقیده تو خواستنی است؟

پروتارخوس: سقراط، با استدلال خود زبان مرا بسته‌ای.

سقراط: با اینهمه نباید جرأت خود را از دست بدهیم بلکه باید زندگی توأم با عقل و دانش را نیز بررسی کنیم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: مرادم این است که آیا یکی از ما دوتن آماده است که در زندگی، دانائی و خرد و شناسائی را به حد کمال دارا باشد ولی نه از لذت کوچکترین بهره‌ای برگیرد و نه از درد، بلکه در برابر آنها بکلی بی‌حس باشد؟

پروتارخوس: سقراط، از این دو نوع زندگی هیچ‌یک در نظر من



ارج ندارد و گمان می‌کنم همه مردمان دیگر نیز چنین می‌اندیشند.  
**سقراط:** پروتارخوس، درباره زندگی مختلط، که از آمیزش هر  
 دوی آنها بوجود آمده باشد، چه می‌گوئی؟  
**پروتارخوس:** یعنی از اختلاط لذت و خرد و دانائی؟  
**سقراط:** آری، مرادم همان است.  
**پروتارخوس:** معتقدم که همه مردمان بی‌استثنا، این زندگی را  
 برتر از آن دو می‌شمارند.  
**سقراط:** متوجه هستی که از بحث‌مان تا اینجا چه نتیجه‌ای بدست  
 آمده است؟

**پروتارخوس:** البته: مه نوع زندگی به‌ما ارائه شد که دو نوع آنها  
 نه برای آدمی کافی و خواستنی است و نه برای دیگر جانوران.  
**سقراط:** روشن شد که هیچ‌یک از آن دو نوع زندگی، «خوب» را  
 در خود ندارد؟ چه اگر «خوب» را در خود داشت لازم می‌آمد که کافی و کامل  
 باشد و همه گیاهان و جانوران در طلب آن باشند، و اگر کسی خواستار  
 نوع دیگری بود، معلوم می‌شد که برخلاف اراده و به سبب نادانی یا  
 ضرورت نامطلوب دیگری روی از آنچه به راستی خواستنی است برتافته  
 و بدانچه خواستنی نیست گرائیده است.  
**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** اکنون گمان می‌کنم به حد کافی روشن شد که حق نداریم  
 خدای فیلبس را با «خوب» برابر بشماریم.

**فیلبس:** ولی سقراط، خرد و دانش تو نیز «خوب» نیست بلکه  
 همین ایراد را به آن نیز می‌توان گرفت.

**سقراط:** فیلبس، در مورد خرد و دانش من شاید حق باتست. ولی  
 گمان می‌کنم درباره خرد و دانش حقیقی و خدائی سخن تو صادق نیست  
 زیرا وضع آن با خرد و دانش من فرق دارد. مرادم آن نیست که در رجحان  
 زندگی مختلط تردید کنم و برتری خرد و دانش را ثابت نمایم ولی  
 درباره اینکه در درجه دوم برتری باچيست، باید تحقیق بیشتری کنیم.  
 اگر بخواهیم روشن کنیم که چه چیز علت پیدایش زندگی مختلط است،  
 ممکن است آن علت را یکی از ما خرد و دانش بدانند و دیگری لذت. در

این صورت البته هیچ‌یک از آن دو «خوب» نخواهد بود، بلکه چنان که گفتم فقط ممکن است یکی از آن دو را به عنوان علت بپذیریم. حال تصمیم قطعی من این است که بگویم تا در برابر فیلبس ثابت کنم که آنچه مسبب شده است که زندگی مختلط خواستنی و خوب باشد، به هر حال با خرد و دانش خویشی و تبانیس دارد نه با لذت و خوشی، و بنابراین، حق داریم بگوئیم که لذت نه در مرتبه اول قرار دارد و نه در مرتبه دوم، و حتی، اگر این بار به عقل من اعتماد بکنیم، مرتبه سوم نیز جای آن نیست.

پروتارخوس: سقراط، من نیز برآنم که لذت، که تاکنون برای احراز مقام اول می‌جنگید، در زیر ضربه‌های سخنان تو از پای درآمده و نقش زمین شده است. درباره عقل هم باید بگوئیم که از آغاز عاقلانه رفتار کرد که در صدد کسب مقام اول برنیامد و مگر نه آن بلا بسر او نیز می‌آمد، اما خوشی و لذت چون مقام دوم را نیز از دست داد در نزد هواخواهانش از اعتبار افتاد و از این‌پس در نظر عاشقان خود زیبا جلوه نخواهد کرد.

سقراط: پس بهتر آن نیست که او را به حال خود بگذاریم و بیش از این باکاوش و پرده‌دری ناخوشش نسازیم؟  
پروتارخوس: سقراط، این سخن بی‌معنی است.  
سقراط: چرا؟ چون ناخوش ساختن خوشی غیرممکن است؟  
پروتارخوس: نه تنها بدین علت، بلکه از این جهت نیز که تو هنوز در نیافته‌ای که خواهیم گذاشت از اینجا بروی مادام که بررسی آن را به پایان نرسانده‌ای.

سقراط: وای بر من پروتارخوس! چه تحقیق دراز و دشواری به‌گردن من می‌نهد. کسی که بخواهد مقام دوم را برای عقل بدست آورد به‌سلاحی دیگر نیاز دارد زیرا دلایلی که تاکنون آوردیم کافی نیست. شاید هم بتوان از بعضی از آن دلایل استفاده کرد. پس این تحقیق را ضروری می‌دانی؟

پروتارخوس: آری، بسیار ضروری.  
سقراط: پس بگذار نخست ادعای اصلی خود را که در این تحقیق

پایه کار ما خواهد بود بادقت تمام بیان کنیم.

پروتارخوس: کدام ادعا؟

سقراط: ما همه چیزهایی را که در جهان وجود دارند، به دو نوع،

یا اگر می‌خواهی به سه نوع، تقسیم می‌کنیم.

پروتارخوس: با کدام معیار تقسیم می‌کنی؟

سقراط: بگذار از مطالبی که پیشتر گفتیم پاره‌ای را به یاری

طلبیم.

پروتارخوس: کدام را؟

سقراط: گفتیم خدا به ما نشان داده است که از هر چه هست، بعضی

نامحدود است و بعضی محدود.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس نخست این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می‌کنیم.

مپس، مفهوم سومی هم در نظر می‌گیریم که از آمیزش آن دو بوجود آمده و صورت وحدت پیدا کرده است. ولی شاید می‌پنداری که من کار مضحکی می‌کنم که مفهومی را نخست از یکدیگر جدا می‌سازم و سپس بهم می‌آمیزم.

پروتارخوس: این چه حرفی است، سقراط گرامی؟

سقراط: ولی به نوع چهارمی هم احتیاج داریم.

پروتارخوس: آن کدام است؟

سقراط: علت آمیزش آنها را در نظر بیاور و آن را نوع چهارم

بدان.

پروتارخوس: نوع پنجمی هم لازم نداری که علت جدائی مفهومیها

از یکدیگر است؟

سقراط: شاید. ولی در این دم گمان نمی‌کنم بدان نیاز داشته

باشیم. البته اگر لازم شد اجازه خواهی داد که در صد جست و جوی

نوع پنجم نیز برآیم.

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: برای اینکه بررسی آن چهار مفهوم را آغاز کنیم، نخست

سه‌تای آنها را پیش می‌آوریم. از این سه مفهوم دو تا را که به صورت کثیر

و منقسم نمایان می‌شوند بررسی می‌کنیم و آن‌گاه باز هریک از آن دو را یکجا و به صورت واحد در نظر می‌گیریم و بدین‌سان می‌کوشیم تا دریابیم که چگونه هریک از آن دو هم واحد است و هم کثیر.

پروتارخوس: اگر مطلب را اندکی روشن‌تر بیان کنی شاید بفهمم که چه می‌گوئی.

سقراط: پس گوش فرادار. آن دو مفهوم که اشاره کردم عبارتند از نامحدود و محدود. اکنون می‌کوشم تا توضیح دهم که نامحدود چگونه کثیر است. محدود را کنار می‌گذاریم تا نوبتش برسد.

پروتارخوس: آری.

سقراط: اینک حواس خود را جمع کن و بادقت تمام گوش فرادار. زیرا مسأله‌ای که می‌خواهم درباره‌اش بیندیشی هم دشوار است و هم مورد اختلاف. نخست «گرمتر» و «سردتر» را در نظر بیاور، و بین محدودیتی در آنها می‌بینی، یا آنکه بیشتر و کمتر که در آن دو نوع جای دارد، تا هنگامی که در آنها هست، مانع است از اینکه پایانی پیدا شود، چه، همینکه پایانی پیدا شود، هستی هر دوی آنها نیز پایان می‌رسد؟

پروتارخوس: کاملاً درست است.

سقراط: همیشه می‌گوئیم و معتقدیم که هم در «گرمتر» و هم در «سردتر» بیشتر و کمتر جای دارد.

پروتارخوس: البته.

سقراط: پس همیشه باید از این سخن چنین نتیجه بگیریم که آن دو پایان ندارند، و چون پایان ندارند پس نامحدودند.

پروتارخوس: آری، بی‌گمان چنین است و استدلالست سخت قوی است.

سقراط: پروتارخوس گرامی، مطلب را نیک دریافتی و چه خوب شد که این «قوی» را هم به یاد من آوردی زیرا قوی و ضعیف نیز همان اثر «بیشتر» و «کمتر» را دارند و هر کجا که جای گیرند مانع می‌شوند که مقداری معین بوجود آید، بلکه در هر مورد که مؤثر واقع شوند غلبه قوی بر ضعیف و شکست ضعیف در برابر قوی را با خود می‌آورند، یعنی سبب می‌گردند که بیشتر و کمتر بوجود آید و «مقدار معین» از میان

برود. چه اگر مسبب نمی‌شدند که مقدار معین از بین برود بلکه اجازه می‌دادند که مقدار معین و «اندازه» درجای قوی و ضعیف و بیشتر و کمتر قرار بگیرد، در آن صورت قوی و ضعیف و بیشتر و کمتر جای خود را ترك می‌کردند. گرم‌تر و سردتر نیز همینکه مقدار معین را بپذیرند خود از بین می‌روند و علت آن است که «گرم‌تر» در حال حرکت دائمی است و هرگز ساکن نمی‌ماند، همچنین است «سردتر»، و حال آنکه «مقدار معین» ساکن است و حرکت ندارد. بدین جهت است که گرم‌تر و سردتر نامحدودند.

پروتارخوس: سقراط، چنین می‌نماید که آنچه گفتی درست است. ولی چنان که خود گفتی اینها مسائلی هستند که دریافتنشان آسان نیست. با اینهمه اگر بارها و به کرات توضیح داده شوند ممکن است سرانجام پرسنده و پاسخ دهنده بتوانند دربارهٔ آنها بتوافق برسند.

سقراط: خوب گفتی و چنین خواهیم کرد. ولی اکنون برای اینکه مطلب را بیش از این تفصیل ندهیم همینقدر فکر کن و ببین آیا می‌توانیم دربارهٔ «نامحدود» این وصف را بپذیریم؟

پروتارخوس: کدام وصف را؟

سقراط: همهٔ چیزهایی را که بیشتر و کمتر می‌شوند و «قوی و ضعیف» را به خود راه می‌دهند، یا «زیاد» و هرچه را که از این قبیل است می‌پذیرند، باید نوعی واحد بشماریم، و «نامحدود» بخوانیم. چه اگر به یادت باشد، پیشتر گفتیم که ماهمهٔ چیزهایی را که به صورت کثیر و منقسم نمایان می‌شوند باید، تا آنجا که ممکن است، با هم و یکجا در نظر بگیریم و نوعی واحد و معین بنامیم.

پروتارخوس: آری بیاد دارم.

سقراط: و هرچه را که از آن خاصیتها دوری می‌گزیند و خلاف آنها را — مانند برابر و برابری و دو برابر و چند برابر، که همه عدد و اندازه پذیرند — بخود می‌گیرد، باید به نام «محدود» بخوانیم. یا معتقدی که باید نام دیگری به آن داد؟

پروتارخوس: نه، با تو هم عقیده‌ام.

سقراط: خوب. اکنون برویم بر سر نوع سوم که از اختلاط

آن دو بوجود آمده است. این نوع را چگونه وصف کنیم و بگوئیم که چه مفهومی است؟

پروتارخوس: یقین دارم این يك را نیز تو خود خواهی گفت.  
سقراط: من؟ نه! بلکه خدائی خواهند گفت البته بدین شرط که یکی از خدایان دعای مرا بپذیرد.

پروتارخوس: پس دعاکن، تا شاید نتیجه‌ای بدست‌آوری.  
سقراط: نتیجه را می‌بینم و گمان می‌کنم که یکی از خدایان باما نظر مساعد دارد.

پروتارخوس: چگونه؟ چه علامتی دیده‌ای؟  
سقراط: هم اکنون خواهم گفت. چندگام دیگر در راه تحقیق پاپای من بیا.

پروتارخوس: سخن را دنبال کن.  
سقراط: دمی پیش از «گرم‌تر» و «سردتر» سخن گفتیم. چنین نیست؟  
پروتارخوس: البته.  
سقراط: اکنون خشك‌تر و مرطوب‌تر و بیشتر و کمتر و سرد‌تر و آهسته‌تر و کوچک‌تر و بزرگ‌تر، و خلاصه همه چیزهایی را که اندکی پیش تحت نوع واحدی، که کم و بیش پذیر است، درآوردیم، به آنها بیفزای.

پروتارخوس: مردات نوع «نامحدود» است؟  
سقراط: آری، و اکنون قبیله «محدود» را با آن بیامیز.  
پروتارخوس: مقصودت کدام قبیله است؟  
سقراط: مرادم قبیله‌ای است که هنوز تحت نوع واحدی گرد نیاورده‌ایم گرچه لازم بود که همچنان که قبیله نامحدود را تحت نوعی واحد درآوردیم، این قبیله را نیز به صورت نوعی واحدی در نظر بگیریم. با اینهمه بکوش تا شاید اکنون بتوانی این کار را انجام دهی: در ضمن اینکه مردو را گرد می‌آوریم، آن قبیله دیگر را نیز روشنتر و بهتر خواهیم دید.

پروتارخوس: از کدام قبیله سخن می‌گوئی و مقصودت چیست؟  
سقراط: مرادم «برابر» و «دو برابر» و بطور کلی تمام قبیله

مفهومهایی است که اثرات مختلف اضداد را در مقابل یکدیگر خنثی می‌کنند و از بین می‌برند و باوارد ساختن و قرار دادن عدد و شماری در آنها توازن و اعتدال بوجود می‌آورند.

پروتارخوس: فهمیدم: می‌خواهی بگوئی که بر اثر اختلاط و آمیزش آن دو بایکدیگر، در هر يك از آنها صورت معینی از «شدن» روی می‌نماید. سقراط: آری، درست است و همین را می‌خواهم بگویم.

پروتارخوس: بسیار خوب، دنباله سخن را بیار.

سقراط: مگر آن‌گاه که بیمار می‌شویم، اختلاط و آمیزش درست ۲۶

اضداد، تندرستی بوجود نمی‌آورد؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: همچنین هنگامی که زیرویم و سریع و آهسته که جزو قبیله نامحدودها هستند، با هم می‌آمیزند، این آمیزش مسبب نمی‌شود که هر دو محدود گردند و هنر موسیقی به وجود آید؟

پروتارخوس: بسیار خوب گفتی.

سقراط: اینگونه آمیزش اگر میان سرمای سخت و گرمای سخت صورت گیرد از يك سو افراط و نامحدودی را از میان می‌برد و از سوی دیگر اعتدال و موزونی پدید می‌آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: مگر فصول سال و هرچیز خوب و زیبا از آمیزش نامحدود

با آنچه محدودیت را در خود دارد پدید نیامده؟

پروتارخوس: جز این نیست.

سقراط: همچنین است هزاران چیز دیگر از این قبیل که از بر

شمردنش چشم می‌پوشم، مانند زیبایی و نیروی تن و صفات و ملکات عالی روح ... آری، فیلبس گرامی، چون خدائی که از او یاد کردی، تهور و افراط و دیگر بدیهها را می‌شناخت و می‌دانست که در بهره گرفتن از خوشی ولذت نه به حد و اندازه قانع اند و نه میری می‌پذیرند، از این رو نظم و قانون را که حاوی محدودیت است برقرار ساخت، و یا اینکه تو مدعی هستی که محدودیت مسبب ناکامی است، من بر آنم که تندرستی زائیده اوست. پروتارخوس، عقیده مرا می‌پذیری یا نظری دیگری داری؟

پروتارخوس: سقراط، عقیده ترا درست می‌دانم و می‌پذیرم.  
 سقراط: پس سه نوع را به حدکافی روشن ساختیم.  
 پروتارخوس: گمان می‌کنیم من نیز مطلب را تا اندازه‌ای دریافته‌ام. یکی از آن سه نوع همان است که «نامحدوده» یا نامتناهی نامیدی. دوم «محدوده» و متناهی است. ولی هنوز نوع سوم را درست دریافته‌ام.

سقراط: فرزند عزیزم، کثرت اشکال و صور نوع سوم ترا به اشتباه انداخته است و نمی‌گذارد آن را روشن ببینی. نوع «نامحدوده» نیز به اشکال و صور کثیر و گوناگون نمایان بود. ولی چون همه نشانه بیشتر و کمتر را بر چهره داشتند توانستیم آنها را به صورت واحد ببینیم.  
 پروتارخوس: درست است.

سقراط: اگر به یاد باشد «محدوده» نیز دارای کثرت بود. با اینهمه آماده نبودیم بپذیریم که آن نیز واحد نیست.  
 پروتارخوس: البته نمی‌توانستیم بپذیریم.

سقراط: البته نمی‌توانستیم. پس در این مورد نیز باید بگوئی: نوع سوم به نوع واحدی می‌گوئیم که از آمیزش آن دو بدست می‌آید و ماهیتش رسیدن به «هستی» است بر اثر راه یافتن اندازه که مسبب محدودیت می‌گردد.

پروتارخوس: فهمیدم.

سقراط: ولی ما فقط سه نوع در نظر نداشتیم، بلکه چنانکه گفتیم، نوع چهارمی هم هست که باید بررسی کنیم. اما این بررسی، تحقیق تازه‌ای است. اینک بیندیش و آنگاه پاسخ بده: به عقیده تو ضروری است که شدن هر شونده ناشی از علتی باشد؟

پروتارخوس: آری، من چنین می‌پندارم، زیرا ممکن نیست که بی-علت شدنی صورت گیرد.

سقراط: درست است. پس میان «مؤثر» و «علت» از حیث ماهیت فرقی وجود ندارد و اختلاف آنها فقط در نام است. بنابراین می‌توانیم «مؤثر» و «علت» را یکی بدانیم.

پروتارخوس: درست است.



- ۲۷ سقراط: همچنین میان «اثر» و «شونده» نیز جز از حیث نام فرقی نمی‌توانیم یافت.
- پروتارخوس: نه.
- سقراط: پس «مؤثر»، ماهیتش چنین است که همیشه پیش می‌رود و «اثر» که شونده است، به دنبال آن می‌رسد؟
- پروتارخوس: آری.
- سقراط: پس «علت»، چیز دیگری است غیر از «شونده» که مایه تکمیل علت است، و این دو یکی نیستند.
- پروتارخوس: درست است.
- سقراط: بسیار خوب. شونده، و آنچه همه شونده‌ها از آن «می‌شوند»، در آن سه نوع سابق بودند؟
- پروتارخوس: البته.
- سقراط: ولی آن چیزی را که همه اینها را می‌سازد و بوجود می‌آورد، یعنی علت را، نباید نوع چهارم بشماریم که غیر از آن سه نوع است؟
- پروتارخوس: البته باید چنین بشماریم.
- سقراط: اکنون که مفهوم هر چهار نوع را روشن کردیم، بهتر آن نیست که آنها را نگاه داریم و بشماریم؟
- پروتارخوس: چرا نشماریم؟
- سقراط: نوع نخستین را «نامحدوده» می‌نامیم، نوع دوم را «محدوده»، و نوع سوم را «هستی» حاصل از آمیزش آن دو نوع. حال اگر علت اختلاط و آمیزش و شدن را نوع چهارم بنامیم، غلط گفته‌ایم؟
- پروتارخوس: هرگز.
- سقراط: بسیار خوب. اکنون موضوع بحث ما چیست؟ به چه مناسبت به این مطالب رسیدیم؟ سؤال ما این بود که آیا مقام دوم جای لذت است یا جای دانائی؟ مگر این نبود؟
- پروتارخوس: همین بود.
- سقراط: اکنون که اختلاف آن انواع را روشن ساختهایم، شاید بتوانیم درباره مقام اول و مقام دوم که پیشتر اختلاف نظر داشتیم،

قضاوت بهتری بکنیم.

پروتارخوس: شاید.

سقراط: پیشتر زندگی توأم با آمیزش لذت و دانائی را به دیگر زندگیها برتری نهادیم. چنین نبود؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون روشن می‌بینیم که این زندگی چیست و جزو کدام نوع است؟

پروتارخوس: چگونه نبینیم؟

سقراط: گمان می‌کنم ناچاریم تصدیق کنیم که این زندگی جزوی از نوع سوم است، زیرا مخلوطی از دو چیز نامعلوم نیست بلکه می‌بینیم که نامحدود به وسیله محدود مقید گردیده و این زندگی حاصل آن است و از این رو آن زندگی که ما برتر از همه انواع زندگی شمردیم باید جزو حقیقی نوع سوم بشمار آید.

پروتارخوس: کاملاً درست است.

سقراط: فیلبس، زندگی تو، یعنی زندگی توأم با لذت ناب و بی-اختلاط، چگونه است و جزو کدام نوع باید شمرده شود؟ ولی پیش از آنکه آن نکته را روشن کنی پاسخ این سؤال را بده.

فیلبس: پیرس.

سقراط: لذت و درد محدودیتی در خود دارند یا هر دو جزئی از نوعی هستند که بیش و کمی می‌پذیرد؟

فیلبس: آری، سقراط، جزو نوعی هستند که بیش و کمی می‌پذیرد. چه اگر لذت از حیث مقدار و درجه نامحدود نبود نمی‌توانست به‌ترین خوبیها باشد.

سقراط: و درد بدترین بدهیهها! پس ناچاریم چیزی غیر از نوع نامحدود پیدا کنیم تا بتواند سبب بهره‌وری لذت از خوبی باشد. می‌گوئی خوبی لذت به علت نامحدود بودن آن است؟ اما حالا، پروتارخوس و فیلبس گرامی، دانائی و شناسائی و عقل را جزو کدامیک از انواعی که برشمردیم قرار دهیم تا خطا نکنیم؟ به عقیده من بسیار مهم است که در این بازی از راه درست منحرف نشویم.

فیلبس: سقراط، مقام خدای خود را بیش از اندازه بالا می‌بری.  
 سقراط: تو نیز با خدای خود چنین می‌کنی. ولی بگذار برای  
 سوالی که پیش آمده است پاسخی پیدا کنیم.  
 پروتارخوس: فیلبس، حق با سقراط است و باید از سخن او  
 پیروی نمائیم.

فیلبس: پروتارخوس، مگر وعده ندادی بجای من پاسخ بدهی؟  
 پروتارخوس: درست است. ولی می‌بینی که چگونه فرو مانده‌ام.  
 سقراط، تقاضا می‌کنم تو خود مترجم ما باش تا مبادا ما در حق این  
 قهرمانان که برای کسب مقام اول می‌جنگند ظلم کنیم.  
 سقراط: پروتارخوس، ناچارم خواهش‌ترا برآورم خصوصاً چون  
 تکلیفی که به عهده من می‌گذاری دشوار نیست. گمان می‌کنم چون به  
 قول فیلبس مسأله را به شوخی مهم جلوه دادم، چنان ترمیده‌ای که  
 نمی‌دانی چه بگویی.

پروتارخوس: آری سقراط، بکلی درمانده‌ام.  
 سقراط: ولی پاسخ سوال به راستی ساده است. زیرا همه دانشمندان  
 برای اینکه خود را مهم جلوه دهند در این سخن متفق القول اند که عقل  
 پادشاه زمین و آسمان است، و شاید حق با ایشان است. با اینهمه اگر  
 میل‌داری بیا این مسأله را به تفصیل بررسی کنیم و ببینیم عقل جزء  
 کدامیک از آن انواع است.

پروتارخوس: سقراط، ملاحظه ما را مکن و هرگونه خود صلاح  
 می‌دانی تحقیق کن و گمان مبر که اگر تحقیق طولانی شود بر تو خرده  
 خواهیم گرفت.

سقراط: پس اینک تحقیق را با این سوال آغاز می‌کنیم.

پروتارخوس: کدام سوال؟

سقراط: آیا ما برآنیم که همه چیزها، و خلاصه آنچه «کل جهان»  
 نامیده می‌شود، تحت فرمان تصادف و اتفاق خالی از عقل قرار دارد،  
 یا چنانکه پیشینیان گفته‌اند، عقل و دانشی حیرت‌انگیز آن را منظم  
 ساخته است و اداره می‌کند؟

پروتارخوس: مرد حسابی، در این تردید نیست، و حتی معتمد که

طرح چنین سؤالی اصلاً جایز نیست. یگانه سخنی که دربارهٔ نظم جهان و گردش آفتاب و ماه و ستارگان می‌توانیم گفت این است که کل جهان در زیر فرمان عقل قرار دارد و من خود آماده نیستم در این باره سخنی جز این بگویم.

۲۹

سقراط: پس می‌خواهی با پیشینیان هم‌آواز شویم و اگر مرد توانائی پیدا شود و ادعا کند که هیچگونه نظم و قاعده‌ای در جهان وجود ندارد، و آنچه پیشینیان در این باره گفته‌اند راست نیست، در برابر او بایستیم و از سرزنشش نهراسیم؟

پروتارخوس: آری، همین را می‌خواهم.

سقراط: بسیار خوب. اکنون بشنو که این سخن چه مطالبی بدنبال می‌آورد.

پروتارخوس: بگو.

سقراط: می‌دانیم که تن همهٔ جانداران برحسب طبیعت از ترکیب آتش و آب و هوا و آنچه‌کشتی شکستگان در آرزوی رسیدن به‌آند، یعنی خاک، بوجود آمده است.

پروتارخوس: خوب‌گفتی، زیرا بسی نمانده است که دشواری این تحقیق ما را هم به‌حال کشتی شکستگان دچار کند.

سقراط: دربارهٔ هر يك از آن عناصر این نکته را در نظر بگیر...  
پروتارخوس: کدام نکته را؟

سقراط: که هر يك از آنها درما فقط به‌مقداری ناقص و مختصر و ناخالص وجود دارد و از نیروئی که درخور ذات و طبیعتش می‌باشد بی‌بهره است. این نکته را نخست دربارهٔ یکی از آن عناصر در نظر بگیر و نتیجه‌ای را که بدست می‌آوری دربارهٔ همه آنها صادق بدان.  
پروتارخوس: البته.

سقراط: نیروی خاص آتش، در وجود ماکم و ضعیف و ناقص و در کل جهان بسیار و زیبا و کامل نیست؟  
پروتارخوس: البته چنین است.

سقراط: آتش کل جهان از آتشی که درماست پدید می‌آید و تغذیه می‌کند؟ یا به‌عکس، منشأ آتشی که درمن و تو و همهٔ جانداران

است آتش کل جهان است؟

پروتارخوس: این سؤال ارزش آن ندارد که پاسخی به آن داده شود.  
سقراط: راست گفتی. گمان می‌کنم همین سخن را دربارهٔ خاک و دیگر عناصر نیز که در وجود جانداران و کل جهان هست صادق می‌دانی.  
پروتارخوس: در این مطلب هیچکس تردید نمی‌کند مگر آنکه عقلش ناقص باشد.

سقراط: آری هیچکس تردید نمی‌کند. اینک در این مطلب نیز دقت کن: چیز مائی که هم اکنون دربارهٔ آنها سخن گفتیم، چون با هم ترکیب یابند و واحدی تشکیل دهند آن واحد را «تن» نمی‌نامیم؟  
پروتارخوس: البته.

سقراط: این سخن دربارهٔ چیزی هم که «جهان» نامیده می‌شود صادق است، زیرا جهان نیز تنی است که از ترکیب همان عناصر پدید آمده.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا تن ما از آن تن می‌زاید و تغذیه می‌کند یا آن تن از تن ما؟  
پروتارخوس: سقراط، این سؤال نیز ارزش پرسیدن ندارد.  
سقراط: خوب. این سؤال چگونه؟

پروتارخوس: کدام؟

سقراط: نمی‌گوئیم که تن ما روح دارد؟

پروتارخوس: البته می‌گوئیم.

سقراط: تن ما این روح را از کجا بدست آورده است اگر تن کل جهان دارای روح نیست؟ مگر نگفتیم که تن جهان همان چیز مائی را دارد که در تن ما است، منتها عالیت و کاملتر؟  
پروتارخوس: سقراط، روشن است که از جای دیگر بدست نیاورده است.

سقراط: آری، پروتارخوس گرامی، روانیست بگوئیم از آن چهار نوع که پیشتر بر شمردیم، یعنی محدود و نامحدود و مختلط و علت، نوع اخیر که با همه چیز همراه است، به ما روحی بخشیده که تن ما را سالم نگاه می‌دارد و بیماریها را بر طرف می‌کند و به وجود ما نظم و سامان

می‌بخشد و به همین جهت معرفت کامل نامیده می‌شود، ولی با اینکه همه آن انواع به مقداری پس بزرگتر و به نحوی ناب‌تر و کامل‌تر در کل جهان وجود دارند، کل جهان از آن چیزی که بر حسب ذات و طبیعتش کامل‌ترین و عالی‌ترین چیزهاست بی‌بهره است.

**پروتارخوس:** آری، چنین سخنی بی‌معنی خواهد بود.  
**سقراط:** پس بگذار چنانکه بارها و به تکرار گفته‌ایم، اکنون نیز بگوئیم که در کل جهان هم «نامحدود» بسیار است و هم «محدود»، و علاوه بر آنها «علت»ی پس والا در آن است که سالها و ماهها و فصول را منظم می‌سازد و پشت سرهم می‌آورد و بدین جهت حق این است که به نام دانائی و خرد بخوانیمش.

**پروتارخوس:** آری، حق همین است.  
**سقراط:** ولی اگر روح نباشد دانائی و خرد می‌توانند وجود پیدا کنند؟

**پروتارخوس:** هرگز.  
**سقراط:** بنابراین، خواهی گفت که در پرتو «علت»، در وجود ژئوس روحی شاهانه و خردی شاهانه جای دارد و در وجود خدایان دیگر زیباییها و مزایائی دیگر، و هریک از آنان میل دارد به نام مزیتی که در او هست خوانده شود.

**پروتارخوس:** راست است.  
**سقراط:** پروتارخوس، گمان مکن ایسن نکته رابی جهت بمیان آوردیم. این نکته یارو یاور همان پیشینیان است که می‌گفتند زمام امور کل جهان به دست خرد است.

**پروتارخوس:** آری چنین است.  
**سقراط:** و همین نکته پاسخ سؤال مرا نیز روشن ساخت و معلوم کرد که خرد با آن چیز که «علت» همه بودن‌ها نامیدیم خویشی نزدیک دارد و از نوع آن است، و بی‌گمان بیاد داری که هلت، یکی از آن چهار نوع است که پیشتر برشمردیم. بنابراین پاسخ سؤال ما داده شد.

**پروتارخوس:** آری، پاسخ کافی و کامل داده شد، گرچه من هیچ متوجه نبودم که تو مشغول پاسخ دادنی.

سقراط: پروتارخوس، بعضی اوقات مزاح وسیله خوبی است برای رفع خستگی.

پروتارخوس: خوب گفתי.

سقراط: پس دوست گرامی، روشن شد که خرد جزو کدام نوع و ۳۱ دارای چه نیروئی است.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: این نکته هم که لذت جزو کدام نوع است، دیری است روشن شده.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بنابراین همیشه بیاد خواهیم داشت که خرد با «علت» خویشی دارد و تقریباً با آن ممنوع است، درحالی که لذت از نوع «نامحدود» است که آغاز و میان و پایان ندارد و درآینده نیز هرگز نخواهد داشت.

پروتارخوس: آری، این نکته را بیاد خواهیم داشت.

سقراط: اکنون که این نکته روشن شد، باید این مطلب را بررسی کنیم که جای و مقام هریک از آن دو کجاست و هریک از آنها تحت چه شرایطی بوجود می آید. نخست به لذت می پردازیم زیرا نوع لذت نخستین نوعی بود که بررسی کردیم. ولی اگر لذت را جدا از درد بررسی کنیم تحقیق ماکامل نخواهد بود.

پروتارخوس: اگر راهی دیگر نمی بینی لذت و درد را باهم بررسی خواهیم کرد.

سقراط: درباره پیدائی آنها تو نیز همان عقیده را داری که من دارم؟

پروتارخوس: عقیده تو کدام است؟

سقراط: من چنین می پندارم که پیدایش لذت و درد، با نوع «مختلط» ارتباط دارد.

پروتارخوس: سقراط گرامی، خواهش می کنم باردیگر به یادم بیاور که نوع «مختلط» کدامیک از انواعی است که پیش تر برشمردی.

سقراط: می گویم تا آنجا که از دستم برآید چنین کنم.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: مرادم از نوع «مختلط»، نوع سوم است از آن چهار نوع.  
 پروتارخوس: نوعی که پس از «نامحدود» و «محدوده» آمد؟ این همان  
 نوع نیست که تندرستی و هماهنگی و موزونی را در جزو آن قراردادی؟  
 سقراط: درست است. اکنون گوش فرادار.

پروتارخوس: بگو.

سقراط: می‌خواهم بگویم که هرگاه در وجود ما جانداران هماهنگی  
 بهم بخورد، اختلالی در وضع طبیعی ما روی می‌دهد و درد پیدا می‌شود.  
 پروتارخوس: آری، چنین می‌نماید.

سقراط: و چون هماهنگی دوباره برقرار شود و وضع طبیعی  
 به حال نخستین بازگردد، لذت پدید می‌آید. اگر بخواهیم مطلبی بدین  
 بزرگی را بادو جمله کوتاه بیان کنیم. جز این نمی‌توانیم گفت.

پروتارخوس: سقراط، گمان می‌کنم حق همین است که گفتی. ولی  
 بگذار تحقیق بیشتری کنیم و مطلب را روشنتر سازیم.

سقراط: اگر از امور پیش‌پاافتاده و محسوس مثالی بیاوریم فهم  
 مطلب آسانتر می‌شود.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: گرسنگی چنین اختلالی نیست و سبب درد نمی‌شود؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و خوردن، این اختلال را چیران نمی‌کند و در نتیجه

سبب لذت نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: همچنین تشنگی اختلال است و سبب درد، و هنگامی که

۳۲

رطوبت وارد بدن می‌شود، خشکی برطرف می‌گردد و لذت پدید می‌آید.

گرمای زیاد سبب می‌شود که رطوبت از تن جدا شود و از این رو اختلال و

درد بیمار می‌آورد و سرما اگر بنحوی موافق طبیعت روی آورد، سبب

لذت می‌گردد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین اگر به سبب سرمای زیاد رطوبت تن برخلاف



طبیعت به غلظت گراید همین فعل و انفعال درد است، و برعکس، فعل و انفعال طبیعی که بر اثر آن رطوبت به حال نخستین برمی گردد و غلظت رفع می شود لذت است. خلاصه کلام، وقتی که در بدن جاننداری وضع و حال طبیعی که در نتیجه آمیزش «نامحدود» با «محدود» پدید آمده است، دستخوش اختلال شود، این اختلال درد است و فعل و انفعالی که سبب می شود وضع و حال طبیعی به صورت نخستین بازگردد لذت است.

**پروتارخوس:** آری، این سخن درست است و حقیقت امر را تا اندازه ای روشن می کند.

**سقراط:** پس قبول می کنیم که بیان این دو وضع برای تعریف درد و لذت کافی است؟

**پروتارخوس:** آری قبول می کنیم.

**سقراط:** اکنون حالتی را که روح در تنهایی در حین انتظار آن دو وضع دارد در نظر بیار: حالتی که روح در حین انتظار لذت دارد امید و شادمانی است و حالتی که در حین انتظار درد دارد بیم و غمگینی.

**پروتارخوس:** این حالات در واقع نوع تازه ای از لذت و دردند که در روح به تنهایی، بکلی جدا از تن، و بر اثر انتظاری که روح پیدا می کند پدید می آیند.

**سقراط:** مطلب را درست فهمیده ای. گمان می کنم چون آن دو حالت پاک و مجردند و بالذات و درد جسمی آمیخته نیستند، اگر آنها را نیک بررسی کنیم بهتر می توانیم مسأله لذت را روشن سازیم، و بدانیم که آیا نوع لذت بطور عام خواستنی و دوست داشتنی است، یا آنچه بطور عام خواستنی است یکی از چیزهای دیگری است که پیشتر یاد کرده ایم، در حالی که لذت و درد، چون گرمی و سردی و مانند آنها، گاه خواستنی هستند و گاه نه، زیرا خود آنها «خوب» نیستند بلکه پاره ای از آنها فقط در بعضی موارد طبیعت «خوب» را می پذیرند.

**پروتارخوس:** حق باتست و همین تحقیق اکنون باید موضوع بحث ما باشد.

**سقراط:** نخست باید این نکته را روشن کنیم: اگر درد حاصل اختلال تن است و لذت حاصل بهبودی آن، پس باید ببینیم که هر جاندار،

هنگامی که وجودش نه مختل است و نه بسببش می یابد، در چه وضع و حال است. اینك نيك بیندیش و ببین، از آنچه گفتیم بالضروره این نتیجه بدست نمی آید که جانداران در چنین وضع و حالی نه درد دارند و نه لذت؟  
 پروتارخوس: البته بالضروره همین نتیجه بدست می آید.

سقراط: پس علاوه بر خوشی و ناخوشی حالت سومی هست که نه خوشی است و نه ناخوشی؟  
 پروتارخوس: البته.

سقراط: بسیار خوب. این حالت را بیاد دار. زیرا برای اینک که بتوانیم درباره لذت درمت داوری کنیم بیاد داشتن این حالت ضروری است. اکنون بگذار درباره این حالت توضیح مختصری بدهیم.  
 پروتارخوس: چه توضیحی؟

سقراط: می دانی که اگر کسی زندگی توأم با خرد و دانائی را بگزیند، هیچ عاملی او را از زندگی در این حالت باز نمی دارد.  
 پروتارخوس: مقصودت اینست که نه خوش می شود و نه ناخوش؟  
 سقراط: هنگامی که انواع زندگی را باهم می سنجیدیم گفتیم کسی که زندگی توأم با خرد و دانائی را بگزیند نه به خوشی کم نیاز دارد و نه به خوشی بسیار.

پروتارخوس: آری چنین گفتیم.

سقراط: پس آن حالت در مورد این قبیل کسان صادق است و اگر این زندگی را خدائی ترین همه انواع زندگی بنامیم سخن بگزارف نگفته ایم؟  
 پروتارخوس: نه، زیرا نمی توان تصور کرد که خدایان شادمان یا غمگین باشند.

سقراط: نه، نمی توان تصور کرد، زیرا درخور آنان نیست که دستخوش چنان حالاتی شوند. ولی بدین نکته درآینده اگر برای بحث ما لازم شود خواهیم پرداخت، و خرد را در مقام دوم خواهیم نشانید اگر نتوانیم مقام اول را به او بدهیم.  
 پروتارخوس: خوب گفתי.

سقراط: اینك بگذار برگردیم بر سر نوع دوم لذت، که گفتیم خاص روح به تنهایی است. پیدائی این لذت فقط از راه به یاد داشتن

صورت می گیرد.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: گمان می کنم نخست باید ماهیت به یاد داشتن را بررسی کنیم و حتی اگر بخواهیم مسأله ای که در پیش داریم روشن شود ناچاریم پیش از ماهیت «به یاد داشتن»، موضوع «ادراك حسی» را روشن سازیم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: فرض کن از تأثرات تن ما، پاره ای در خودتن، پیش از آنکه به روح برسند، نابود می شوند و روح آنها را حس نمی کند. ولی پاره ای دیگر در هردو راه می یابند و در هر يك جنبشی بوجود می آورند و این جنبش گاه در هر يك از آنها به نحوی خاص است و گاه در هر دو به نحو مشترك.

پروتارخوس: چنین فرض می کنیم.

سقراط: اگر بگوئیم از تأثراتی که به هر دو راه نمی یابند روح بی خبر می ماند، و از تأثراتی که به هر دو راه می یابند روح خبردار می شود، درست گفته ایم؟

پروتارخوس: بی گمان.

سقراط: ولی نباید بی خبر ماندن را به معنی از یاد بردن بدانیم. زیرا فراموشی، محو شدن از حافظه است و حال آنکه در مورد حاضر اصلاً چیزی در حافظه ایجاد نشده. پس اگر بگوئیم چیزی که نیست و ایجاد نشده، محو گردیده و از میان رفته است، این سخن بی معنی خواهد بود. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون اصطلاحات را عوض کن.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: بجای اینکه بگوئی: اگر تأثرات به روح راه نیابند،

«روح از آنها بی خبر می ماند»، — و این همان است که لحظه ای پیش به آن ۳۴ نام «فراموشی» می دادی —، بگو «ادراك حسی صورت نمی گیرد».

پروتارخوس: می فهمم چه می گوئی.

سقراط: ولی آنجا که روح و تن تأثری مشترك پیدا می کنند و هر

دو با هم به جنبش می‌آیند، اگر این جنبش را «ادراك حسی» بنامیم، اصطلاح درست بکار برده‌ای.

پروتارخوس: روشن است.

سقراط: پس روشن شد که چه چیز را «ادراك حسی» می‌نامیم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: اگر حفظ و نگامداری ادراك حسی را «بیاد داشتن»

بنامیم، اینجا نیز، لااقل به عقیدهٔ من، اصطلاح درست بکار برده‌ایم.

پروتارخوس: صحیح است.

سقراط: ولی «بیاد داشتن» با «یادآوری» فرق ندارد؟

پروتارخوس: شاید.

سقراط: و فرق آنها این نیست که می‌گوئیم؟

پروتارخوس: کدام؟

سقراط: وقتی که روح تأثراتی را که در زمان گذشته به همراه تن

بدست آورده است، بدون تن و برای خود به تنهایی دوباره پیش چشم

می‌آورد، می‌گوئیم روح آن تأثرات را بیاد می‌آورد؟

پروتارخوس: البته چنین می‌گوئیم.

سقراط: ولی هنگامی که روح خاطره‌ای را، خواه خاطرهٔ يك

ادراك حسی و خواه خاطرهٔ يك شناسائی را، که گم کرده بود، دوباره می‌

یابد و در خود بحرکت می‌آورد، این واقعه را «بیاد آوردن و بیاد داشتن»

می‌نامیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی همهٔ این مطالب را بدین منظور گفتیم که...

پروتارخوس: به چه منظور؟

سقراط: بدین منظور گفتیم تا بتوانیم لذت روح را، تا آنجا که

میسر باشد، جدا و مستقل از لذت تن، میان ببینیم و در عین حال ماهیت

میل و خواهش را نیز بشناسیم. زیرا فقط در پرتو توجه به مطالبی که

دربارهٔ «ادراك حسی» و «بیاد داشتن» گفته شد، می‌توانیم دریابیم که لذت

روح جدا و مستقل از لذت تن است، و همچنین ماهیت میل و خواهش

را بشناسیم.

پروتارخوس: بسیار خوب سقراط، پس دنباله بحث را بیار.  
 سقراط: چنین می‌نماید که برای روشن ساختن مسأله پیدایش و تحول لذت به بحثها و تحقیقات بسیار احتیاج داریم. مثلاً هم‌اکنون ناچاریم نخست موضوع میل و خواهش را به‌میان آوریم و معلوم سازیم که میل چیست و چگونه پیدا می‌شود.

پروتارخوس: بسیار خوب، همین موضوع را به‌میان می‌آوریم. مگر با این‌کار چیزی از دست می‌دهیم؟

سقراط: البته چیزی از دست می‌دهیم: چه‌اگر مطلبی را که به دنبالش می‌گردیم بیابیم، درماندگی و تردیدی را که درباره این مسائل داریم، از دست خواهیم داد.

پروتارخوس: خوب گفתי. پس بگذار بررسی این موضوع را آغاز کنیم.

سقراط: مگر نمی‌پیش‌نگفتم که گرسنگی و تشنگی و مانند آنها نوعی میل و خواهشند.

پروتارخوس: البته گفتیم.

سقراط: این حالات مختلف از چه وجه عین یکدیگرند و چرا همه را به نامی واحد می‌خوانیم؟

پروتارخوس: به‌خدا سوگند که بیان این وجه آسان نیست ولی با اینهمه چاره نیست و باید بیان شود.

سقراط: بگذار این بیان را از خود آن حالات بدست آوریم.

پروتارخوس: چاره جز این نیست.

سقراط: در این قبیل موارد می‌گوئیم: فلان شخص «تشنه است».

چنین نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: معنی آن سخن این نیست که آن شخص «خالی است»؟

پروتارخوس: همین است.

سقراط: تشنگی، میلی است؟

پروتارخوس: آری، میل به نوشابه.

سقراط: به نوشابه، یا به پرشدن از نوشابه؟

پروتارخوس: گمان می‌کنم به پرشدن.

سقراط: پس ما، وقتی که خالی شده‌ایم، میل داریم به عکس حالتی که درماست. زیرا همینکه خالی شدیم آرزو داریم پرشویم. پروتارخوس: روشن است.

سقراط: بسیار خوب. کسی که نخستین بار خالی شده، ممکن است که خواه از راه ادراک حسی و خواه از راه پیاد داشتن توجه به پرشدن پیدا کند؟ یعنی به حالتی که نه در زمان حاضر دارد و نه در زمان گذشته داشته است؟

پروتارخوس: چگونه ممکن باشد؟

سقراط: مگر درباره کسی که میلی دارد نمی‌گوئیم میل به چیزی دارد؟ پروتارخوس: البته چنین می‌گوئیم.

سقراط: ولی میل او به حالتی که هم‌اکنون دارد نیست زیرا در این دم تشنه است، و تشنگی، خالی بودن است. بلکه میل به پرشدن دارد. پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی کسی که تشنه است باید چیزی در او باشد که به واسطه آن توجه به پرشدن پیدا کند. پروتارخوس: البته.

سقراط: آن چیز تن نمی‌تواند بود زیرا تن خالی شده است. پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس یگانه راهی که باقی می‌ماند این است که بگوئیم روح است که به پرشدن توجه پیدا کرده و این توجه به واسطه پیاد داشتن پیدا شده. چه واسطه آن توجه جز این نمی‌تواند بود.

پروتارخوس: راستی همین است.

سقراط: می‌بینی که از این سخنان چه نتیجه بدست آمد؟

پروتارخوس: کدام نتیجه؟

سقراط: این سخنها اجازه نمی‌دهند تصدیق کنیم که میل در تن پیدا می‌شود.

پروتارخوس: چرا؟

سقراط: برای اینکه معلوم شد که هرجانداری همیشه میل به حالتی

دارد که برعکس حالت کنونی تن اوست.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و همین میل به حالت عکس حالت کنونی، حاکی از این است که یادی از عکس حالت کنونی در خود دارد.

پروتارخوس: بی تردید.

سقراط: پس پژوهش ما ثابت نمود که میل به يك حالت از راه «بیاد داشتن» پیدا می شود و بدین سان روشن گردید که میل و خواهش، و بطور کلی حکومت بر حیات، در مورد هرجانداری از مختصات روح است. پروتارخوس: درست است.

سقراط: و همین پژوهش اجازه نمی دهد یگوئیم که تن ما تشنه یا گرسنه می شود و یا حالتی دیگر از این قبیل می پذیرد.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: ولی نکته دیگری هست که نباید از نظر دور بداریم: چنین می نماید که پژوهش ما می خواهد در مورد این حالات مفهوم خاصی از زندگی بر ما نمایان سازد.

پروتارخوس: منظورت کدام حالات است و کدام مفهوم؟

سقراط: مرادم حالت پر شدن و خالی شدن است، و هر حالت دیگری که با مختل شدن و بهبودی یافتن حیات ارتباط دارد، و همچنین اینکه کسی در یکی از این حالات درد می کشد و سپس به سبب تغییر حالت شادمان می شود.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: وقتی که آن کس میان آن دو حالت قرار دارد، چگونه است؟

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: وقتی که به سبب حالت موجود درد می کشد، و حالتی

را بیاد می آورد که پیش از آن داشته است و بازگشت آن می تواند به

درد او پایان دهد، در این وضع چه حال دارد؟ باید تصدیق کنیم در این وضع میان دو حالت قرار دارد یا تصدیق نکنیم؟

پروتارخوس: باید تصدیق کنیم.

سقراط: آیا می توانیم گفت که او در آن وضع فقط درد می کشد

یافقط شادمان است؟

پروتارخوس: نه به خدا سوگند. بلکه باید بگوئیم درد مضاعف می‌کشد: زیرا تنش به سبب حالت موجود درد می‌کشد و روحش به سبب آرزو و انتظار.

سقراط: پروتارخوس، منظورت از درد مضاعف چیست؟ تصدیق می‌کنی که کسی که خالی شده است گاه امید کامل به پرشدن دارد و گاه ناامید است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: گمان نمی‌کنی وقتی که امید پرشدن دارد با یادآوری حالت پرشدن شادمان است و در همان آن چون خالی است درد می‌کشد؟ پروتارخوس: درست است.

سقراط: در این حال هر آدمی و هر جانور دیگر لذت و درد را با هم دارد.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: ولی کسی که خالی شده است، اگر امید پرشدن نداشته باشد چه حال دارد؟ آیا آن درد مضاعف، که گمان می‌کردی در همه موارد صادق است، فقط در مورد چنین کسی صدق نمی‌کند؟

پروتارخوس: سقراط، حق باتست.

سقراط: اکنون بگذار از این تحقیق در موردی که می‌گوییم استفاده کنیم.

پروتارخوس: در کدام مورد؟

سقراط: بگوئیم که این احساس لذتها و احساس دردها صحیح‌اند یا غلط؟ یا بعضی صحیح‌اند و بعضی غلط؟

پروتارخوس: سقراط، چگونه ممکن است که احساس لذت یا درد غلط باشد؟

سقراط: پروتارخوس، چگونه ممکن است که بیم و نگرانی صحیح یا غلط باشد، و انتظار صحیح یا غلط باشد، و تصور و پندار صحیح یا غلط باشد؟

پروتارخوس: در مورد تصور می‌توانم تصدیق کنم که گاه صحیح



است و گاه غلط، ولی در موارد دیگر نه.  
سقراط: چه گفتی؟ پس معلوم می‌شود با مسأله دشواری روبرو شده‌ایم.

پروتارخوس: شاید.

سقراط: ولی، ای پسر آن مرد محترم، اگر این مسأله با مطالب پیشین مربوط باشد ناچاریم درباره آن نیز تحقیق کنیم.

پروتارخوس: آری، گمان می‌برم باید چنین کنیم.

سقراط: پس ناچاریم مطالب دیگر را کنار بگذاریم و از سخنهایی که با این مسأله ارتباط مستقیم ندارند دست بشوئیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون بگو ببینم... — هنوز از مشکلی که دمی پیش در برابر ما نمایان گردید در شگفتم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: می‌گوئی احساس لذت نمی‌تواند صحیح و غلط باشد؟

پروتارخوس: آری، چنین می‌گوییم.

سقراط: پس معتقدی که در خواب و بیداری و دیوانگی و دیگر حالات هرگز اتفاق نمی‌افتد که کسی گمان کند شادمان است و در واقع شادمان نباشد، یا گمان کند غمگین است و در حقیقت غمگین نباشد؟

پروتارخوس: البته سقراط، معتقدیم که چنین چیزی ممکن است.

سقراط: ولی حق داریم چنین معتقد باشیم؟ یا باید نخست

تحقیق کنیم و ببینیم این اعتقاد درست است یا نه؟

پروتارخوس: البته این تحقیق لازم است.

سقراط: پس باید مطالبی را که دمی پیش در مورد تصور و لذت

گفتیم بار دیگر به نحو روشنتر و دقیق‌تر بیان کنیم. قبول داریم که «تصور کردن چیزی» ممکن است؟

پروتارخوس: البته قبول داریم.

سقراط: همچنین «لذت بردن» نیز ممکن است؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: آنچه تصور می‌شود، چیزی است؟

پروتارخوس: بی تردید.

سقراط: همچنین است آنچه لذت برنده از آن لذت می برد؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: در مورد کسی که چیزی را تصور می کند، خواه تصورش

درست باشد و خواه غلط، منکر نمی توان شد که واقعاً تصویری دارد.

پروتارخوس: چگونه میتوان منکر شد؟

سقراط: بنابراین در مورد کسی هم که لذت می برد، خواه لذتش

صحیح باشد و خواه غلط، منکر نمی توان شد که واقعاً لذت می برد.

پروتارخوس: این نیز درست است.

سقراط: پس علت چیست که تصورگاه درست است و گاه

غلط، ولی احساس لذت همیشه درست است، و حال آنکه تصدیق کردی

که خود تصور و خود لذت در هر دو مورد یکسان وجود دارد؟

پروتارخوس: این نکته را باید تحقیق کنیم.

سقراط: شاید می خواهی تحقیق کنیم و ببینیم آیا علت آن امر

این است که تصور با صحت و سقم توأم است و به صورت تصور تنها

بوجود نمی آید بلکه همیشه با یکی از این دو کیفیت همراه است؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی باید این مطلب را نیز بررسی کنیم که آیا لذت و

درد فقط لذت و دردند و هرگز کیفیت معینی نمی پذیرند؟

پروتارخوس: البته باید این را هم بررسی کنیم.

سقراط: ولی یأسانی می توان دید که آنها نیز کیفیت پذیرند.

زیرا پیشتر گفته ایم که احساس لذت و احساس درد گاه کوچک است و گاه

بزرگ، و گاه ضعیف و گاه شدید.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر یکی از آن احساسها با بدی همراه شود ناچار

خواهیم شد تصدیق کنیم که همچنان که تصور در چنان صورتی تصور

بد می شد لذت نیز لذت بدی خواهد شد.

پروتارخوس: هیچ تردید نیست.

سقراط: ولی اگر صحت یا سقم بایکی از آنها همراه شود چه

پروتارخوس: آری تصدیق می‌کنیم.

سقراط: و آنها - یعنی تصور درست و تصور غلط - بیشتر اوقات لذت و درد به دنبال خود می‌آورند؟  
پروتارخوس: آری.

سقراط: و تصورات گاه از خاطره و گاه از ادراک حسی ناشی می‌شوند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: نباید قبول کنیم که در این‌گونه موارد برای ما این وضع روی می‌دهد که ...

پروتارخوس: کدام وضع؟

سقراط: گاه پیش می‌آید که کسی چیزی را که از دور نمایان است نمی‌تواند روشن ببیند، ولی میل دارد که آن را نیک بشناسد.  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: آن‌کس از خود چنین نمی‌پرسد؟

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: «آنچه روی آن سنگ در زیر آن درخت ایستاده، چیست؟»  
معتقد نیستی که کسی که چنان چیزی می‌بیند، از خود چنین می‌پرسد؟  
پروتارخوس: چرا معتقد نباشم؟

سقراط: سپس از روی حدس و گمان به خود پاسخ می‌دهد:  
«انسانی است.»

پروتارخوس: شاید.

سقراط: ولی اندکی بعد اگر معلوم شود که اشتباه کرده، ممکن است به خود بگوید «آنچه دیدم پیکر خدائی است که یکی از شبانان ساخته.»  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: اگر آن‌کس همراهی داشته باشد، سخنی را که به خود گفت بزبان می‌آورد و به صدای بلند به همراه خود می‌گوید، و در این صورت آنچه «تصور» نامیدیم به صورت «گفتار» درمی‌آید.  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر تنها باشد و این مطالب را در درون خود بیندیشد،

گاه اتفاق می‌افتد که این اندیشه را مدتی درخود نگاه می‌دارد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بسیار خوب. واقعای را که دراین اثنا روی می‌دهد،

تو نیز مانند من می‌بینی؟

پروتارخوس: منظورت چیست؟

سقراط: به نظر من چنین می‌آید که دراین اثنا روح ما به‌لوحی

شبه است.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: چنین می‌نماید که خاطره‌ای که با ادراک حسی تلاقی می‌کند، ۳۹

و تأثیری که از این تلاقی حاصل می‌شود، سخنانی در روح ما می‌نویسند.

حال اگر این تأثر مطلب درستی در روح ما بنویسد، تصور درست و

گفتار درست درمآید می‌آید. ولی اگر نویسنده مطلب غلطی بنویسد

نتیجه خلاف آن خواهد بود.

پروتارخوس: من نیز چنین می‌پندارم و نکته‌ای را که گفתי با

کمال میل تصدیق می‌کنم.

سقراط: اکنون فرض کن که در آن اثنا کارگر دیگری هم در روح ما

شروع بکار می‌کند.

پروتارخوس: آن کیست؟

سقراط: نقاشی است که پس از آنکه کار نوشتن به پایان رسید

تصاویری از همان مطالب در روح ما نقش می‌کند.

پروتارخوس: کار این نقاش کی و چگونه نمایان می‌شود؟

سقراط: وقتی که موضوع تصور و گفتار از چشم یا دیگر حواس

ما دور شد، ما تصویر همان موضوع تصور و گفتار را در خود می‌بینیم.

یا به عقیده تو چنین وضعی درما پیدا نمی‌شود؟

پروتارخوس: البته پیدا می‌شود.

سقراط: تصدیق می‌کنی که تصاویر تصورات و گفتارهای درست،

درستند، و تصاویر تصورات و گفتارهای غلط، غلطند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: اگر آن سخن را درست می‌دانی، بگذار این مطلب را نیز

بررسی کنیم...

پروتارخوس: کدام مطلب؟

سقراط: آن وضع فقط در مورد حال و گذشته صدق می‌کند یا در مورد آینده نیز صادق است؟

پروتارخوس: البته در مورد همهٔ زمانها به يك نحو صدق می‌کند.

سقراط: پیشتر دربارهٔ لذت و دردی که تنها از راه روح حاصل می‌شود، گفتیم که این نوع لذت و درد پیش از لذت و دردی که از راه بدن حاصل می‌گردد، پدید می‌آید. نتیجهٔ این سخن این نیست که شادمانی ناشی از امید و غمگینی ناشی از بیم به زمان آینده مربوط است؟  
پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پس نوشته‌ها و نقشه‌هایی که فرض کردیم در درون ما پدید می‌آیند، تنها مربوط به حال و گذشته‌اند نه به آینده؟  
پروتارخوس: به آینده نیز مربوطند.

سقراط: منظورت این است که از همان چیزها، امید که مربوط به آینده است پدید می‌آید و ما در سراسر زندگی همیشه آکنده از امید هستیم؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: بسیار خوب. پس پاسخ این سؤال را نیز بده...

پروتارخوس: کدام سؤال؟

سقراط: مرد عادل و دیندار و درستکار، محبوب خدایان نیست؟

پروتارخوس: البته محبوب خدایان است.

سقراط: و ظالم و گناهکار نقطهٔ مقابل اوست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: و هر انسانی، چنانکه گفتیم، آکنده از امید است؟

پروتارخوس: جز این نیست.

سقراط: و آنچه ما امید می‌نامیم، اندیشه و سخنی است که در درون ما گفته می‌شود؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و لابد نقشه‌هایی هم که در درون ما بسته شده، جز این

نیست. چنانکه بسپیش می‌آید که شخص در درون خود می‌بیند که گنج پایان ناپذیری از طلا دارد و در جنب آن لذایذ فراوان و بی‌حد و حصر، و حتی همان شخص تصویر خود را در درون خود می‌نگرد و می‌بیند مردی است در نهایت شامانی.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا باید بگوئیم بیشتر نوشته‌ها و نقشهای درونی نیکان و شریفان درستند زیرا اینان محبوب خدایانند، درحالی‌که بیشتر نوشته‌ها و نقشهای درونی بدان و ظالمان غلطند؟

پروتارخوس: البته باید چنین بگوئیم.

سقراط: پس در درون بدان نیز نقشهای لذت فراوانند، منتها بیشتر آنها غلط‌اند.

پروتارخوس: آری.

سقراط: پس معلوم می‌شود مردمان بدکار بیشتر اوقات دل به لذات کاذب خوش دارند درحالی‌که نیکان و شریفان لذتهای حقیقی می‌برند.

پروتارخوس: آری، حقیقت همین است.

سقراط: نتیجه آن سخنان این است که در روح آدمیان لذتهای کاذب وجود دارند و این لذتها تصاویر غلط و مضحکی از لذتهای حقیقی هستند. همچنین‌اند دردهای کاذب.

پروتارخوس: آری آن‌گونه لذتها وجود دارند.

سقراط: در این باره توافق کرده‌ایم که کسی که چیزی را تصور می‌کند، به هر حال واقماً دارای تصویری می‌شود، منتها گاه موضوع تصور او چیزی است که نه اکنون هست و نه در گذشته بوده است و نه در آینده خواهد بود.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و گمان می‌کنم چنین وضعی سبب می‌شود که تصور غلط پدید آید. مگر جز این است؟

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: بسیار خوب. اما وضعی را که در این مورد پیش می‌آید

نباید با احساس درد و لذت منطبق بدانیم؟

**پروتارخوس:** چگونه؟

**سقراط:** بگوئیم: هرکسی که به نحوی از انحاء، ولو بسی جهت شادمان می‌شود، البته واقعاً احساس شادی می‌کند منتها بعضی اوقات برای چیزی شادمان است که نه اکنون هست و نه در گذشته بوده است و نه در آینده خواهد بود.

**پروتارخوس:** سقراط، این مطلب نیز مطلقاً درست است.

**سقراط:** این مطلب در مورد ترس و خشم و دیگر احساسات صادق نیست؟ و نمی‌توان گفت که آن احساسها گاه بکلی کاذب و غیر حقیقی هستند؟

**پروتارخوس:** بی‌گمان.

**سقراط:** حق داریم تصورات بد و نادرست و معکوس را بنحوی دیگر توجیه کنیم جز اینکه بگوئیم غلط‌اند؟

**پروتارخوس:** هرگز.

**سقراط:** بنابراین در مورد احساس لذت‌های معکوس و غیر طبیعی نیز ناچاریم بگوئیم که چون کاذب و غیر حقیقی هستند بدین جهت چنان‌اند.

**پروتارخوس:** ولی سقراط، خلاف این مطلب درست می‌نماید زیرا غیر طبیعی بودن لذت و درد ناشی از کاذب بودن آنها نیست بلکه اگر با عوامل بد و غیر طبیعی توأم شوند، خود نیز غیر طبیعی می‌گردند. **سقراط:** پس بگذار انواع لذات غیر طبیعی و علت چنان بودن آنها را بعداً اگر صلاح دیدیم، بررسی کنیم. اکنون بحث خود را درباره لذات کاذب و غیر حقیقی که به کرات به ما روی می‌آورند دنبال می‌کنیم زیرا روشن شدن این نکته برای مطلب اصلی ما بسیار ضروری است. **پروتارخوس:** اگر چنان لذاتی به راستی وجود دارند، البته باید وضعشان را روشن سازیم.

**سقراط:** پروتارخوس، آن‌گونه لذات، لااقل به عقیده من، بی‌تردید وجود دارند و ما دست از تحقیق برنخواهیم داشت تا این موضوع روشن شود.

پروتارخوس: بسیار خوب.  
 سقراط: پس بیا مانند پهلوانان با این مسأله پنجه درافکنیم.  
 پروتارخوس: کشتی را آغاز کن.  
 سقراط: اگر به یادت باشد پیشتر گفتیم وقتی که میلی درماید  
 می شود، تن و روح از هم جدا می گردند و احساسی که تن در این هنگام  
 دارد غیر از احساس روح است.  
 پروتارخوس: آری بیاد دارم که چنین گفته شد.  
 سقراط: و گفتیم که آنچه خواهان حالت مخالف حالت فعلی تن می-  
 شود روح است، ولی آنچه احساس درد یا لذت را سبب می گردد تن است.  
 پروتارخوس: درست است.  
 سقراط: اکنون نتیجه بگیر که ما در این حالت چه وضعی داریم.  
 پروتارخوس: تو خود بگو.  
 سقراط: معلوم می شود در این حالت درد و لذت در کنار هم وجود  
 دارند و ما این هر دو احساس را که ضد یکدیگرند توأم درک می کنیم.  
 پروتارخوس: کاملاً روشن است.  
 سقراط: این مطلب را نیز پیش نیاوردیم و درباره آن به  
 توافق نرسیدیم؟  
 پروتارخوس: کدام مطلب؟  
 سقراط: که درد و لذت، هردو، بیش و کمی می پذیرند و از  
 این دو هردو باید از نوع «نامحدود» بشمار آیند؟  
 پروتارخوس: درست است، این را نیز گفتیم.  
 سقراط: برای آنکه بتوانیم در این باره درست داورى کنیم چه  
 راهی باید پیش گیریم؟  
 پروتارخوس: چه راهی؟  
 سقراط: اگر بخواهیم ببینیم که کدامیک از آن احساسها بزرگتر  
 و کدام کوچکتر و کدام قویتر است، آیا نباید لذت را با لذت بسنجیم  
 یا درد را با درد یا لذت را با لذت؟  
 پروتارخوس: آری، برای داورى درست باید چنین کنیم.  
 سقراط: ولی می دانی که حس بینائی ما، اگر چیزها را از خیلی



دور یا خیلی نزدیک بگیریم، سبب می‌شود که حقیقت برخلاف آنچه هست بنظر آید و ما چیزها را بزرگتر یا کوچکتر از آنچه هستند ببینیم. معتقدی که در مورد درد و لذت همین اشتباه روی نمی‌دهد؟

پروتارخوس: در این مورد اشتباه بزرگتر و بدتر است.

سقراط: اما این سخن خلاف سخنی است که پیشتر گفته‌ایم.

پروتارخوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: پیشتر گفتیم که تصورات برحسب آنکه درست باشند

یا نادرست، کیفیت خود را به درد و لذت مرایت می‌دهند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اکنون می‌بینیم که خود اینها، یعنی درد و لذت،

هردم برحسب اینکه از دور دیده شوند یا از نزدیک، دگرگون می-

شوند و درعین حال چون درکنار یکدیگر قرار داده شوند، لذت درکنار

درد بزرگتر و قویتر نمایان می‌گردد ولی درد چون در کنار لذت قرار

گیرد تغییری برخلاف تغییری که در لذت روی داد پیدا می‌کند.

پروتارخوس: آری، درست است و علت آن همان است که گفتی.

سقراط: حال اگر تو جزئی را که آن دو به مقدار آن جزء بزرگتر

یا کوچکتر از اندازه واقعی می‌نمایند - یعنی نمود را، نه آنچه را که

هست، - از آن دوبیری جدا کنی، نه خواهی توانست بگوئی که آن نمود

نمودی درست و مطابق حقیقت است و نه جرات خواهی کرد ادعا کنی که لذت

یا درد مربوط به آن جزء، درست و حقیقی است.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: اکنون بگذار ببینیم آیا می‌توانیم در جانداران لذت

و دردی پیدا کنیم کاذب‌تر و غیر حقیقی‌تر از آنچه گفته شد؟

پروتارخوس: منظورت کدام لذت و درد است؟

سقراط: بارها گفته‌ایم که هرگاه طبیعت موجود زنده‌ای بر اثر

اختلاط یا تجزی یا پرشدن یا خالی‌شدن یا افزودن یا کاستن مختل

شود، احساس درد و ناخوشی و رنج و امثال آن در او پیدا می‌شود.

پروتارخوس: آری، این مطلب را چندین بار گفتیم.

سقراط: ولی همینکه به وضع طبیعی برمی‌گردد، احساسی پیدا

می‌شود که لذت نامیدیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر هیچ‌یک از آن دو حالت در تن ما روی ندهد چه

حالی خواهیم داشت؟

پروتارخوس: سقراط، مگر چنین چیزی اصلاً امکان‌پذیر است؟

سقراط: پروتارخوس، این سؤال ربطی به بحث ما ندارد.

پروتارخوس: چرا؟

سقراط: برای اینکه نمی‌تواند مرا باز دارد از اینکه سؤال خود را

دوباره طرح کنم.

پروتارخوس: کدام سؤال را؟

سقراط: پروتارخوس، از تو می‌پرسم: اگر هیچ‌یک از آن دو حالت

روی ندهد، کدام نتیجه ضروری بدست می‌آید؟

پروتارخوس: منظورت این است که اگر تن در هیچ‌یک از دو جهت

حرکت نکند؟

سقراط: آری.

پروتارخوس: سقراط، نتیجه این است که نه احساس لذت پیدا

می‌شود و نه احساس درد.

سقراط: خوب گفتی. با اینهمه گمان می‌کنم برآنی‌که، چنانکه

دانشمندان ادعا می‌کنند، همیشه باید یکی از آن دو حالت در ما باشد.

زیرا همه چیز پیوسته در سیلان و جنبش است و بالا و پایین می‌رود.

پروتارخوس: آری، چنین می‌گویند و ظاهراً سخن‌کم بهائی نیست.

سقراط: چگونه ممکن است کم بها باشد در حالی که گویندگانش

مردان گران‌قدرند. با اینهمه می‌خواهم از دست نظریه‌ای که بدین‌سان

یکباره به میان آمد بگریزم. اینک راه گریز را نشان می‌دهم و تو نیز به

دنبال من بیا.

پروتارخوس: از کدام راه؟

سقراط: بگذار بدین مردان بگوئیم: «شاید حقیقت امر چنان

است که شما می‌گوئید.» ولی تو به این سؤال من جواب بده: آیا موجودات

جاندار همه تأثراتی را که به آنها روی می آورد احساس می کنند؟ وقتی که ما رشد می کنیم یا تأثراتی دیگر از این قبیل به ما دست می دهد، احساس می کنیم یا نه؟

پروتارخوس: البته احساس نمی کنیم.

سقراط: پس درست نبود که گفتیم آن تغییرات و بالا و پائین رفتن ها گاه در ما احساس لذت ایجاد می کنند و گاه احساس درد.

پروتارخوس: چرا درست نبود؟

سقراط: اگر مطلب را به نحوی دیگر بیان کنم روشن تر می شود.

پروتارخوس: به چه نحو؟

سقراط: بدین نحو که بگوئیم تغییرات بزرگ و شدید گاه در ما احساس لذت ایجاد می کنند و گاه احساس درد، ولی تغییرات کوچک و معتدل هیچ یک از آن دو را سبب نمی شوند.

پروتارخوس: آری سقراط، اگر چنین بگوئیم درست تر است.

سقراط: اگر حقیقت چنین باشد، آن زندگی که پیشتر اشاره کردیم ظاهر نمی گردد؟

پروتارخوس: کدام زندگی؟

سقراط: همان زندگی، که گفتیم نه با درد همراه است و نه بالذات.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: پس می گوئیم سه نوع زندگی وجود دارد: یکی زندگی توأم بالذات است، دوم زندگی همراه با درد، و سوم نه این و نه آن. این سخن را تصدیق می کنی یا در این باره عقیده ای دیگر داری؟

پروتارخوس: تصدیق می کنم که زندگی از این سه نوع بیرون نیست.

سقراط: این را نیز تصدیق می کنی که درد نکشیدن ولذت بردن یکی نیست؟

پروتارخوس: نه، یکی نیست.

سقراط: پس اگر کسی بگوید بزرگترین لذات این است که انسان

زندگی را بی درد بگذراند، این سخن به عقیده تو چه معنی دارد؟

پروتارخوس: معنی آن سخن این است که درد نداشتن، لذت است.

سقراط: فرض کن ما سه چیز داشته باشیم، یکی سیم و دیگر زر و سوم نه این و نه آن.

پروتارخوس: بسیار خوب، چنین فرض می‌کنیم.

سقراط: آنچه هیچ‌یک از آن دو نیست ممکن است که یکی از آن دو بشود، یعنی سیم یا زر؟

پروتارخوس: ممکن نیست.

سقراط: پس اگر کسی آن نوع سوم زندگی را لذت یا درد بشمارد سخنش درست نیست و اگر آن را به نام لذت یا درد بخواند نام درستی بکار نمی‌برد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: با این همه، دوست من، به کسانی برمی‌خوریم که آن را ۴۴ چنان تلقی می‌کنند و چنان می‌نامند.

پروتارخوس: آری، برمی‌خوریم.

سقراط: آن کسان وقتی که درد ندارند به راستی معتقدند که لذت می‌برند؟

پروتارخوس: لا اقل چنین ادعا می‌کنند.

سقراط: معلوم می‌شود معتقدند که لذت می‌برند و گرنه با آن قطعیت چنین نمی‌گفتند.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس باید بگوئیم درباره لذت تصور نادرستی دارند، زیرا پیشتر دیدیم که درد نکشیدن و لذت بردن غیر از یکدیگرند.

پروتارخوس: آری بهرامتی غیر از یکدیگرند.

سقراط: بنابراین، از این دو نظریه کدامیک را بگزینیم: قبول کنیم که سه نوع زندگی وجود دارد، یا بگوئیم زندگی از آن دو نوع بیرون نیست، و بدین سان درد را بدیشماریم و معتقد باشیم که رهائی از احساس درد بطور عام و به خودی خود خوب است، و به آن لذت نام بدهیم؟

پروتارخوس: سقراط، علت اینکه این سؤال را طرح می‌کنیم چیست؟

سقراط: پروتارخوس، نمی‌دانی که فیلبس دشمنانی دارد؟

پروتارخوس: آنان کیانند؟

**سقراط:** مردمانی خشن و بی‌عاطفه، که بکلی منکر لذت‌اند.

**پروتارخوس:** به‌راستی باید مردم خشنی باشند.

**سقراط:** و می‌گویند آنچه پیروان فیلبس لذت می‌خوانند جز‌گریز از احساس درد نیست.

**پروتارخوس:** سقراط، توهم به‌من پند می‌دهی که عقیده آنان را بپذیرم؟ یا خود در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

**سقراط:** پند من به‌تو این است که آنان را نوعی از غیب‌گویان بشماریم که غیب‌گفتنشان برائر هنر نیست بلکه ناشی از بی‌نشاطی خاصی است که در طبیعتشان جای دارد. مرادم این نیست که طبیعتی فرومایه دارند بلکه به‌هرگونه خوشی و لذت کینه می‌ورزند و برآنند که خوشی چیز خوب و سالمی نیست و آنچه به‌نام لذت خوانده می‌شود نمود گمراه‌کننده‌ای است. جای دارد که تو سایر عقاید اندوه‌بار ایشان را نیز بشناسی و آن مردان را همچنان‌که وصف کردم تلقی کنی. اما پس از آن، عقیده مرا نیز خواهی شنید که کدام نوع از لذات در نظر من حقیقی است و سپس ما با توجه به این دو نظریه خواهیم کوشید در این باره داوری درستی بکنیم.

**پروتارخوس:** خوب گفتی.

**سقراط:** بگذار چند گام به دنبال آن مردان برویم و طبیعت بی‌نشاطشان را تماشا کنیم و از سخنانشان اتخاذ سند نمائیم. گمان می‌کنم آنان برای تشریح عقاید خود اصلی کلی ذکر می‌کنند و می‌گویند «اگر بخواهیم طبیعت و ماهیت مفهومی را بشناسیم، مثلاً مفهوم خشن‌داری، آیا باید توجه خود را به‌خشن‌ترین چیزها معطوف سازیم یا به چیزی که خشن‌تتش در حد اقل است؟» اکنون، پروتارخوس، تو باید هم‌به‌پرسشهای من پاسخ بدهی و هم به سؤالات آن مردان بی‌نشاط.

**پروتارخوس:** بسیار خوب. پاسخ من به آنان این است که توجه ما باید به‌نوع نخستین معطوف شود.

**سقراط:** «پس اگر بخواهیم ماهیت لذت را بشناسیم، باید به

شدیدترین لذات بپردازیم نه به‌خفیف‌ترین آنها».

**پروتارخوس:** در این مورد همه به‌تو حق خواهند داد.

**سقراط:** «در نظر نخست لذاتی را که به تن مربوط اند بزرگترین لذات نمی‌شماریم؟»

**پروتارخوس:** البته.

**سقراط:** «آن لذات برای بیماران و مبتلایان به درد ورنج بزرگترین و بزرگتر می‌نمایند یا برای تندرستان؟» ولی باید بهوش باشیم تا به علت شتاب در جواب دادن مرتکب اشتباه نشویم.

**پروتارخوس:** چگونه؟

**سقراط:** مثلاً ممکن است فوراً جواب بدهیم: «برای تندرستان»  
**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** «مگر بزرگترین لذات، لذاتی نیستند که با شدیدترین امیال و تقاضاها مرتبط اند؟»  
**پروتارخوس:** بی‌گمان.

**سقراط:** آیا بیمارانی که تب دارند یا به درد دیگری مبتلا هستند، عطش شدیدتری ندارند و بیشتر از دیگران احساس سردی نمی‌کنند و هر درد و تأثر بدنی را بیش از دیگران در نمی‌یابند؟ میل و تقاضا در این قبیل کسان شدیدتر از دیگران نیست و از تسکین آن لذت بزرگتری نمی‌برند؟ پروتارخوس، این سخن را تصدیق کنیم یا نه؟

**پروتارخوس:** با این بیان مطلب روشن شد.

**سقراط:** «پس آیا حق داریم بگوئیم که کسی که می‌خواهد بزرگترین لذات را بیابد نباید توجه خود را به سوی تندرستی معطوف سازد بلکه باید به بیماری روی آورد؟» ولی بهوش باش تا سؤال مرا غلط نفهمی و گمان نکنی که می‌پرسم: آیا بیماران از لذات بیشتری بهره‌مند می‌شوند یا تندرستان؟ بلکه سؤال این است که کدامیک از آن دو يك لذت را به نحو قویتر و شدیدتر احساس می‌کند؟ منظور ما چنانکه گفتیم این است که بکوشیم تا طبیعت و ماهیت لذت را بشناسیم و ببینیم لذت، به عقیده کسانی که منکر آنند، چیست.

**پروتارخوس:** مقصودت را می‌فهمم.

**سقراط:** پس پاسخ این سؤال را بده: به عقیده تو زندگی توأم با لگام‌گسیختگی با لذات بزرگتر — نمی‌گویم لذات بیشتر، بلکه لذات

شدیدتر و قویتر - همراه است یا زندگی معتدل؟ نخست نیک بیندیش و آنگاه پاسخ بده.

**پروتارخوس:** مقصودت را می‌فهمم و فرقی را که میان آن دو وجود دارد نیک می‌بینم. کسانی که برخود مسلط‌اند و به اعتدال زندگی می‌کنند از آن مثل معروف که می‌گویند «در هیچ‌کار زیاده روی نباید کرد» پیروی می‌کنند و پای از دایره اعتدال بیرون نمی‌نهند. ولی مردمان لگام‌گسیخته را لذتی که از حیث‌شدت با جنون برابر است در چنگال خود چنان می‌فشارد که فریادشان بلند می‌شود.

**سقراط:** خوب گفتی. اگر راستی چنین است، پس معلوم می‌شود بزرگترین احساس لذتها در کسانی پیدا می‌شود که تن و جانیشان دچار آشفتگی و بیماری است نه در کسانی که جسم و روحی معتدل و منظم دارند. همچنین است بزرگترین احساس دردها.

**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** اکنون باید از این‌گونه لذات چند فقره برگزینیم و نیک بررسی کنیم تا ببینیم چه کیفیتی در آنها هست که به سبب آن ما آنها را قوی‌ترین و شدیدترین لذات می‌نامیم.

**پروتارخوس:** باید چنین کنیم.

۴۶

**سقراط:** اینک بیندیش و ببین احساس لذتهای توأم با این‌گونه بیماریها چگونه است . . .

**پروتارخوس:** کدام بیماریها؟

**سقراط:** احساس لذت توأم با بیماریهای زشت! اگر به یادت باشد گفتیم آن مردان بی‌نشاط که، پیشتر ذکرشان گذشت، نفرت و کینه خاصی به آن لذات دارند.

**پروتارخوس:** مراد کدام لذت است؟

**سقراط:** مثلاً احساسی را که هنگام معالجه بعضی بیماریهای پوست از راه خارش و مالش - یا دیگر بیماریهای شبیه به آن که برای آنها دارویی وجود ندارد - به ما دست می‌دهد، چگونه باید بنامیم: لذت یا درد؟

**پروتارخوس:** سقراط، احساسی که در آن حال پیدا می‌شود شبیه

دردی است که با لذت آمیخته.

سقراط: ولی بدان که این مطلب را بمیان نیاوردم تا فیلبس را آزرده کنم. بلکه، پروتارخوس گرامی، اگر این گونه لذات را از نزدیک ننگریم و بررسی نکنیم نخواهیم توانست از تحقیقی که در پیش گرفته ایم نتیجه ی بدست آوریم.

پروتارخوس: پس بگذار بحث را دنبال کنیم و لذات دیگری را هم که از آن نوع اند بررسی کنیم.

سقراط: منظورت لذاتی است که آمیخته با دردند و هردو حالت را در خود جمع دارند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: آن گونه احساسهای آمیخته و دوجانبه را هم در میان احساسهای خاص تن می توان یافت و هم در میان احساسهای مخصوص روح. ولی مواردی هم می توان پیدا کرد که در آنها احساس لذت و درد جسمی و روحی بهم آمیخته اند و ما آنها را گاه لذت می نامیم و گاه درد. پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: گاه پیش می آید که آدمی در حال اختلال نظم بدن یا در هنگام باز یافتن تندرستی دو احساس متضاد را با هم دارد: مثلاً وقتی که ما در سرمای سخت خود را گرم می کنیم، یا در گرمای سخت خود را خنک می کنیم، یعنی می کوشیم از يك احساس بگریزیم و احساس دیگری بدست آوریم، نوعی شیرینی آمیخته به تلخی به ما دست می دهد که چون زمان درازی ادامه یابد نخست تحريك ناراحت کننده ای را سبب می گردد و سپس اضطراب شدیدی پدید می آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: تصدیق می کنی که در این گونه احساسهای آمیخته، لذت و درد هردو در آن واحد وجود دارند و حال آنکه در موارد دیگر غلبه با یکی از آنهاست؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: مواردی را که احساس درد بر لذت غلبه دارد باید از قبیل همان خارشهایی بشماری که پیشتر اشاره کردیم: مثلاً وقتی که در زیر



پوست التهاب و سوزش وجود دارد و انسان نمی‌تواند به وسیله خاراندن و مالیدن به زیر پوست راه بیابد، بلکه فقط جدار بیرونی را می‌خراشد و یا خراشیدن و زخمی کردن پوست گاه احساس لذتی آمیخته با درد و نومییدی برای خود فراهم می‌کند و گاه سبب می‌شود که دردی که در پوست و در زیر پوست وجود دارد با نوعی احساس لذت بیامیزد.

**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** از سوی دیگر، هنگامی که غلبه با احساس لذت است، احساس دردی که با آن آمیخته، خارش و درد ملایمی برمی‌انگیزد. ولی احساس لذت که به مراتب بیشتر و قویتر است آدمی را تحریک می‌کند و بعضی اوقات بر اثر آن تحریک آدمی آرام و قرار خود را از دست می‌دهد و رنگ رخساره خود را می‌بازد و به نفس زدن می‌افتد و سرانجام دیوانه‌وار فریاد برمی‌آورد.

**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** آری، دوست گرامی، این تحریک گاه بجائی می‌رسد که مردم درباره کسی که مبتلای آن است می‌گویند: «از شدت لذت می‌میرد». چنین کسی می‌کوشد آن را به هر قیمت بازهم بدست آورد و هرچه بی‌خردتر و لگام گسیخته‌تر باشد با سرعت و اشتیهای بیشتری به دنبال آن می‌دود، و نه تنها آن را بزرگترین لذات می‌شمارد بلکه منتهای نیکبختی را در آن می‌بیند که بتواند ملی‌الدوام در آن حالت بسر ببرد.

**پروتارخوس:** حال توده مردم همین است که تشریح کردی.

**سقراط:** آری پروتارخوس، لذات مربوط به تن، اگر به تنهایی نگریسته شوند، چنین‌اند و آمیختگی آنها ناشی از تأثیر متقابل احساس هائی است که در پوست و زیر پوست پیدا می‌شوند. درباره حالاتی که در آنها روح احساسی برخلاف احساس تن دارد و احساس خود را با احساس تن، یعنی درد را بالذت یا لذت را با درد، می‌آمیزد، و بدین‌سان آمیزه‌ای از آن دو پدید می‌آید، پیشتر سخن گفته‌ایم: مثلاً وقتی که کسی خالی شده است و میل به پرشدن دارد، چون به پرشدن امیدوار است بدین امید شادمان می‌گردد و در همان آن چون هنوز خالی است، درد می‌کشد. ولی نکته‌ای که در آن هنگام درست روشن نکردیم و اکنون می‌خواهیم بیان

کنیم، این است که در همه آن گونه موارد، وقتی که روح حالتی غیر از حالت تن دارد، درد و لذت بهم می آمیزند و بدین سان آمیزه ای واحد پدیدار می گردد.

پروتارخوس: چنین می نماید که حق باتست.

سقراط: اینک از انواع آمیزه های درد و لذت فقط نوعی مانده است که هنوز بررسی نکرده ایم.

پروتارخوس: آن کدام است؟

سقراط: آن عبارت است از آمیختگی درد و لذت که، چنانکه پیشتر گفتیم، روح در خود، به تنهایی، بوجود می آورد.

پروتارخوس: البته این نکته را هم باید روشن کنیم.

سقراط: آیا تو خشم و ترس و آرزو و غم و عشق و حسد و مانند آنها را دردهای مربوط به روح نمی نامی؟

پروتارخوس: البته چنین می نامم.

سقراط: مگر روشن نمی بینیم که این دردها با لذتهای توصیف ناپذیر همراهند؟ یا برای اینکه این نکته را دریابیم قطعاً لازم است این بیت را بیاد بیاوریم: «احساسی که خردمندترین مردمان را اندوهگین می سازد و در عین حال شیرین تر از غسلی است که قطره قطره بر زبان بچکده؟ همچنین آیا لازم است بیاد بیاوریم که در حالات آرزو و انتظار لذت و درد بهم آمیخته اند؟

پروتارخوس: نه، لازم نیست. زیرا حقیقت همان است که تشریح کردی.

سقراط: گمان می کنم این مطلب نمایشهای تراژدی را هم به یادت می آورد که مردم از تماشای آنها لذت می برند و با اینهمه می گریند؟  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: بی گمان می دانی که هنگام تماشای نمایشهای خنده آور نیز در درون ما آمیزشی از درد و لذت صورت می گیرد.

پروتارخوس: نه، این یکی را درست نمی فهمم.

سقراط: پروتارخوس، شناختن این حالت روحی در این گونه

موارد چندان آسان نیست.

پروتارخوس: چنین می‌نماید.

سقراط: پس بگذار این حالت را که مبهم‌تر و دریافتنش دشوارتر است بدقتی بیشتر بررسی‌کنیم تا بتوانیم در موارد دیگر نیز آمیزش درد و لذت را به‌آسانی دریابیم.

پروتارخوس: بسیار خوب، بحث را دنبال‌کن.

سقراط: پیشتر کلمه حسد را به‌میان آوردیم. بی‌گمان حسد به عقیده تو یک درد روحی است. چنین نیست؟  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: حسود به‌کسی می‌گوئیم که از دردمندی نزدیکان خود لذت می‌برد.

پروتارخوس: آری لذت می‌برد.

سقراط: از سوی دیگر، نادانی و آنچه ابله‌ی می‌نامیم، نوعی دردمندی است.

پروتارخوس: بی‌تردید.

سقراط: از همینجا می‌توانی ماهیت ابله‌ی را ببینی . . .

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: ابله‌ی بیماری خاصی است و نامش ناشی از کیفیت خاص آن است. اگر بخواهیم آن را دقیق‌تر تعریف‌کنیم باید بگوئیم ابله‌ی نوع خاصی از عیب و علت است و ماهیتش این است که حالتی است بر خلاف حالتی که در کتیبه دلفی بیان شده.

پروتارخوس: مقصودت جمله «خود را بشناس» است؟

سقراط: آری، و خلاف آن «خود را نشناختن» است.

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: اکنون، پروتارخوس، بکوش تا این حالت را به‌سه نوع تقسیم‌کنی.

پروتارخوس: توضیح بیشتری بده، زیرا نمی‌دانم چگونه باید تقسیم‌کرد.

سقراط: گویا می‌خواهی عمل تقسیم را من انجام دهم؟

پروتارخوس: آری، همان را می‌خواهم.

سقراط: بسیار خوب، در همه کسانی که خود را نمی شناسند آن حالت جز در سه مورد نمایان نمی شود.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: اولاً در مورد توانگری: آن گونه کسان خود را توانگرتر از آن می پندارند که به راستی هستند.

پروتارخوس: آری، این گونه بیماران فراوانند.

سقراط: بیشتر از آنان، کسانی هستند که گمان می کنند بزرگتر و زیباتر، و از حیث مزایای جسمی بیش از آنند که به راستی هستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و بیشتر از همه آنان مردمانی اند که در مورد روح مبتلا بدین حال اند، یعنی گمان می کنند از فضیلت و قابلیت بهره فراوان دارند در حالی که در حقیقت چنان نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: هنگامی که از میان قابلیت های انسانی دانائی را برمی-  
گزینیم و در نظر می آوریم، می بینیم بسی مردمان که مدعی داشتن آنند از تصورات واهی و نادرست آکنده اند.

پروتارخوس: حقیقت همین است.

سقراط: اگر این حالت را بیماری و دردمندی بنامیم اصطلاح درستی بکار برده ایم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی پروتارخوس، اکنون باید این حالت را بار دیگر به دو نوع تقسیم کنیم تا بتوانیم ماهیت حسد را که به شوخی به میان آوردیم بدقت بنگریم و آمیزش عجیبی از درد و لذت در آن ببینیم.

پروتارخوس: چگونه باید تقسیم کنیم؟ گفتی: به دو نوع؟

سقراط: آری. کسانی که از روی نادانی آن پندارهای نادرست را درباره خود دارند، بر دو نوعند: گروهی دارای قدرت و ثروت اند و گروهی چنان نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس عمل تقسیم را روی آن اصل انجام بده: کسانی را که

دارای قدرت نیستند و چون مورد استهزا قرار گیرند نمی‌توانند از خود دفاع کنند، حق داری ابله بخوانی. ولی گروه دیگر را که قادرند انتقام خود را بگیرند باید وحشتبار و زشت و دشمن خوبنامی. زیرا شناختن خود در مورد مردمان مقتدر زشت و وحشتبار، و برای نزدیکان و اطرافیان ایشان زیان‌آور است در حالی که مردم ناتوان که دچار آن حالتند در زمره ابلهان‌اند.

پروتارخوس: راست می‌گوئی. ولی در نیافته‌ام که چگونه در آن حالت لذت و درد بهم آمیخته‌اند.

سقراط: پس اینک در ماهیت حسد نیک بنگر.

پروتارخوس: توضیح بده.

سقراط: مگر حسد نوعی لذت و درد خلاف حق نیست؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: اگر کسی از دردمندی دشمنان شادمان شود، شادمانیش

نه نارواست و نه از روی حسد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی اگر ما از دردمندی دوستان غمگین نشویم و حتی

شادمان گردیم، شادمانی ما ناروا نیست؟

پروتارخوس: البته نارواست.

سقراط: بیادداری که گفتیم شناختن خود نوعی دردمندی است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: و چون دوستان ما از روی نادانی خود را دانا یازیباً

بپندارند، اگر ناتوان باشند ابله‌اند و اگر نیرومند باشند زشت و وحشتبار؟

یا مطلبی را که اندکی پیش تصدیق کردیم اکنون منکریم و معتقد نیستیم

که اگر آن صفت در یکی از دوستان ما باشد و با اینهمه به نزدیکان و

همنشینانش زیانی از آن نرسد، حال احوال ابلهان است؟

پروتارخوس: البته حقیقت همان است.

سقراط: در این نکته هم توافق داریم که آن حالت چون نادانی

است، پس نوعی بیماری و دردمندی است؟

پروتارخوس: آری، توافق داریم.

سقراط: هنگامی که به آن نادانی می‌خندیم، شادیم یا غمگین؟

پروتارخوس: البته شادیم.

سقراط: شادی بردردمندی دوستان از حسد نیست؟

پروتارخوس: البته از حسد است.

سقراط: پس هنگامی که به ابله‌ی دوستان می‌خندیم شادی ما با حسد

آمیخته است و از آن رو لذتی آمیخته بسادرد داریم. زیرا در این نکته همداستان شده‌ایم که حسد درد روح است و خندیدن ناشی از لذت.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس پژوهش ما مبرهن ساخت که در نمایشهای تراژدی و

کمدی، و نه تنها در بازیهای که در تئاترهای بینیم بلکه در همه تراژدیها و کمدیهای زندگی، احساس لذت و احساس درد به هم می‌آمیزند.

پروتارخوس: سقراط، این حقیقتی است که منکر نمی‌توانیم شد.

سقراط: به یادداری که می‌خواستیم آرزو و اندوه و ترس و عشق

و حسد و هرچه را که از این قبیل است، بررسی کنیم و آمیزش لذت و درد را در آنها ببینیم؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: و تصدیق می‌کنی که نتیجه‌ای که از بحث گرفتیم درباره

اندوه و حسد و خشم نیز صادق است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: می‌دانی چرا علت اختلاط لذت و درد را در کمدی بر تو

روشن ساختم؟ می‌خواستم دریایی که در مورد ترس و عشق و مانند آنها،

دیدن آن اختلاط آسانتر است و معتقد بودم که پس از آنکه این نکته

روشن گردید و سر رشته مطلب به دست تو داده شد، دیگر لازم نخواهد بود

همه احساسات را یکایک بررسی کنیم، و چشم‌نخواهی داشت که در این باره

سخن را بیش از این دراز کنم، بلکه خواهی پذیرفت که هم‌تن در تنهایی

و مستقل از روح، و هم روح در تنهایی و مستقل از تن، و هم مرد و با هم،

از آن گونه لذت و درد آمیخته بهم، آکنده‌اند. اکنون رهای کنی بروم یا

می‌خواهی تانیمه شب‌مراد را اینجا نگاه‌داری؟ به هر حال گمان می‌برم اگر

بحث را اندکی دنبال کنم به من اجازه مرخصی خواهی داد. درباره همه

آن نکته‌ها فردا توضیح بیشتری خواهم داد و اکنون بهتر آن است که به موضوع اصلی بپردازیم تا ببینیم در مطلبی که فیلبس در آغاز بحث بمیان آورد چگونه باید داورى کنیم.

**پروتارخوس:** خوب گفתי. پس مطلب را هرگونه که خود می‌خواهی تشریح کن.

**سقراط:** طبیعت موضوع بحث چنین اقتضا می‌کند که پس از لذت‌های آمیخته، به لذت‌های ناب بپردازیم.

**پروتارخوس:** موافقم.

۵۱

**سقراط:** پس اینک می‌کوشم تا وضع این گونه لذات را نیز روشن کنم. من سخن کسانی را که لذت را فقط حالت رهائی از درد می‌دانند نمی‌توانم بپذیرم. ولی، چنانکه پیشتر گفتم، قصد دارم به قولشان استناد بجویم و از سخنانشان اتخاذ مندمکنم برای آنکه اولاً احساس‌هایی هستند که به صورت لذت نمایان می‌گردند در حالی که به هیچ وجه لذت نیستند و در ثانی لذاتی وجود دارند که در عالم گمان و وهم بزرگ و گوناگون جلوه می‌کنند در حالی که اگر نیک بنگریم دقایقی هستند که در آنها دردهای تن و روح تسکین می‌یابند و ناشی از آمیزش احساس درد با احساس تسکین دردهای شدیدند.

**پروتارخوس:** بسیار خوب. ولی لذات حقیقی کدامند؟

**سقراط:** لذات حقیقی، لذاتی هستند که موضوعشان رنگها و شکلهای زیباست، همچنین اند لذات نسائی از بوها و آوازه‌ها، و اینها چیزهایی هستند که دوری از آنها موجب درد نمی‌گردد. در حالی که به دست آوردن آنها آرامی و خرمندی و لذتی ناب و خالی از درد به ما می‌بخشد.

**پروتارخوس:** سقراط، درباره این تعریف توضیحی بیشتری ده تا مطلب را نیک دریابم.

**سقراط:** البته دریافتن نکته‌ای که گفتم آسان نیست و بهرامتی نیازمند توضیح است. هنگامی که از زیبایی اشکال سخن می‌گویم مرادم آن نیست که عامه مردم در نظر دارند. مانند زیبایی تن‌های جانداران یا تصاویری که نگارگران از آنها می‌سازند. بلکه مقصود من، اگر بتوانی سخنم را دریابی، اشکال راست و اشکال گرد، و سطوحها و جسمهایی از

آن قبیلند که به یاری خط کش و پرگار و گونیا بوجود آورده می شوند. می گویم این اشکال مانند دیگر چیزها، نسبت به چیزی یا در ارتباط با چیزی زیبا نیستند بلکه همواره و به خودی خود زیبا هستند و زیبایی شان ناشی از طبیعتشان است و لذتی که برای ما فراهم می کنند هیچ گونه وجه اشتراکی با لذت خاراندن تن ندارد. در مورد رنگها نیز معتقدم که زیبایی آنها و لذتی که از دیدن آنها به ما دست می دهد، همان گونه است. پروتارخوس، سخنان یکدیگر را به راستی درمی یابیم؟ یا توقعیده ای دیگر داری؟

پروتارخوس: سقراط، می گویم سخنان ترا دریابم. ولی تو نیز بکوش تا سخن روشنتر بگویی.

سقراط: درباره لذت ناشی از آوازا می گویم که آوازه های نرم و روشن که آهنگی صاف دارند، به خودی خود زیبا هستند نه در مقام مقایسه با آوازه های دیگر، و لذتی که برای ما فراهم می آورند با طبیعتشان همراه است.

پروتارخوس: بی گمان چنین است.

سقراط: لذت ناشی از بوها از حیث والائی به پایه لذت پیشین نمی رسد ولی چون، بر حسب آنکه کجا و در چه مورد پیدا شود، لازم نیست که همیشه با احساس درد همراه باشد، آن را در برابر لذاتی که از نوع دیگرند قرار می دهیم. اگر به یادت باشد تا کنون از دو نوع لذت سخن گفته ایم. پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون بگذار لذتی را هم که از دانستن و شناسائی ناشی است بر آن دو بیفزائیم. فرض ما این است که این لذت با اینکه با عطشی خاص، یعنی عطش دانستن، همراه است با درد ناشی از آن عطش نمی آمیزد. پروتارخوس: تصدیق می کنم.

سقراط: هنگامی که مردمان دانا به سبب فراموشی دانش خود را از دست می دهند از این امر رنج می برند؟

پروتارخوس: خود آن امر سبب رنج نیست. ولی چون گاه به آن حال دانا می گردند، یعنی چون به آنچه می دانستند نیاز پیدا می کنند، از اینکه دانستن را از دست داده اند رنج می برند.

سقراط: ولی ما در این دم درباره خود آن حالات بحث می کنیم



بی آنکه داناشدن به آنها را در نظر بگیریم.

پروتارخوس: در آن صورت حق باتست. از دست دادن دانش به سبب فراموشی، بی احساس درد صورت می گیرد.

سقراط: پس باید بگوئیم لذت ناشی از دانش، آمیخته با درد نیست و این لذت خاص مردمانی اندك است و عامه مردم را بدان دسترسی نیست. پروتارخوس: آری، چنین می گوئیم.

سقراط: اکنون که لذت ناب را از لذات ناخالص جدا کردیم باید، برای آنکه بحث ما در راه درست پیش برود، بگوئیم که لذات شدید حد و اندازه نمی شناسند در حالی که لذات دیگر معتدلند. از این گذشته لذات بزرگ و شدید که گاه بشدت ییشتی نمایان می گردند و گاه به شدت کمتر، از نوع «نامحدود» اند که حرکتشان به سوی بیش و کمی در تن و روح صورت می گیرد در حالی که لذات دیگر از نوع چیزهایی هستند که با اندازه درست همراهند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: در این باره نکته دیگری هم هست که باید بررسی کنیم.

پروتارخوس: کدام نکته؟

سقراط: از آن دو نوع، کدام يك را باید همسایه حقیقت بدانیم: نوعی را که ناب و پاك و معتدل است یا نوعی را که شدید و بسیار و بزرگ است؟

پروتارخوس: مقصودت از این سؤال چیست؟

سقراط: مرادم این است که در بحثی که درباره لذت و دانائی پیش گرفته ایم هیچ نقطه ای را فرو نگذاریم و اگر در یکی از آن دو چیزی پاك و ناب یا ناپاك و مفسوش هست از نظر ما پوشیده نماند، تا بدین سان درباره آن دو به آسانی داوری کنیم و داوری ما درست باشد.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: پس بگذار درباره چیزهایی که پاك و ناب می نامیم تيك بیندیشیم: نخست یکی از آنها را پیش می آوریم و بررسی می کنیم.

پروتارخوس: کدام يك را؟

سقراط: اجازه بده نخست «سفید» را بگزینیم و درباره آن تحقیق

کنیم.

پروتارخوس: موافقم.

سقراط: پاکی و نابی «سفید» به دیده‌ی ما چگونه نمایان می‌گردد و این پاکی و نابی چیست؟ به عبارت دیگر، سفید راهنگامی پاک و ناب می‌نامیم که بزرگ و بسیار باشد، یا هنگامی که ناب‌ترین و بی‌غش‌ترین سفیدها باشد و هیچ جزئی و عنصری از رنگ دیگر در آن نباشد؟

پروتارخوس: بی‌گمان هنگامی که ناب و بی‌غش باشد.

سقراط: درست است. پس، پروتارخوس، ما اینگونه سفید را حقیقی‌ترین و زیباترین سفیدها خواهیم نامید نه سفیدی را که بزرگتر یا از حیث مقدار بیشتر از سفیدهای دیگر باشد.

پروتارخوس: البته.

سقراط: پس اندک مقداری سفید که پاک و ناب است به دیده‌ی ما سفیدتر و زیباتر و حقیقی‌تر جلوه می‌کند تا مقدار بسیاری که آمیخته و مغشوش است.

پروتارخوس: در این تردید نیست.

سقراط: گمان می‌کنم برای تحقیق درباره‌ی لذت به مثالهای دیگر نیاز نیست و همین مثال کافی است تا روشن ببینیم که مقدار اندکی لذت ناب که بادرد آمیخته نیست در نظر ما لذیذتر و حقیقی‌تر جلوه می‌کند تا لذتی بزرگ و بسیار.

پروتارخوس: مطلب روشن است و همان يك مثال کافی است.

سقراط: در این نکته چه می‌گوئی: نشنیده‌ای که می‌گویند لذت نوعی «شدن» است و «هستی» ندارد؟ می‌دانی که گروهی از دانشمندان می‌کوشند درستی آن نظریه را بر ماثبات کنند و ما باید از ایشان سپاسگزار باشیم.

پروتارخوس: مقصود چیست؟

سقراط: پروتارخوس گرامی، مقصود من این است که آن نظریه را از راه پرسش و پاسخ با تو بررسی کنم.

پروتارخوس: بسیار خوب، بپرس.

سقراط: میان آنچه به خودی خود هست و آنچه همواره نیازمند

دیگری است، فرقی هست یا نه؟

پروتارخوس: مقصودت را نفهمیدم.

سقراط: تصدیق می‌کنی که نوع نخستین برحسب طبیعتش کاملتر و والاتر است و نوع دوم ناقص‌تر و پست‌تر؟

پروتارخوس: توضیح بیشتری بده.

سقراط: معشوقان زیبا و هوشمند و عاشقان شریف و بیدار دل ندیده‌ای؟

پروتارخوس: البته دیده‌ام.

سقراط: اکنون از میان چیزهایی که درباره‌شان می‌گوئیم «هستند» دو چیز پیدا کن که با آن دو شباهتی داشته باشند.

پروتارخوس: ناچارم سومین بار بگویم: سقراط، سخن روشنتر بگو.

سقراط: پروتارخوس، نکته‌ای مبهم و دشوار نمی‌گویم، ولی کلمات و اصطلاحات ما را به باد استمها گرفته‌اند. معنی سختم این است که از آن دو، یکی همیشه برای خاطر دیگری هست، درحالی که دیگری چیزی است که «شونده» برای خاطر آن «می‌شود».

پروتارخوس: با اینکه چندبار تکرار کردی، مقصودت را با زحمت توانستم دریابم.

سقراط: پسر، گمان می‌کنم این مطلب را در اثنای بحث بهتر و آسانتر خواهی فهمید.

پروتارخوس: بسیار خوب.

سقراط: اکنون این دو چیز را در نظر بیاور.

پروتارخوس: کدام دو چیز؟

سقراط: هستی و شدن.

پروتارخوس: بسیار خوب. هستی و شدن را در نظر آوردم.

سقراط: از آن دو کدام یک برای خاطر دیگری است: شدن برای

خاطر هستی است یا هستی برای خاطر شدن؟

پروتارخوس: می‌پرسی آیا هستی برای خاطر شدن است؟

سقراط: آری.

پروتارخوس: بهخدایان سوگند می‌خورم که اگر بار دیگر این سؤال را به‌میان بیاوری . . .

سقراط: پروتارخوس، پاسخت تقریباً باید چنین باشد: «می‌گوئی فن‌کشتی سازی برای خاطرکشتی است یا کشتی برای خاطر فن‌کشتی سازی؟».

پروتارخوس: چرا پاسخ سؤال را خود نمی‌دهی؟  
سقراط: البته من خود می‌توانم پاسخ داد. ولی میل دارم تو نیز در این تحقیق شریک باشی.

پروتارخوس: حق باتست.  
سقراط: من می‌گویم همه وسایل و اسباب برای خاطر «شدن» بکار برده می‌شوند، و هر «شدن» معین نیز برای خاطر هستی معینی چنین یا چنان «می‌شود»، و بدین‌سان همه شدن‌ها برای خاطرکل هستی صورت می‌پذیرند.

پروتارخوس: این بار سخن صریح و بی‌پرده‌گفتی.  
سقراط: پس لذت نیز اگر «شدن» باشد باید برای خاطر یک هستی بشود.

پروتارخوس: درست است.  
سقراط: بی‌گمان آن چیز، که «شونده» برای خاطر آن می‌شود، در طرف «خوب» قرار دارد و حال آنکه آنچه به‌خاطر چیز دیگر می‌شود باید در طرف دیگر قرارگیرد.

پروتارخوس: بی‌گمان چنین است.  
سقراط: پس اگر لذت را، که شدن است، در طرف دیگر قرار دهیم نه در طرف «خوب»، کار درستی کرده‌ایم؟  
پروتارخوس: البته.

سقراط: پس نباید ازکسی که لذت را «شدن» می‌داند سپاسگزار باشیم؟ بی‌گمان دریافته‌ای که گوینده آن سخن به‌ریش‌کسانی که لذت را «خوب» می‌دانند، می‌خندد.

پروتارخوس: درست است.  
سقراط: همچنین به‌ریش‌کسانی که به‌دگرگون‌یها و «شدن»ها دل

بسته اند!

پروتارخوس: مقصودت کدام کسانیست؟

سقراط: کسانی که چون گرسنگی یا تشنگی یا احتیاج دیگری را، که از راه «شدن» تسکین پذیر است، تسکین می دهند، شادمان می گردند و آن «شدن» را لذتی می شمارند و می گویند آماده نیستند زنده بمانند اگر گرسنه یا تشنه نشوند یا تأثرات و دیگر گونیهای از آن قبیل به آنان روی نیاورد.

پروتارخوس: آری، حال آنان به راستی چنان است که تشریح کردی.

۵۵

سقراط: مگر به عقیده همه مردمان اختلال ضد شدن نیست؟

پروتارخوس: بی گمان.

سقراط: پس کسانی که آن زندگی را می پسندند، اگر نیک بنگری حالت اختلال و شدن را برمی گزینند نه آن نوع سوم زندگی را که نه خوشی در بردارد و نه درد، بلکه به حد امکان باشناسائی و دانش همراه است.

پروتارخوس: سقراط، به راستی سخن کسانی که لذت را عین «خوب» می دانند یاوه و دور از خرد است.

سقراط: اگر سخن ایشان را از این دیدگاه نیز بنگری خواهی دید که دور از عقل است . . .

پروتارخوس: از کدام دیدگاه؟

سقراط: آیا دور از عقل نیست که بگوئیم خوبی و زیبایی نه در بدنهایست و نه در هزاران چیز دیگر، بلکه تنها در روح است و در روح نیز فقط لذت خوب و زیباست نه شجاعت و خویشتن داری و دانائی و سایر قابلیت های روح؟ همچنین آیا دور از خرد نیست که آدمی بطور مطلق چنین حکم کند که هر که درد می کشد مرد بدی است هر چند در حقیقت بهترین مردمان باشد، و آنکه شادمان است هر چه شادمانیش بیشتر و بزرگتر، به همان اندازه از فضایل اخلاقی بهره مند است؟

پروتارخوس: آری، به راستی دور از خرد است.

سقراط: ولی ما نباید همه بحث خود را وقف لذت سازیم و دانش و خرد را از یاد ببریم بلکه باید این یکی را نیز از هر سو بنگریم و

بیازمائیم تا ببینیم عیب و علتی در آن هست یا نه، و بدین‌مان آنچه را در طبیعت آن پاك و ناب است بشناسیم و آنگاه جزء حقیقی آن را با جزء حقیقی لذت در برابر خود برپای داریم و دربارهٔ آنها داوری کنیم. پروتارخوس: آری، باید چنین کنیم.

سقراط: آیا شناسائیهای ما از دو بخش تشکیل نمی‌یابند که بخشی به فنون و حرفه‌ها مربوط است و بخشی به فرهنگ و تربیت؟ پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پاره‌ای از فنون و حرفه‌ها از دانش بیشتری بهره‌ورند و پاره‌ای از دانش کمتر. آیا نباید بدین جهت گروه نخستین را پاك و ناب بشماریم و گروه دوم را ناخالص؟ پروتارخوس: البته باید چنان کنیم.

سقراط: اکنون بگذار شناسائیهائی را که در هریک از آن دو گروه نقش اصلی را به عهده دارند از دیگر شناسائیهها جدا کنیم. پروتارخوس: مراد کدام شناسائیهاست؟

سقراط: مثلاً اگر هنر حساب و هنر اندازه‌گیری و هنر توزین را از دیگر شناسائیهها جدا کنیم آنچه باقی می‌ماند بی‌ارج خواهد بود؟ پروتارخوس: آری.

سقراط: لااقل آنچه باقی می‌ماند منحصر خواهد بود به تعیین

اندازه‌های تقریبی از روی ظواهر و متکی به ورزیدگی در تخمین درست. ۵۶ چنانکه می‌دانی پاره‌ای از مردمان این‌گونه شناسائیهها را نیز فن و هنر می‌شمارند و آدمی از راه تمرین و ممارست می‌تواند در آنها مهارتی بدست آورد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: یکی از آنها فن موسیقی است که آهنگها را نه از روی اندازه دقیق، بلکه در پرتو تمرین و ورزیدگی بوجود می‌آورد. همچنین است فن بکار بردن آلات موسیقی، که میزان مستی و سختی تارها را به اتکای ورزیدگی و مهارت تعیین می‌کند و از این‌رو در این‌گونه فن‌ها غلبه با نامعین و نامعلوم است و فقط اندك مقداری از معین و معلوم با آن آمیخته.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اگر فنونی مانند پزشکی و کشاورزی و ناخدائی و سرداری سپاه را نیز نيك بنگریم، می بینیم که آنها نیز از این قاعده بیرون نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی فنونی که در آنها اسباب و آلات اندازه گیری بکار می رود و بدین علت کارها را با دقتی بیشتر انجام می دهند، از شناسائی بهره ای بیشتر دارند.

پروتارخوس: مراد کدام فنون است؟

سقراط: کشتی سازی و معماری و بسی از فنون مربوط به ساختن اشیا از چوب، که تا آنجا که می دانم در آنها از خط کش و ریسمان و نوعی پیچ ظریف استفاده می کنند.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: پس بگذار چیزهایی را که به نام «فن» خوانده می شوند به دو گروه تقسیم کنیم. گروهی در جانب فن موسیقی قرار دارند و با دقت کمتری همراهند در حالی که گروه دیگر در جانب فن معماری جای دارند و با دقت بیشتری همراهند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و می گوئیم دقیق ترین هنرها، چنان هنرهائی هستند که دانش و شناسائی در آنها نقش اصلی را به عهده دارد.

پروتارخوس: گمان می کنم مقصودت هنر حساب و هنرهائی مانند آن است.

سقراط: درست است. ولی، پروتارخوس، نباید بگوئیم که همان هنرها نیز خود بر دو نوعند؟

پروتارخوس: آن دو نوع کدامند؟

سقراط: نخست هنر مربوط به عدد و شمارش را در نظر بیاور. نوعی از آن را در میان توده مردم می توان یافت در حالی که نوع دیگر خاص کسانی است که از تربیت علمی برخوردارند.

پروتارخوس: اختلاف میان آن دو نوع علم عدد در کجاست؟

**سقراط:** این اختلاف كوچك نیست. گروه نخستین واحدهای نابرابر را همیشه باهم می‌شمارند و مثلاً می‌گویند: دوسپاه، یا دوگاو، یعنی واحدهای بسیار كوچك و بسیار بزرگ را باهم می‌شمارند. ولی گروه دوم با ایشان همداستان نیستند و نمی‌پذیرند که میان هزاران واحد هیچ واحد با واحد دیگر فرق ندارد.

**پروتارخوس:** پس راست‌گفتی که اختلاف میان کسانی که با عدد و شمارش سروکار دارند كوچك نیست و از این رو ناچاریم آن هنرها را دو نوع بدانیم.

**سقراط:** درباره علم حساب و علم اندازه‌گیری چه می‌گوئی؟ این دانشها، چه در معماری و داد و ستد و چه در تحقیقات و استدلالهای دانشمندان به يك نحو بکار می‌روند؟ به عبارت دیگر هريك از آن دانشها را باید یکی بدانیم یا دو نوع مختلف؟

**پروتارخوس:** بنابر آنچه گفته شد، باید هريك از آنها را نیز دو نوع بدانیم.

**سقراط:** درست است. ولی هیچ دریافته‌ای که چرا این مطلب را به میان آوردیم؟

**پروتارخوس:** شاید. ولی میل دارم تو خود توضیح بدهی.

**سقراط:** پژوهش ما از راهی که در آغاز بحث پیش گرفته بود منحرف نشده بلکه اکنون نیز در این صدد است که چیزی را که نقطه مقابل لذت است بررسی کند، و اینك بجائی رسیده است که می‌خواهد ببیند آیا همچنانکه لذتی پاکتر و ناپتر از لذت دیگر است، يك شناسائی نیز پاکتر و ناپتر از شناسائی دیگر است یا نه؟

**پروتارخوس:** آری، پژوهش ما در جست‌وجوی این مطلب است.

**سقراط:** تا اینجا روشن شده است که شناسائیه‌ها و هنرها برحسب آنکه در کدام مورد بکار روندگاه دقیقتر و شایان اعتمادترند و گاه نادقیق‌تر.

**پروتارخوس:** بی‌گمان.

**سقراط:** و چنین می‌نماید که پژوهش ما، با آنکه نخست آن هر دو نوع را به يك نام خزانده و یکی پنداشته بود، اکنون، چنانکه گوئی آنها یکی



نیستند و دوتا هستند، از ما می پرسد: آیا هنر کسانی که کار علمی می کنند مطمئن تر و ناب تر است یا هنر آنان که کارشان جنبه علمی ندارد؟  
 پروتارخوس: من نیز این پرسش را می شنوم.

سقراط: اکنون به او چگونه پاسخ بدهیم؟

پروتارخوس: سقراط، در تشخیص شناسائیها بر حسب دقت و قطعیت آنها پیشرفت حیرت آوری کرده ایم.

سقراط: پس پاسخ درست را به آسانی خواهیم یافت؟

پروتارخوس: آری. پاسخ این است که از يك سو این هنرها با هنرهای دیگر فرق بزرگی دارند و از سوی دیگر در میان خود این هنرها نیز، نوعی که دانشمندان راستین به کار می زنند از حیث دقت و درستی اندازه ها و اعداد با نوع دیگر اختلافی بس بزرگ دارد.

سقراط: درست است. پس بیا به اتکای آن سخن به شیرمردانی که در سخنوری توانائی خارق العاده دارند با کمال دلاوری پاسخ بدهیم.

پروتارخوس: چه بگوئیم؟

سقراط: بگوئیم: دو نوع علم عدد وجود دارد و دو نوع علم اندازه گیری، و بسی دانشهای دیگر نیز هستند که بر دو نوع اند گرچه به «يك» نام خوانده می شوند.

پروتارخوس: آری. به کسانی که شیرمرد نامیدی همین پاسخ را می دهیم.

سقراط: پروتارخوس، آن دانشها را دقیقترین دانشها شمردیم؟  
 پروتارخوس: آری.

سقراط: ولی، هنر دیالکتیک ما را به دیده حقارت خواهد نگریست اگر دانش دیگری را براو برتری نسیم.

پروتارخوس: درباره دیالکتیک چه باید بگوئیم؟

سقراط: باید بگوئیم دیالکتیک هنری است که به هر يك از هنرها و دانشهایی که پیشتر نام بردم احاطه دارد، و من بر آنم که هر کس اندک بهره ای از خرد دارد، دانشی را که موضوعش باشند راستین و هستی راستین است، یعنی چیزی که به اقتضای طبیعتش همواره همان می ماند، حقیقی ترین دانشها می شمارد. پروتارخوس، در این باره بامن همداستانی

یا عقیده دیگر داری؟

**پروتارخوس:** سقراط، بارها از گرگیاس شنیده‌ام که والاترین هنرها هنر مخنوری است زیرا صاحب آن می‌تواند بی‌توسل به‌زور و اجبار همه چیز و همه‌کس را وادار کند که از روی میل و با اراده آزاد به خدمت او در آیند. ولی در این دم نه می‌خواهم با گرگیاس در بیستم و نه باتر.

**سقراط:** پروتارخوس، چنین می‌نماید که هنوز لب به سخن نگشاده به شرم افتادی و سپر انداختی.

**پروتارخوس:** بگذار در این دم همچنان باشد که تو می‌پنداری.

**سقراط:** شاید گناه من بود که مطلب را درست در نیافتی.

**پروتارخوس:** مقصودت چیست؟

**سقراط:** پروتارخوس گرامی، نپرسیدم کدام دانش یا هنر از لحاظ سودی که برای ما دارد والاترین دانشهاست. سؤال این بود که کدام هنر — هر چند کوچک باشد و سود اندکی برای ما داشته باشد — دقت و قطعیت و حقیقت را برتر از همه چیز می‌شمارد؟ سؤال من همین است. پس بکوش تا پاسخ آن را بیابی و یقین بدان که گرگیاس بر تو خشم نخواهد گرفت اگر تصدیق کنی که هنر او برای آدمیان سودمند است ولی هنری که من درباره‌اش سخن می‌گویم برتر و والاتر از آن است، همچنان که مقدار اندکی «سفید» اگر پاک و ناب باشد به سبب پاکی و بی‌غشی به مراتب برتر از مقدار بیشتری «سفید» ناپاک و مغشوش است. اکنون که در این نکته به اندازه کافی اندیشیده و به روش دیالکتیک به تحقیق پرداخته‌ایم بی‌آنکه التفاتی به فواید یا عناوین هنرها و دانشها داشته باشیم، باید بنگریم که آیا در روح ما به راستی هنری وجود دارد که سبب می‌شود روح ما شیفته حقیقت باشد و برای رسیدن به حقیقت از هیچ کوششی سر باز نزنند؟ اگر مسلم شد که چنین هنری هست، آنگاه این نکته را بررسی خواهیم کرد که آیا روشن بینی و خرد ناب خاص این هنر است یا باید به دنبال هنری والاتر از آن بگردیم.

**پروتارخوس:** در این باره خواهیم اندیشید. ولی گمان نمی‌کنم

هنر یا دانشی کشف کنیم که بهتر از آن هنر بتواند به حقیقت دست بیابد.

سقراط: هیچ می‌دانی که بیشتر دانشها و کسانی که به آنها می‌پردازند با اوهام و پندارها سروکار دارند و حتی وقتی هم که یکی می‌خواهد دربارهٔ طبیعت تحقیق کند همهٔ عمر خود را به کاوش و پژوهش در قلمرو این جهان می‌گذرانند و همواره در این صدد است که بدانند این جهان چگونه پدید آمده است و از کدام عوامل متأثر می‌شود و چگونه آثاری از آن بروز می‌کند؟

پروتارخوس: آری، حق باتست.

سقراط: بنابراین هیچ‌گاه در صدد دریافتن آنچه «همواره هست» بر نمی‌آید بلکه کوشش و تلاشش معطوف است به آنچه شده است یا می‌شود یا خواهد شد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: آیا ممکن است آدمی دربارهٔ چیزی که هرگز به یک حال نبوده است و در آینده به یک حال نخواهد بود و در این دم نیز به یک حال نمی‌ماند، دانشی موافق حقیقت بدست آورد؟

پروتارخوس: به هیچ وجه.

سقراط: حق باتست. زیرا چگونه ممکن است ما از چیزی که هیچ‌گونه ثباتی ندارد چیز ثابتی بدست آوریم.

پروتارخوس: البته ممکن نیست.

سقراط: پس در این قلمرو نه اندیشه‌ای هست و نه دانشی که حد اعلای حقیقت را در خود داشته باشد؟

پروتارخوس: نه.

سقراط: چون چنین است، پس من و تو و گرگیاس و فیلبس را کنار می‌گذاریم و نتیجهٔ بررسی خود را بدین‌سان اعلام می‌کنیم....

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: می‌گوئیم ثبات و نابی و حقیقت و پاکی را در قلمرو آن چیزی می‌توان یافت که همیشه به یک حال و دور از غش و آمیختگی می‌ماند یا لااقل در قلمرو چیزی که با آن خویشی نزدیک دارد. هرچه جز این باشد از حیث پاکی و نابی و حقیقت در درجهٔ دوم یا درجات بعد از آن است.

پروتارخوس: براین سخن ایرادی نمی‌توان گرفت.

سقراط: آیا نباید زیباترین نامها را به زیباترین چیزها بدهیم؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: روشن بینی و خرد زیباترین و باارج‌ترین نامها نیستند؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: پس اگر بخواهیم چنان نامهایی را به‌جای خود بکار ببریم باید آنها را تا حد امکان به مفهومیهای باشنده حقیقی بدهیم.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: مگر موضوعی که پیشتر برای تحقیق و داوری به‌میان آوردم جز آن نامها بود؟

پروتارخوس: نه، جز آنها نبود.

سقراط: بسیار خوب. درباره آمیزش دانائی و لذت چه می‌گوئی؟

اگر کسی بگوید که آن دو در برابر ما چون مواد خامی در برابر استادان فن است که باید با آنها چیزی بسازند و بوجود بیاورند، قیاس بدی کرده است؟

پروتارخوس: نه.

سقراط: میل داری که آنها را بهم بیامیزیم و آزمایشی کنیم؟

پروتارخوس: چرا نکنیم؟

سقراط: ولی بهتر آن است که باردیگر این مطلب را بیاد بیاوریم و تکرار کنیم که....

پروتارخوس: کدام مطلب را.

سقراط: پیشتر آن را ذکر کرده‌ایم. ولی گویا آن مثل درست است که می‌گوید: مطالب خوب را باید درضمن سخن دوبار و سه بار تکرار کرد.

پروتارخوس: پس تکرار کن.

سقراط: جمله‌هایی که آن زمان بیان کردیم تقریباً چنین بود....

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: «ادعای فیلبس این است که لذت برای جانداران بهترین چیزهاست و همه باید بکوشند تا آن را بدست آورند. «خوب» برای همه آفریدگان همین است و از این رو حق چنین اقتضا می‌کند که این چیز،

که یکی بیش نیست، با دو نام «خوب» و «لذت» خوانده شود. ولی سقراط، برخلاف فیلبس، می‌گوید اولاً آن سخن درست نیست، بلکه خوب و لذت، همچنانکه دارای دو نام مختلف‌اند، از حیث ماهیت نیز پایکدیگر فرق دارند. درثانی، روشن‌بینی و خرد به مراتب بیشتر از لذت از ذات «خوب» بهره دارد. پروتارخوس، مطلبی که پیشتر گفتیم چنین نبود؟

پروتارخوس: عیناً همین بود.

سقراط: در این نکته هم هنوز توافق داریم؟

پروتارخوس: کدام نکته؟

سقراط: در این نکته، که طبیعت «خوب» از همه چیزها از این

حیث متمایز است که...

پروتارخوس: از چه حیث؟

سقراط: از این حیث که اگر «خوب» در وجود جاننداری پیوسته

و لاینقطع و از هر لحاظ جا داشته باشد، آن جاندار نیاز به هیچ چیز

نخواهد داشت و درکمال بی‌نیازی خواهد بود. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: مگر ما در اثنای بحث نکوشیدیم لذت و خرد را، جدا جدا

و هریک را با توجه به خصوصیاتش، بررسی کنیم: لذت را بی‌آنکه باخرد

آمیخته باشد و خرد را بنحوی که کمترین آمیزشی بالذت نداشته باشد؟

پروتارخوس: چنین کردیم.

سقراط: سرانجام توانستیم بپذیریم که یکی از آن دو برای کسی

کافی است؟

پروتارخوس: چگونه می‌توانستیم بپذیریم؟

سقراط: اگر کسی گمان برد که ما در آن تحقیق دچار اشتباه شده‌ایم،

می‌تواند هم‌اکنون بررسی را باردیگر از سر بگیرد: بدین‌سان که نیروی

یادآوری و خرد و شناسائی و پندار درست را، همه باهم، مفهومی واحد

بشمارد و آنگاه نیک بنگرد که آیا ممکن است کسی آماده باشد که بی‌بهره

وری از آنها، چیزی دیگر و از آن جمله لذت داشته باشد، ولو بزرگترین

و شدیدترین لذات را؟ بدیهی است که چنین کسی نه‌تصوری از لذت خواهد

داشت و نه به‌حال خویش دانا خواهد بود و نه‌یادی از لذت در ذهنش باقی

خواهد ماند. همین پرمش را درمورد روشن بینی و خرد نیز می توان کرد: آیا ممکن است کسی بخواهد روشن بینی و خرد داشته ولی از هر لذتی، حتی کوچکترین و کوتاهترین لذات، بی بهره بماند؟ و آیا هرکسی دانائی و خردمندی آمیخته بانوعی لذت را به دانائی و خردمندی بی لذت، و همچنین لذت آمیخته به دانائی و خردمندی را به لذت بی دانائی برتری نخواهد نهاد؟

پروتارخوس: لازم نیست این سؤال را آنهمه تکرار کنی.

سقراط: پس کامل و مطلوب همه و خوب مطلق نه این است و نه آن؟  
پروتارخوس: بدیهی است.

سقراط: اکنون وقت آن است که به وجه دقیق، یا لااقل تا آنجا که از دستان برمی آید، روشن کنیم که «خوب» چیست، تا بدانیم که مقام نخستین را به که باید داد؟

پروتارخوس: حق بات است.

سقراط: چنین می نماید که تقریباً راهی به سوی «خوب» یافته ایم.  
پروتارخوس: آن راه کدام است.

سقراط: فرض کن ما در جست و جوی کسی هستیم. اگر از محل و موقعیت مسکن او اطلاع درستی بدست آورده باشیم، یافتنش مشکل نخواهد بود. چنین نیست؟

پروتارخوس: واضح است.

سقراط: از توضیحی که در آغاز بحث دادیم روشن شد که «خوب» را باید در زندگی آمیخته جست و جو کنیم نه در زندگی یکجانبه.  
پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی برای آنکه امید کامیابی بیشتر شود باید مطلوب خویش را در جایی جست و جو کنیم که آمیزش به وجهی بهتر و کاملتر صورت گرفته است نه به وجه بدتر و ناقص تر.

پروتارخوس: بی گمان.

سقراط: پس بگذار آمیختن را آغاز کنیم. ولی نخست باید دست

به دعا برداریم و از دیونیزوس یا هفایستوس یا هرخدای دیگری که هنر آمیختن در حمایت اوست یاری طلبیم.

پروتارخوس: البته.

سقراط: مانند ماقیان دو چشمه در برابر خود داریم: لذت را می‌توان به غسل مانند کرد ولی خرد در روشنی و صفا چون آب زلال است. اینک باید بکوشیم تا آن دو را به بهترین وجه ممکن بهم بیامیزیم.

پروتارخوس: آری باید بکوشیم.

سقراط: برای آنکه شربتی گوارا بدست آید، باید همه لذت را با همه خرد بیامیزیم؟

پروتارخوس: شاید.

سقراط: مطمئن نیستم. با اینهمه گمان می‌کنم اگر به روشی که شرح خواهم داد پیش برویم از خطا مصون خواهیم ماند.

پروتارخوس: آن روش کدام است؟

سقراط: اگر به یادت باشد گفتیم که يك لذت حقیقی‌تر از لذت دیگر است و يك هنر دقیق‌تر از هنر دیگر.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین گفتیم که شناسائیه‌ها نیز با یکدیگر فرق دارند: یکی مربوط است به آنچه بوجود می‌آید و نابود می‌شود و دیگری مربوط به آنچه نه بوجود می‌آید و نه نابود می‌شود بلکه پیوسته همان است و عین خود. سپس گفتیم که این شناسائی دوم چون با حقیقت سروکار دارد حقیقی‌تر از شناسائی نخستین است.

پروتارخوس: آری، چنین گفتیم و راستی همین است. سقراط: گواراترین زندگی‌ها هنگامی مهیا خواهد شد کسبه حقیقی‌ترین اجزاء آن دو را بهم بیامیزیم، یا به اجزائی هم که چنان نیستند نیاز داریم؟

پروتارخوس: لافل به عقیده من، باید اجزاء حقیقی را بهم بیامیزیم.

سقراط: کسی را در نظر بیاور که ماهیت خود عدالت و همه حقایق و باشنده‌های دیگر را می‌شناسد و در ذهن دارد و در عین حال آن استعداد را دارد که موافق آنچه در ذهنش هست سخن بگوید.

پروتارخوس: بسیار خوب، در نظر آوردم.

سقراط: آیا آن کس که «خود دایره» و «خود کره»، یعنی دایره و کره خدائی را، می‌شناسد ولی از دایره و کره بشری بی‌خبر است و از آن رو هنگام ساختن خانه یا هر چیز دیگر پرگار و آلات اندازه‌گیری را فقط مطابق آنچه می‌شناسد بکار می‌تواند برد، دارای دانش کافی است یا نه؟

پروتارخوس: سقراط، کسی که فقط از دانشهای خدائی بهره‌ور باشد در نظر ما وضع مضحکی خواهد داشت.

سقراط: چه گفتی؟ پس ناچاریم هنرهای غیر حقیقی را که آثارشان به یاری خط‌کش و پرگار غیر حقیقی پدید می‌آیند، به آنها پیامیزیم؟  
پروتارخوس: چاره جز آن نداریم اگر بخواهیم لااقل راه خانه خود را پیدا کنیم.

سقراط: فن موسیقی را نیز، که گفتیم ناب و دقیق نیست بلکه با تقلید و ورزیدگی سروکار دارد، باید در این معجون داخل کنیم؟  
پروتارخوس: به عقیده من، اگر بخواهیم زندگی ما صورت زندگی پیدا کند، از این نیز چاره نداریم.

سقراط: گمان می‌کنم می‌خواهی چون در بانی که یارای ایستادن در برابر جمعیتی انبوه ندارد دروازه را باز کنم و بگذارم همه دانشها داخل شوند و هر چه ناقص و مغشوش است با پاکان پیامیزد.

پروتارخوس: سقراط، چه زیان دارد اگر کسی که از والاترین دانشها بهره‌ور است دانشهای دیگر را نیز بدست آورد؟

سقراط: میل داری همه آنها را در پیاله شاعرانه هومر روی هم بریزم؟

پروتارخوس: چه عیب دارد؟

سقراط: پس می‌گذاریم همه داخل شوند، ولی اکنون باید دوباره به چشمه لذت برگردیم. زیرا نتوانستیم مطابق نقشه‌ای که پیشنهاد خود کرده بودیم پیش برویم و فقط اجزاء حقیقی را بهم پیامیزیم، بلکه چون همه دانشها را ضروری شمردیم اجازه دادیم که پیش از لذت وارد شوند.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: پس باید درباره لذات نیز نیک بیندیشیم و ببینیم همه



را باید با هم داخل کنیم یا نخست به اجزاء حقیقی اجازه دخول بدهیم؟  
 پروتارخوس: احتیاط حکم می‌کند که نخست به اجزاء حقیقی اجازه ورود داده شود.

سقراط: بسیار خوب. اینها وارد شوند. ولی از اجزاء دیگر نیز اگر چندتائی ضروری باشند باید بپذیریم و با اجزاء حقیقی بیامیزیم؟  
 پروتارخوس: البته اجزاء ضروری را باید بپذیریم.

سقراط: ولی اگر همچنانکه همه هنرها و دانشها را سودمند شمردیم در مورد لذات نیز معتقد گردیم که بهره‌وری از همه آنها در سراسر زندگی بی‌ضرر است، باید همه را بپذیریم؟

پروتارخوس: این مطلب را چگونه تحقیق کنیم؟  
 سقراط: این نکته‌ای است که نباید از خود بپرسیم بلکه باید از خود لذات و خود خرد سؤال کنیم.

پروتارخوس: چگونه سؤال کنیم؟  
 سقراط: «عزیزان من، که نمی‌دانم شما را به نام لذت باید خواند یا به نامی دیگر، دوست دارید که در کنار دانش و خرد باشید یا آنکه دور از خرد بسر ببرید؟» گمان می‌کنم در پاسخ خواهند گفت....  
 پروتارخوس: چه خواهند گفت؟

سقراط: «چنانکه پیشتر گفته شد، جدا ماندن نوعی از نوع دیگر نه ممکن است و نه سودمند. از این رو بهتر آن است که از میان همه انواع نوعی را برای همنشینی بگزینیم که نیروی شناسائی همه چیزها، و خصوصاً یکایک ما را، به حد اعلی داراست.»  
 پروتارخوس: «خوب گفتید».

سقراط: اینک اکنون باید روی به دانش و خرد بیاوریم و بپرسیم: «میل دارید بالذات آمیخته شوید؟» خواهند گفت: «کدام لذات؟»  
 پروتارخوس: آری، من نیز گمان می‌کنم چنین خواهند گفت.

سقراط: خواهیم گفت: «شما علاوه بر لذات حقیقی به همنشینی لذات بسیار بزرگ و بسیار شدید نیز احتیاج دارید». خواهند پرسید: «چه گفتی سقراط؟ معتقدی ما به همنشینی لذاتی نیاز داریم که در راه ما هزار گونه مانع برمی‌انگیزند و جانهائی را که در آنها مکان داریم مشوش

و دیوانه می‌سازند و حتی نمی‌خواهند که ما بوجود بیائیم و کودکان و فرزندان ما را به واسطه فراموشی که زاده تن پروری و لگام گسیختگی ناشی از لذات است می‌کشند و نابود می‌سازند؟ البته لذاتی که ناب و حقیقی خواندی تقریباً دوستان و خویشان ما هستند. همچنین لذاتی که باتندرستی و زندگی خردمندانه پیوند دارند، و لذات مربوط به قابلیت‌ها و فضایل انسانی که پیروان خدایانند و دست در دست خدایان دارند، شایسته آنند که با ما پیامیزند. ولی کسی که به عالم زیباترین و معتدلترین ارتباط‌ها و پیوندها چشم دوخته است و می‌خواهد در آنجا ببیند که چه چیز برای آدمیان و همه جهان خوب است، و بدین‌سان به ایده «خوب» بر بخورد و تصویری از آن بدست آورد، ممکن است لذاتی را که بابدی و آشفتگی همراه یادانش و خرد بهم آمیزد؟ و اگر چنان‌کند همه او را ابله و دیوانه نخواهند خواند؟ پروتارخوس، اگر دانش و خرد چنین بگویند، تصدیق خواهیم کرد که از خود و نیروی یادآوری و پندارد درست، خردمندانه دفاع کرده‌اند؟

پروتارخوس: البته تصدیق خواهیم کرد.  
سقراط: ولی هنوز عنصر ضروری دیگری مانده است که بی‌آن هیچ چیز وجود پیدا نمی‌تواند کرد.  
پروتارخوس: آن چیست؟  
سقراط: معجون ما، اگر حقیقت را بدان نیامیزیم، نه وجود حقیقی خواهد یافت و نه وجود حقیقی خواهد داشت.  
پروتارخوس: حق باتست.  
سقراط: حال اگر به عقیده تو و فیلبس معجون ما به عنصر دیگری هم نیاز دارد فاش بگوئید. من خود بر آنم که آنچه بدست آورده‌ایم اینک صورت نظم و قانون کاملی یافته و درخور آن است که به جسم‌چانداری حکومت کند.

پروتارخوس: من نیز بر آنم.  
سقراط: اگر در این دم ادعا کنیم که در آستانه منزلگاه «خوب» ایستاده‌ایم، سخن درست گفته‌ایم؟  
پروتارخوس: به عقیده من، آری.

**سقراط:** اکنون باید ببینیم در این معجون چه چیز هم گرانبها تر از اجزاء دیگر است و هم مسبب شده که معجون ما محبوب همه خلایق باشد؟ پس از آنکه آن را یافتیم و شناختیم، خواهیم نگریست که آیا آن چیز با لذت خویشی دارد یا با خرد؟

**پروتارخوس:** آری، برای آنکه بتوانیم در این نکته درست داورى کنیم شناختن آن ضرورى است.

**سقراط:** در مورد هر معجون شناختن علتی که سبب خوبی یا بدی آن گردیده است دشوار نیست.

**پروتارخوس:** مقصود چیست؟

**سقراط:** در این امر تردید نیست که...

**پروتارخوس:** در کدام امر؟

**سقراط:** در این امر، که هر آمیزه و ترکیبی اگر از تناسب و اندازه بی بهره باشد هم خود فاسد می شود و هم اجزائش. زیرا در آن صورت ترکیب به معنی راستین پدید نمی آید بلکه چیزی مغشوش و درهم حاصل می شود که اثری جز نکبت و ملال ندارد.

**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** ولی، پروتارخوس، ماهیت «خوب» از دست ما گریخت و در طبیعت «زیبا» پنهان گردید زیرا اندازه و تناسب همان است که زیبایی از آن میزاید.

**پروتارخوس:** درست است.

**سقراط:** ولی اگر به یادت باشد گفتیم که علاوه بر اعتدال و زیبایی، حقیقت نیز با آن آمیخته شده.

**پروتارخوس:** آری چنین گفتیم.

**سقراط:** پس چون نمی توانیم «خوب» را به يك صورت مجسم کنیم با سه شکل زیبایی و تناسب و حقیقت نمایان می سازیم و می گوئیم حق این است که آن سه را مفهومی واحد تلقی کنیم و علت کیفیت خاص آن معجون بشماریم، و بگوئیم چون آن علت «خوب» است معجون ما دارای چنان کیفیتی گردیده.

**پروتارخوس:** درست است.

سقراط: اکنون، پروتارخوس گرامی، هرکسی می‌تواند درباره لذت و دانائی داوری‌کند و بگوید که کدام يك از آن‌دو با والاترین خویبها خویشی دارد و در نظر آدمیان و خدایان ارجمندتر از دیگری است.

پروتارخوس: مطلب روشن است. با اینهمه بهتر آن است که این داوری را در حال بحث و به‌وسیله پرمش و پاسخ بیان کنیم.

سقراط: پس بگذار هريك از آن سه را، يكايك، با لذت و خرد روبرو سازیم و ببینیم کداميك از لذت و خرد را باید درکنار آن سه جای دهیم و خویش آنها بشماریم.

پروتارخوس: مقصودت از آن سه، زیبائی و اعتدال و حقیقت است؟

سقراط: آری. نخست حقیقت را پیش بیار. سپس آن سه، یعنی خرد و حقیقت و لذت را به‌دقت تمام و بی آنکه شتاب‌کنی نيك بنگر و آنگاه بگو که لذت با حقیقت خویشی نزدیکتر دارد یا خرد با حقیقت؟  
پروتارخوس: احتیاج به‌دقت بیش از اندازه نیست. میان لذت و خرد فرقی بزرگ می‌بینم: لذت پوچ و میان تهی است چنانکه حتی می‌گویند خدایان کسی را که در حال معاشقه، که در نظر مردان بزرگترین لذات است، سوگند دروغ بخورد گناهکار نمی‌دانند. خلاصه کلام، لذت چون کودکان است و کوچکترین بهره‌ای از خرد ندارد. ولی خرد یا عین حقیقت است یا شبیه‌ترین چیزها به حقیقت.

سقراط: خوب گفتی. اکنون اعتدال را بیار و ببین بهره لذت از اعتدال بیشتر است یا بهره خرد؟

پروتارخوس: پاسخ این سؤال نیز روشن است. زیرا در هیچ‌جا نه چیزی بی‌حدتر و بی‌اعتدالتر از لذت پیدا می‌شود و نه چیزی معتدلتر از خرد.

سقراط: اکنون سومی را به میان بیار و ببین خرد از زیبائی بهره بیشتر دارد یا لذت، و به عبارت دیگر خرد زیباتر از لذت است یا لذت زیباتر از خرد؟

پروتارخوس: سقراط، تاکنون کسی پیدا نشده است که در خواب

یا بیداری خرد را زشت شمرده یا تصور کرده باشد که ممکن است خرد در گذشته زشت بوده یا در زمان حاضر و یا در آینده زشت باشد.  
سقراط: درست است.

پروتارخوس: ولی چون کسی می بینیم که عنان خود را به دست لذت و خصوصاً بزرگترین لذات سپرده است، و قیافه مضحکی را که در آن حال دارد یا آثار زشتی را که لذات به دنبال خود می آورند می نگریم شرمگین می گردیم و خود نیز همواره می کوشیم این حالات را از دیده دیگران نهان کنیم و بدین منظور آن کارها را به شب می گذاریم تا حتی چشم روز در آن حال بر ما نیفتد.

سقراط: بنا بر این، پروتارخوس، به غایبان توسط رسولان پیام خواهی فرستاد و در برابر حاضران خود خواهی ایستاد و به آواز بلند خواهی گفت که لذت نه در مقام نخستین قرار دارد و نه در مقام دوم. مقام نخستین خاص اندازه است و هر چه با اندازه سروکار دارد، و بطور کلی خاص چیزهایی است که طبیعت ابدیت را در خود دارند.

پروتارخوس: بنا بر آنچه گفته شد، حقیقت جز این نمی تواند بود.  
سقراط: و مقام دوم درخور اعتدال و زیبایی و کمال و کفایت است و هر چه از این خانواده باشد.

پروتارخوس: آری، چنین می نماید.  
سقراط: و اگر در مقام سوم خرد و روشن بینی و دانائی را قرار دهی از حقیقت دور نخواهی افتاد.

پروتارخوس: چنین می نماید.  
سقراط: مقام چهارم درخور آن چیزهایی است که از متعلقات روح شمردیم، یعنی دانش و هنر و پندار درست. یا گمان می کنی بجا نیست اینها را، که با «خوب» خویشی نزدیکتری دارند تا لذت، در مقام چهارم بنشانیم؟

پروتارخوس: شاید بجا باشد.  
سقراط: بگذار مقام پنجم را به لذاتی بدهیم که در الثای بحث لذات ناب و خالی از درد خواندیم و گفتیم لذات خاص روحند که گاه از دانش می زایند و گاه از ادراکهای حسی.

پروتارخوس: موافقم.

سقراط: اورفه اوس می گوید «چون به نسل ششم رسیدید لب از گفتار ببندید». گمان می کنم داور ما نیز چون به مقام ششم برسد دم فرو خواهد بست و آنگاه یگانه وظیفه ما این خواهد بود که به گفتار خود سری بدهیم تا بی سر نماند.

پروتارخوس: پس بگذار چنین کنیم.

سقراط: «سومین بار به زئوس که هر کمالی از اوست نیایش می کنیم» و بار دیگر همان سخن را بیاد می آوریم.

پروتارخوس: کدام سخن؟

سقراط: فیلبس ادعا کرده بود که «خوب» برای ما لذت تمام و کامل است.

پروتارخوس: سقراط، گمان می کنم می خواهی بحث را سومین بار از سرگیری.

سقراط: آری، بگذار به دنباله سخن گوش فرا دهیم: من چون در اندیشه مطالبی بودم که هم اکنون بیان کردیم و نه تنها از سخن فیلبس بلکه از سخنان هزاران مردم دیگر ناخشنود بودم، زود در برابر فیلبس ادعا کردم که خرد به مراتب والاتر از لذت است و برای آدمیان بهتر از آن. پروتارخوس: درست است.

سقراط: ولی چون حدس می زدم که شاید غیر از آن دو چیزهای دیگری هم باشند، گفتم که اگر چیزی بهتر از آن دو یافت شود در برابر لذت کمر به مبارزه خواهم بست تا خرد را در مقام دوم بنشانم و لذت ناچار شود که هوای مقام دوم را نیز از سر بدرکند.

پروتارخوس: آری، چنین گفتم.

سقراط: و پس از اندکی معلوم شد که هیچ يك از آن دو به خودی خود کامل و کافی نیست.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و در اثنای بحث، خرد و لذت هر دو کنار رفتند زیرا روشن شد که هیچ يك از آنها همین «خوب» نیست و بدین سان هر دو از ادعای کمال و کفایت دست برداشتند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: پس از آنکه چیز سومی، بهتر از آن دو، به میان آمد و گوی پیروزی از همگان ربوده، میان گردید که خرد به ایده آن چیز سوم هزاران بار نزدیکتر از لذت است.

پروتارخوس: این حقیقت قابل انکار نیست.

سقراط: مطابق حکمی که دمی پیش دادیم لذت در مقام پنجم قرار گرفت.

پروتارخوس: راست است.

سقراط: ولی هرگز ممکن نیست مقام نخستین را بدست آورد هر چند همه گاوان و خران و دیگر جانوران هماواز گردند و خلاف این سخن را ادعا کنند و سر در پی لذت بگذارند، بیشتر کسانی که لذت را بهترین چیزها می شمارند بسه ادعای همان گاوان و خران استناد می جویند، و همچنانکه غیبگویان به پرواز پرندهگان اعتماد می کنند آنان نیز به شهوات جانوران بیشتر دل می بندند تا به سخنانی که فیلسوفان از خدایان دانش و هنر الهام می گیرند.

پروتارخوس: سقراط، اکنون همه تصدیق می کنیم که سخن تو از هر حیث موافق حقیقت بود.

سقراط: پس اجازه می دهید بروم؟

پروتارخوس: سقراط، هنوز نکته کوچکی مانده است و گمان نمی کنم بحث را پیش از ما قطع کنی و بروی. ولی بهتر آن است که این نکته را روزی دیگر به یادت بیاورم.

## حاشیه

۱. ر. لک ٲارمنیدس ۱۳۱ تا ۱۳۳.
۲. دربارهٔ دیالکتیک لک: فایدروس، حاشیهٔ شمارهٔ ۲۱.





تیمائوس

**Timaios**

(جهان و انسان)



سقراط: يك، دو، سه، - نفر چهارم کجاست تیمائوس عزیز، از ۱۷ کسانی که دیروز از پذیرائی ما برخوردار شدند و قرار شد امروز از ما پذیرائی کنند؟

تیمائوس: سقراط، گمان می‌کنم بیمار شده باشد و گرنه به‌میل خود از این جمع دور نمی‌ماند.

سقراط: پس تو و اینان که اینجا هستند تکلیف او را نیز به‌عهده خواهید گرفت؟

تیمائوس: بی‌گمان، و تا آنجا که از دستان برآید خواهیم کوشید کوتاهی نشود. چه پس از آنکه تو دیروز با آن گشاده‌روئی و مهمان‌نوازی از ما پذیرائی کردی سزاوار نخواهد بود که ما امروز پذیرائی ترا با کمال اشتیاق جبران نکنیم.

سقراط: بسیار خوب. هنوز سؤالهای مرا و مسائلی که قرار شد درباره آنها سخن بگوئید بیاد دارید؟

تیمائوس: بعضی را هنوز بیاد داریم و بقیه را نیز تو به‌ما یادآوری خواهی کرد. یا بهتر آن است که، اگر برای توضیحی نیست، خلاصه همه آنها را بار دیگر تکرار کنی تا بهتر در ذهنمان بماند.

سقراط: مانعی نیست. مطلب اصلی گفتار دیروز من درباره آئین کشورداری، تقریباً این بود که سازمان سیاسی جامعه چگونه باید باشد و

کدام کسان باید زمام امور آن را در دست داشته باشند.

تیمائوس: آری، و ما نیز با آنچه گفتی موافق بودیم.

سقراط: نخست کشاورزان و صاحبان حرفه‌های دیگر را از طبقه

کسانی که باید وظیفه سپاهگیری را به عهده گیرند جدا نکردیم؟

تیمائوس: چرا.

سقراط: سپس هرکس را تنها به شغلی که با طبیعتش سازگار بود

گماشتیم و گفتیم کسانی هم که باید برای حفظ جامعه اقزار جنگ بدست

گیرند تکلیف دیگری جز نگهبانی جامعه و دولت خواه در برابر دشمن

بیگانه و خواه در مقابل کسانی از داخل کشور که بخواهند به جامعه آسیبی

برسانند نخواهند داشت و معتقد بودیم اینان باید با زیردستان خود که

بالتبع دوستان ایشانند با ملایمت و مدارا رفتار کنند ولی دشمنان را در

میدان جنگ سخت بکوبند.

تیمائوس: درست است.

سقراط: زیرا نگهبان گمان می‌کنم این نکته را نیز گفتیم - باید

هم طبیعتاً دارای اراده‌ای نیرومند باشد و هم اشتیاق به شناسائی درست

را بکمال دارا باشد تا بتواند در صورت لزوم و در مورد مقتضی ملایمت

یا خشونت و سختگیری از خود نشان دهد.

تیمائوس: آری این نیز گفته شد.

سقراط: هنگام گفت و گو در تربیت نگهبانان گفتیم که باید ورزش

و موسیقی و همه رشته‌های دانش را که برایشان ضروری است فراگیرند؟

تیمائوس: البته.

سقراط: و تقریباً چنین گفتیم که آنان پس از آنکه بدین سان تربیت

یافتند و بار آمدند هرگز نباید زر و سیم یا چیز دیگری را مال شخصی

خود بشمارند بلکه چون وظیفه نگهبانی دارند بساید در برابر این کار،

مزدی که برای زندگی معتدلی کافی باشد بگیرند و آن را بایکدیگر

مصرف کنند و یکجا باهم غذا بخورند و باهم زندگی کنند و تمام وقت و

نیروی خود را صرف بدست آوردن قابلیت انسانی سازند و از هر حرفه

و مشغله‌ای آزاد باشند.

تیمائوس: آری، در این باره نیز چنین گفته شد.

**سقراط:** درباره زناشوئی آنان نیز گفتیم که ایشان باید با زنانی مثل خود پیوند داده شوند و هر دو خواه از حیث شرکت در جنگ و خواه در دیگر امور زندگی برابر باشند.

**تیمائوس:** در این نکته نیز بدینسان توافق شد.

**سقراط:** درباره زادن و پروریدن کودکان به کدام نتیجه رسیدیم؟ تصمیمی که در این خصوص گرفتیم چون غیر عادی است بی شک بیاد آوردنش نیز آسان است. زنان و فرزندان را مشترک ساختیم و اقداماتی پیش بینی کردیم تا کسی فرزندان خود را از کودکان دیگر باز نشناسد بلکه همه افراد در صورتی که تناسب سنی با یکدیگر داشته باشند چون فرزندان يك خانواده یعنی برادر و خواهر یکدیگر شمرده شوند و بزرگتران را پدر و مادر یا اجداد خود بشمارند و بزرگتران نیز کوچکتران را فرزندان یا نوه های خود بحساب آورند.

**تیمائوس:** آری، و چنانکه گفتی بیاد داشتن این مطلب آسان است. **سقراط:** لایذ این را نیز بیاد داریم که برای اینکه کودکان با طبیعتی هرچه نیکوتر زاده شوند، باید مردان و زنانی که سرپرستی دولت را بعهده دارند در قرعه کشی برای ازدواج میان افراد ملت چنان عمل کنند که خوبان و بدان از هم جدا بمانند و افراد هر گروه با زنانی مشابه خود پیوند یابند و چنان بدانند که سبب هر پیوند تصادف و اتفاق است، تا کینه و دشمنی در میان ایشان راه نیابد.

**تیمائوس:** آری، بیاد داریم.

**سقراط:** همچنین گفتیم فرزندان خوبان را باید جدا کرد و تربیت نمود ولی فرزندان بدان را باید پنهانی میان طبقات پائین تر تقسیم کرد. اما در عین حال سرپرستان جامعه باید آنان را در حال رشد همواره مراقب باشند تا اگر ببینند که میان گروه اخیر کودکی از لیاقت کافی بهره مند است او را جدا کنند و به گروه نخستین بپیوندند و اگر میان گروه نخستین کودکی نالایق بنظر آید او را به جای آن کودک لایق در طبقه پائین تر قرار دهند.

**تیمائوس:** درست است.

**سقراط:** بدینسان تیمائوس گرامی، همه رئوس مطالب گفتار دیروز

را تا آنجا که لازم بود باز گفتیم. یا به عقیده تو مطلبی هست که فراموش کرده ایم؟

تیمائوس: نه، مضمون گفتار دیروزی همین بود.

سقراط: اکنون گوش فرادارید تا بگویم که من در برابر جامعه‌ای که ما بدین‌سان تشکیل دادیم، چه احساسی دارم. احساس من درست مانند احساس کسی است که جانوران زیبایی را خواه به صورت تصویر و خواه بطور واقعی و جاندار در حال آرامش و سکون تماشا کرده و سپس مایل شده است که آنها را در حال جنبش نیز ببیند و خصوصیات اندام هر یک را در اثنای نبرد و مبارزه تماشا کند. حالا من نیز در برابر جامعه و دولتی که بوجود آوردیم همین احساس را پیدا کرده‌ام و از این رو میل دارم کسی بر من توضیح دهد که دولت ما در جنگهایی که میان او و دولتهای دیگر اتفاق خواهد افتاد چگونه رفتار خواهد کرد: چگونه با سر بلندی و وقار روی به میدان جنگ خواهد نهاد و چگونه در حین عمل در میدان جنگ یا در اثنای مذاکرات سیاسی کردار و گفتارش در برابر دولتهای دیگر مطابق تعلیم و تربیتی خواهد بود که در کشورش حکم فرماست. کریتیاس و هرموکراتس گرامی، من نیک واقفم که هرگز قادر نخواهم بود در توصیف این دولت و این مردان چنانکه در خور ایشان است از عهده برآیم. ناتوانی من مایه شگفتی نیست زیرا همه شاعران گذشته و معاصر نیز از این کار ناتوانند. مرادم آن نیست که با این سخن شاعران را پائین آورم بلکه همه می‌دانند که کسی که هنرش از نوع تقلید و تصویر سازی است فقط تصویر چیزی را می‌تواند بسازد که در محیط زندگی خود با آن آشنا شده، حال آنکه بسیار مشکل است که کسی بتواند تصویر چیزی را که در محیط تربیت او اصلاً وجود ندارد با عمل یا گفتار بوجود آورد. جماعت سوفیستها نیز گرچه به عقیده من در سخن پردازی و بسی کارهای زیبا ماهرند ولی چون همیشه در این شهر و آن شهر سرگردانند و وطن و مسکن معینی ندارند، می‌ترسم آنجا که موضوع سخن این باشد که زمامداران فیلسوف منش در مقام مبارزه و نبرد خواه در میدان جنگ و خواه در اثنای گفت و گوها و معاملات سیاسی در چه حدودی حق دارند قدم بردارند، از سخن گفتن ناتوان باشند، بنابراین فقط کسانی چون

شما باقی می‌مانند که آن هردو خاصیت را هم طبیعتشان و هم تربیتی که دیده‌اند در وجود ایشان فراهم آورده است: مثلاً این تیمائوس در ایتالیا در شهر لوکروس بدنیا آمده است که بهترین قوانین اسامی را دارد. به توانگری و تبار از هیچیک از همشهریان خود کمتر نیست و از آن گذشته از يك سو عالیت‌ترین مقامات دولتی را به‌عهده داشته است و از سوی دیگر به عقیده من به بلندترین قله دانش راه یافته. کریتیاس را هم ما آتنیان همه می‌شناسیم و می‌دانیم که از هیچیک از مزایائی که برشمردیم بی‌بهره نیست. هرموکراتس نیز بی‌گمان خواه از حیث سجایای طبیعی و خواه از لحاظ تعلیم و تربیتی که دیده، در ردیف آن دو تن دیگر است و گواهان درستی این سخن فراوانند. بدین جهت بود که دیروز همینکه از من خواستید ماهیت دولت را تشریح کنم تقاضای شما را پذیرفتم زیرا یقین داشتم که شما اگر بخواهید، بهتر از هر کس دیگر می‌توانید دنباله مطلب را بگیرید و توضیح دهید که این دولت با چه وقار و اطمینانی تصمیم به جنگ خواهد گرفت و در الثناى جنگ چگونه در خور شأن و مقام خود رفتار خواهد کرد. از این رو پس از آنکه تقاضای شما را برآوردم و تکلیفی را که معین کرده بودید به انجام رساندم بیان این مطلب را به‌عهده شما گذاشتم. شما در این باره بایکدیگر شور کردید و قرار بر آن نهادید که امروز با سخنان خود پذیرائی مرا جبران کنید. اینک در میعادگاه حاضر شده و آماده‌ام تا از خوانی که برای پذیرائی من خواهید گسترد بهره‌مند گردم.

هرموکراتس: سقراط گرامی، چنانکه تیمائوس گفت، یقین بدان که از کوشش دریغ نخواهیم داشت و به هیچ بهانه‌ای در جبران مهمان‌نوازی تو کوتاهی نخواهیم ورزید. دیروز نیز همینکه در خانه کریتیاس به اتاقی که منزل ماست وارد شدیم، وحتى پیش از آن در راه، بایکدیگر در این باره سخن می‌گفتیم و بدین مناسبت میزبان ما حکایتی از روزگاران گذشته میان‌آورد و... کریتیاس گرامی، بهتر است آن حکایت را برای سقراط نیز نقل کنی تا او هم در این بحث با ما شریک شود که آیا برای ادای تکلیفی که به‌عهده داریم می‌توانیم از مضمون آن سود بجوئیم یا نه.

کریتیاس: اگر درست‌صوم ما تیمائوس نیز موافق باشد، من آماده‌ام.



تیمائوس: من نیز موافقم.

کریتیاس: پس سقراط گوش فرادر تا سرگذشتی شگفت ولی واقعی را به همان کیفیت که سولون، یعنی داناترین دانایان هفتگانه، حکایت کرده است برای تو نقل کنم. چنانکه می‌دانی سولون خویشاوند و دوست نزدیک نیای بزرگ من درویدس بود و در اشعار خود بارها بدین نکته اشاره کرده است. نیای من کریتیاس هنگامی که پیری دیرینه سال بود حکایت کرد که روزی سولون نمی‌دانم در ضمن چه سخنی به او گفته بود که دولت ما در روزگاران کهن کارهایی بزرگ و اعجاب‌آمیز کرده ولی همه آنها باگذشت زمان و سپری شدن نسلیها از یادها رفته است. از آن میان یکی از همه بزرگتر و حیرت‌انگیزتر است و اکنون من می‌خواهم با بیادآوردن آن سرگذشت هم از هبده سپاسگزاری تو برآیم و هم خدای شهرمان را که امروز روز جشن اوست بستایم.

سقراط: پیشنهاد خوبی است. بگو ببینم این چه کار بزرگ و چه سرگذشت غریب است که صورت افسانه و داستان ندارد بلکه کریتیاس آن را از قول سولون چون واقعی حقیقی نقل کرده است؟

کریتیاس: اکنون گوش‌دار تا سرگذشتی را که در دوران کودکی از مردی سالخورده شنیده‌ام نقل کنم. آن زمان کریتیاس چنانکه خود می‌گفت نزدیک به نود سال داشت و من تقریباً ده ساله بودم. ایام جشنهای آپاتوری<sup>۲</sup> و روز مخصوص پسران بود و تشریفات و مراسم معمول دربارهٔ کودکان اجرا می‌شد و از آنجمله پدران برای کودکانی که بهتر از دیگران بتوانند شعری را از بر بخوانند جایزه‌هایی معین کرده بودند. اشعار بسیاری از شاعران مختلف خوانده شد ولی در آن میان به اشعار سولون اهمیت خاصی داده می‌شد زیرا در آن روزها این اشعار هنوز تازگی داشت. یکی از کسانی که در جمع ما حاضر بود نمی‌دانم برامتی از روی عقیده یا برای اینکه می‌خواست سخنی خوش آیند کریتیاس گفته باشد گفت در نظر او سولون نه تنها از هر حیث داناتر از دیگران است بلکه در هنر شعر نیز از همه شاعران بزرگتر و تواناتر است. خوب بیاد دارم که پیرمرد از این سخن بسیار شادمان شد و تبسم‌کنان گفت: «ای آمیناندروس، اگر سولون تنها از روی تفنن به شعر نمی‌پرداخت بلکه مانند دیگر

شاعران همه وقت خود را در این کار می گذاشت و به نظم در آوردن حکایتی را که در مصر شنیده بود - به سبب آشفتگیها و اغتشاشهایی که هنگام بازگشت او در اینجا رواج داشت - ناتمام نمی گذاشت، اقلاً به اعتقاد من نه هومر و نه هزیود و نه هیچ شاعر دیگری ممکن نبود در شعر شهرتی بالاتر از او داشته باشد. آن مرد پرسید: «منظورت کدام حکایت است؟» گفت: «این حکایت مربوط است به بزرگترین و اعجاب انگیزترین کارهایی که شهر ما در روزگاران گذشته انجام داده است ولی پراثر گذشت زمان و از میان رفتن کسانی که در آن شرکت داشته اند یاد آن از میان ما بکلی محو شده است».

آن مرد گفت: «پس تقاضا دارم این حکایت را از آغاز بیان کن و بگو که سولون آن را از که شنیده است».

نیکياس گفت: «در مصر، در دلتای نیل، آنجا که رود به دو شاخه تقسیم می شود، ایالتی است معروف به ایالت مائیسسی. بزرگترین شهر آن ایالت سائیس نام دارد که زادگاه آماسیس شاه است. مردم آنجا معتقدند که بانی شهرشان خدائی است که نامش به زبان مصری «نیت» و به یونانی «آتنه» است و بدین مناسبت ساکنان آنجا مردم شهر ما را بسیار دوست دارند و خود را خویشان ما آتنیان می دانند. از آن رو هنگامی که سولون به آنجا رفت چنانکه خود می گفت احترام فراوان دید و چون از کاهنان آنجا که از تاریخ روزگاران کهن آگاهیهای وسیعی دارند پرسشهایی کرد دریافت که نه او خود کمترین دانشی از اوضاع آن روزگاران دارد و نه دیگر یونانیان. روزی برای اینکه کاهنان را به سخن آورد و بر آن دارد که درباره ادوار باستان اطلاع بیشتری به او دهند شروع کرد به سخن گفتن از نخستین دوران تاریخ یونان و از «فورونه اومس» که به عقیده ما جد اعلای آدمیان است و از «نیوبه»، و از اینکه چگونه پس از توفان فقط «دئوکالیون» و «پیرا» در روی زمین زنده ماندند و سپس آغاز کرد به شمردن فرزندان و اخلاف و اعقاب آنان و ذکر عده سالهایی که هر يك از آنان زندگی کرده اند و بدین سان کوشید که تاریخ و زمان زندگی هر يك از ایشان را مشخص سازد. در این هنگام یکی از کاهنان که مردی کهنسال بود، فریاد برآورد: وای، سولون،

سولون، شما یونانیان همیشه به حال کودکی مانده اید و يك تن یونانی  
سالخورده هرگز وجود نداشته است!

سولون گفت: منظورت چیست؟

کاهن پاسخ داد: شما مردمان یونان از حیث روح کودکید زیرا  
روح شما از هرگونه بینشی که برپایه تاریخ کهن امتوار باشد خالی  
است و هیچگونه دانشی که بر اثر گذشت زمان رنگ کهنگی به خود گرفته  
باشد در شما نیست. اکنون می خواهم علت آن را بر تو روشن کنم:

بارها اتفاق افتاده است که انسانها در معرض حوادث گوناگون  
قرار گرفته و هلاك شده اند و در آینده نیز از آنگونه حوادث پیش خواهد  
آمد. هلاك گروههای بزرگ بر اثر آتش و طغیان آب بوده و مرگ و میر  
گروههای کوچکتر را علل بیشمار دیگر مسبب شده است. مثلاً اینکه در  
شهر شما می گویند يك بار فائتون پسر هلیوس سوار ارابه پدرش شد  
و چون نمی دانست ارابه را چگونه در راهی که پدرش همیشه می رفت  
براند همه چیز در روی زمین دچار آتش گردید و خود او نیز به ضربه  
صاعقه کشته شد، — گرچه این سخن در ظاهر به افسانه و داستان می ماند  
اما حقیقتی در آن نهفته است و آن تغییری است که گاه بگاه، در فواصل  
زمانی بسیار طولانی، در جهت گردش اجرام آسمانی که به گرد زمین  
می گردند روی می دهد و سبب می شود که هرچه روی زمین است طعمه  
آتش گردد. در اینگونه مواقع ساکنان کوهها و فلاتهای بلند و سرزمینهای  
بی آب بیشتر از آنان که در کنار رودخانه ها و دریاها بسر می برند در  
معرض هلاك قرار می گیرند. رودخانه نیل همچنان که همه نیازهای ما را  
بر می آورد هنگام وقوع آنگونه حوادث نیز ما را از خطر می رهاند. ولی  
هنگامی که خدایان برای پاك ساختن زمین سیلها را روان می سازند و  
روی زمین را آب فرا می گیرد ساکنان کوهها و شبانان گاوها و گوسفندان  
سالم می مانند اما کسانی که در شهرهای شما بسر می برند گرفتار توفان  
می شوند و میالزها آنان را با خود می برند و بدریا می ریزند. حال آنکه  
در سرزمین ما نه در هنگام توفان و نه در دیگر مواقع آب هرگز از آسمان به  
زمین فرو نمی آید بلکه همیشه از زمین می جوشد و بروی خاک روان می شود.  
همین امر سبب پیدایش این عقیده شده است که در سرزمین ما همه چیز

۲۳

از هلاك و ویرانی مصون است و کشور ماکهن‌ترین کشورهاست. حقیقت این است که همه سرزمینها، جز نقاطی که به سبب سرما یا گرمای شدید زندگی آدمی در آنها میسر نیست، همیشه مسکن اقوام بشر به تعداد کمتر یا بیشتر بوده است. منتها در نزد ما از روزگاران کهن رسم بر این است که هر واقعه یا کار بزرگ و زیبایی که، خواه در وطن شما و خواه در کشورهای دیگر روی دهد و خبرش به گوش ما برسد در معابد مانوشته و نگاهداری می‌شود حال آنکه در نزد شما و مردم کشورهای دیگر خط و دیگر ضروریات تمدن همیشه در مراحل ابتدائی قرار دارد زیرا گاه‌بگاه و در فواصل منظم یارانی سخت از آسمان فرومی‌آید و همه چیز را نابود می‌سازد و از میان می‌برد و تنها مثنی مردم عامی که از خواندن و نوشتن ناتوانند باقی می‌مانند. در نتیجه شما ناچار می‌شوید که همه چیز را از نو شروع کنید و بدین سان هرگز از دوران جوانی قدم فراتر نمی‌نهیید و از وقایع و اتفاقاتی که در روزگاران پیشین روی داده است بی‌خبرید. به مرحال، سولون گرامی، تاریخ اقوام و ملل یونانی آنچنان که تو اکنون بیان کردی در نظر ما فرقی با افسانه‌های کودکان ندارد. زیرا اولاً شما تنها يك توفان بیاد دارید حال آنکه پیش از آن توفانهای پیشمار در زمین روی داده است.

در ثانی نمیدانید که اصیل‌ترین و عالی‌ترین قوم انسانی در کشور شما زندگی کرده است و تو و همه اتباع دولت کنونی شما از اعقاب گروه کوچکی هستید که از آن باقی مانده است. علت اینکه شما از این رویدادها بی‌خبرید این است که آن گروه کوچک که باقی مانده بود چندین نسل بی‌خط و نوشته زندگی کرده و نتوانسته است صدای خود را از راه نوشتن به گوش نسلهای آینده برساند. خلاصه، سولون گرامی، کشوری که امروز به نام آتن خوانده می‌شود، پیش از آنکه قسمت اعظم آن به سبب طغیان آب ویران شود در جنگ سرآمد همه کشورها بود و بهترین قوانین اساسی را داشت و از حیث سازمان سیاسی و کارهای شگفتی که انجام داده است هیچ کشوری در زیر آسمان به پای آن نمی‌رسد.

سولون چون این بشنید، چنانکه خود می‌گفت، به شگفتی افتاد و از کاهن تقاضا کرد که تاریخ آتن را از آغاز بطور دقیق و مرتب نقل کند.

کاهن پاسخ داد: سولون گرامی، هیچ نکته‌ای را از تو دریغ نخواهم داشت بلکه همه وقایع را خواهم گفت و این کار را هم برای خاطر تو خواهم کرد و هم برای خاطر کشور شما و خصوصاً برای خاطر خدائی که کشور شما و کشور ما را در حمایت خود گرفت و هر دو را پرورد و بزرگ کرد: کشور شما را هزار سال پیشتر از کشور ما از نطفه‌ای که از خدای زمین و هفایستوس اخذ کرده بود بوجود آورد و پس از آن کشور ما را بنیان نهاد. کتابهای مقدس ما عمر کشور ما را هشت هزار سال نشان می‌دهند.

۲۴ اکنون می‌خواهم از هموطنان تو که نه هزار سال پیش از این پدید آمدند سخن بگویم ولی امروز تنها شمه‌ای از قانون اساسی ایشان و اعجاب‌انگیزترین کاری که انجام داده‌اند بیان می‌کنم و جزئیات را روز دیگری که وقت بیشتری داشته باشیم با مراجعه به کتابهایی که در دست داریم نقل خواهم کرد. برای اینکه بتوانی از قانون اساسی ایشان تصویری پیدا کنی، کافی است که قانون ما را در نظر آوری زیرا نمونه‌های بسیاری از قانون آتن باستان را امروز در کشور ما می‌توان دید: ما اولاً يك طبقه کاهنان داریم که از همه طبقات دیگر جداست. پس از آن طبقه پیشه‌وران است و در میان این طبقه هر دسته جدا از دسته‌های دیگر کار خود را انجام می‌دهد مانند گروه شبانان و صیادان و کشاورزان. همچنین بی‌گمان دریافته‌ای که طبقه سپاهیان در اینجا از همه طبقات دیگر جداست و قانون جز وظیفه سپاهیگری تکلیفی به عهده این طبقه نگذاشته. اسلحه سربازان ما نیزه و سپر است و ما در میان مردم آسیا نخستین ملتی هستیم که سربازان خود را به این سلاحها مجهز ساخته‌ایم و بکار بردن این سلاحها را خداوند نخست به مردم کشور شما و سپس به ما آموخت. اما درباره تربیت معنوی، تو خود می‌بینی که قانون کشور ما تاجه پایه به این موضوع اهمیت داده است و از علوم طبیعی تا هنر پیشگوئی و علم پزشکی که برای تأمین تندرستی مردم ضروری است و همچنین دانشهای دیگر را تحت حمایت خود گرفته است. از همینجاست که می‌توانی پی ببری که سازمان سیاسی و وضع اجتماعی کشور شما چگونه بوده است. خداوند نخست این سازمان سیاسی را در کشور شما برقرار ساخت و سرزمین شما را از این جهت

برای پدید آوردن هموطنان تو برگزیده که آمیزش و هماهنگی فصول سال در آنجا زمینه را برای بار آوردن مردان خردمند و روشن بین آماده ساخته بود، و چون خدای ما جنگ و دانش را دوست دارد از این رو نخست سرزمینی را انتخاب کرد که قابلیت پروردن و بار آوردن آدمیانی را داشته باشد که به خود او مانند باشند. بدین سان هموطنان تو در آنجا پدید آمدند و مسکن گزیدند و در دامن چنان قانون اسامی و سازمان منظمی که ذکرش گذشت بسر بردند و در کلیه فضایل و قابلیت های انسانی بر همه مردم جهان برتری یافتند. از دست پروردگان خدایان هم انتظاری جز این نبود. ما در کتاب های خود شاهکارهای حیرت آوری را که دولت شما بوجود آورده است باعجاب و تحسین می خوانیم ولی در آن میان یکی هست که از حیث عظمت، و از لحاظ رشادتی که در انجام آن بکار رفته است بیش از دیگر کارهایشان جلب توجه می کند:

شرحی که از این واقعه در کتاب های ما موجود است نشان می دهد که کشور شما چگونه موفق شد نیروی جنگی بزرگی را که از دریای آتلانتیک در يك زمان به آسیا و اروپا هجوم آورده بود درهم شکند. مطلب از این قرار است که در آن زمان آن قسمت دریا قابل کشتیرانی بود. در دهانه تنگه ای که در زبان شما به ستون های هراکلس معروف است ۵ جزیره ای بود که مساحتش از مجموع مساحت لیبی و آسیا<sup>۶</sup> بزرگتر بود و مردم آن روزگار به آسانی می توانستند با کشتی از این جزیره به جزایر ۲۵ دیگر و از این جزایر به قاره ای که رو بروی آنها قرار داشت و دریای واقعی را احاطه کرده بود راه یابند. علت اینکه این دریا را دریای واقعی می نام این است که دریائی که در داخل تنگه قرار دارد خلیجی بیش نیست که به وسیله دهانه ای به دریا پیوسته است ولی دریائی که اشاره کردم دریائی به معنی راستین است و قاره ای که آن را احاطه کرده قاره ای راستین. در این جزیره که آتلانتیس نام داشت دولت بزرگی بود و پادشاه مقتدری حکومت می کرد که نه تنها این جزیره و دیگر جزایر اطراف بلکه بخش بزرگی از قاره را نیز زیر فرمان داشت. علاوه بر آن لیبی و مصر و اروپا تا تیرنه جزو قلمرو او بود. این دولت با نیروی جنگی بزرگی که فراهم آورده بود در صدد برآمد که کشور ما و کشور شما و همه کشورهای

این نواحی را یکباره زیر سلطه خود آورد. در این هنگام بود، سولون گرامی، که شهر شما با قدرت و رشادت خود همه جهانیان را به اعجاب و تحسین واداشت: نخست چون در شجاعت و تسلط برفنون جنگی بر همه شهرهای یونان تفوق داشت رهبری تمام یونانیان را بدست گرفت، ولی چیزی نگذشت که شهرهای دیگر از او جدا شدند و او ناچار یکتنه در برابر مهاجمان ایستاد و با اینکه در معرض بزرگترین خطرها قرار گرفته بود، دشمن را از پسای درآورد و علم پیروزی را برافراشت و نگذاشت شهرهایی که هنوز آزادی خود را حفظ کرده بودند زیر یوغ اسارت قرار گیرند و ما را که در این سوی مستوینهای هراکلس هستیم از سلطه بیگانگان آزاد ساخت. ولی چندی بعد زلزله‌هایی پیاپی روی داد و سیلها جاری گردید و در ظرف یک روز و یک شب شوم همه مردان جنگی شما در کام زمین فرو رفتند و نابود شدند. جزیره آتلانتیس نیز در دریا فرو رفت و به همین جهت آن قسمت دریا هنوز هم قابل کشتیرانی نیست زیرا گل ولایی که در هنگام فرو رفتن جزیره از کف دریا برخاست راه آمد و شد را بکلی بسته است».

سقراط گرامی، این بود خلاصه حکایتی که کریتیا س سالخورده از قول سولون برای من نقل کرده است. دیروز هنگامی که تو درباره دولت و نحوه زندگی ساکنان کشور سخن می‌گفتی این حکایت به یاد من آمد و عجب داشتم چگونه گفته‌های تو در هر مورد با آنچه از قول سولون شنیده بودم مطابق در می‌آمد. ولی دیروز نخواستم این حکایت را بمیان آورم زیرا بر اثر طول زمان همه جزئیات آن را بیاد نداشتم و فکر کردم که بهتر است نخست در تنهایی آن را باخاطر بیاورم و آنگاه برای تو نقل کنم. ۲۶

از این رو تکلیفی را که دیروز به عهده من گذاشتی زود پذیرفتم زیرا یقین داشتم که از انجام دشوارترین قسمت آن ناتوان نخواهم ماند یعنی به آسانی خواهم توانست برای سخنان خود مقدمه و پایه‌ای پیدا کنم که مطابق انتظار شنوندگان باشد. از این رو زود بر آن شدم که آن حکایت را بیاورم و چنانکه هر موکراتس گفت، آن را برای این دو بیگانه نقل کردم و پس از جدا شدن از ایشان نیز در اثنای شب درباره جزئیات آن اندیشیدم و در نتیجه کمابیش همه قسمت‌های آن را در ذهن خود مرتب ساختم. این

ضرب المثل واقعاً راست است که «هرچه انسان در کودکی بیاموزد از یاد نمی‌رود.» اگلا وضع خود من چنین است که یقین ندارم همهٔ سخنانی را که دیروز در اینجا شنیدم درست پیاد داشته باشم ولی این حکایت، با اینکه آن را سالها پیش شنیده‌ام، هنوز از یادم نرفته است و عجب خواهم داشت اگر نکته‌ای از آن را فراموش کرده باشم. روزی هم که این حکایت را شنیدم در عالم کودکی بسیار شادمان شدم و بارها از پیرمرد خواهش کردم آن را برای من تکرار کند و او هم هرگز از انجام تقاضای من سر باز نمی‌زد و نتیجه این شد که این حکایت چون نقشی که بر آهن‌کنده باشند همیشه در یاد من مانده و هرگز فراموش نشده است. امروز بامداد بار دیگر آن را برای این مهمانان گفتم تا اینان نیز از پیدا کردن مقدمه‌ای برای سخن خویش ناتوان نمانند. اکنون سقراط گرامی، برای اینکه بر سر موضوع اصلی، که این مقدمه را برای آن آوردم، برگردیم، آماده‌ام مطالبی را که در این حکایت مندرج است نه تنها بطور خلاصه بلکه با ذکر همهٔ جزئیات و نکته به نکته همان گونه که شنیده‌ام بیان کنم. بدین منظور مردم و دولتی را که تو دیروز به شکل دامستانی شاعرانه وصف کردی به صورت واقعی و تاریخی و چنانکه گوئی همین شهر خود ما و اهالی آن بوده‌اند مجسم خواهیم کرد و خواهیم گفت که دولتی که تو وصف کردی دولت خود ما بوده است و مردمی که دیروز تصویری از آنان به ما نمودی همان نیاکان و پیشینیان ما بوده‌اند که آن کاهن مصری دربارهٔ شان سخن گفته است.<sup>۷</sup> آن تصویر و این واقعیت تاریخی بایکدیگر کاملاً مطابق خواهند بود و حق خواهیم داشت ادعا کنیم مردمی که تو در نظر داشتی همان کسانی بوده‌اند که در آن زمان در شهر ما زندگی کرده‌اند. اما انجام وظیفه‌ای را که بر عهدهٔ ما گذاشته‌ای میان خود تقسیم خواهیم کرد و خواهیم کوشید با همکاری یکدیگر آن را پایان رسانیم. بنابراین سقراط گرامی، نخست باید نیک بیندیشیم تا ببینیم مطلبی که پایهٔ گفتار خود قرار می‌دهیم مورد قبول و تأیید همهٔ ماست یا آنکه باید مطلب دیگری پیدا کنیم و به جای آن بگذاریم.

سقراط: کریتیاس، چه مطلب دیگری پیدا کنیم بهتر از همین مطلب که به‌خدائی که امروز روز قربان اوست ارتباط دارد؟ از این



گذشته حسن بزرگ این مطلب این است که افسانه و داستان نیست بلکه حکایتی است واقعی و تاریخی، و معتقدم که اگر آن را به یک سو نهیم به آسانی مطلب دیگری نخواهیم یافت که بتواند جای آن را بگیرد. بنابراین اکنون وقت آن رسیده است که شما سخن بگوئید و من به پاداش آنکه دیروز سخن گفته ام آرام بنشینم و به گفته های شما گوش دهم.

۲۷

**کریتیاس:** سقراط گرامی، اکنون بشنو که چه نقشه ای برای پذیرائی تو پیش بینی کرده ایم: تصمیم گرفته ایم نخست تیمائوس که بهتر از همه ما در علم ستاره شناسی صاحب نظر است و همسر خود را صرف تحقیق در طبیعت و کل جهان کرده، سخن بگوید، بدین سان که مطلب را از آفرینش جهان آغاز کند و با پیدایش آدمیان پایان دهد. پس از او من رشته سخن را بدست خواهم گرفت و از میان آدمیان که طبق بیان او پدید آمده اند گروه خاصی را که بنا به گفتار دیروز تو از حیث تربیت برتر از دیگرانند جدا خواهم کرد و به دادگاهی که خود ما داوران آن هستیم خواهیم آورد و از روی قوانین سولون و حکایتی که از قول او نقل شده است درباره آنان داورى خواهیم کرد و سپس با قبول اینکه آنان همان آتنیان آن زمانند که تاریخ فراموش شده ایشان از کتب مقدس بدست آمده و در معرض روشنائی قرار گرفته است خواهیم گفت که آنان ساکنان شهر آتن هستند و آنگاه دنباله مطلب را درباره مردم آتن بیان خواهم کرد.

**سقراط:** چنان می نماید که سفره رنگینی برای پذیرائی من خواهید گسترد که از هر حیث کامل خواهد بود. اکنون، تیمائوس، گمان می کنم نوبت تست که سخن آغاز کنی و بی گمان چنانکه رسم است نخست خدایان را خواهی ستود و از آنان استمداد خواهی کرد.

**تیمائوس:** البته سقراط، همه خردمندان پیش از شروع به هر کار، چه بزرگ باشد و چه کوچک، یکی از خدایان را به یاری می طلبند. بنابراین ما که قصد داریم درباره کل جهان سخن بگوئیم و کیفیت پیدائی آن را معلوم سازیم و یا بدین نتیجه برسیم که کل جهان بوجود نیامده بلکه از ازل همیشه بوده است، مگر دیوانه باشیم که دست دعا به درگاه همه خدایان بزنیم و از آنان نخواهیم که ما را یاری کنند تا از عهده تشریح این مطلب بدانسان که در مرتبه اول آنان را خوش آید و در ثانی

خود ما را راضی کند بر آئیم. دعای من به درگاه خدایان همین است و از آنان می‌خواهم شما را یاری کنند تا در فهم موضوع به دشواری نیفتید و مرا نیرو دهند تا مطلب را هرچه ساده‌تر، بدان صورت که می‌اندیشم بیان کنم.

به اعتقاد من نخست باید این دو نوع را از هم تمیز دهیم و ببینیم: آنچه همیشه «هست» و هرگز دگرگونی و «شدن» در آن راه نمی‌یابد چگونه است؟

۲۸ و آنچه همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مقام «هستی» نمی‌رسد چگونه است؟

یکی از راه تفکر و تعقل خودآگاه دریافتنی است، چون همیشه «هست» و همیشه باخود برابر است.

دیگری، به عکس، موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است زیرا دائماً در حال شدن و از میان رفتن است و هرگز باشنده حقیقی نیست.

از این گذشته، هر «شونده» باید بر اثر علتی «بشود» زیرا ممکن نیست که چیزی بی‌علت «بشود» و بوجود آید.

آنکه می‌خواهد چیزی بوجود آورد اگر چشمش را به آنچه پیوسته همان و باخود برابر است بدوزد و آن را سر مشق خود قرار دهد بی‌گمان حاصل کارش از هر حیث خوب خواهد بود. ولی اگر آنچه را که حادث و دستخوش کون و فساد است سر مشق خود سازد حاصل کارش خوب نخواهد بود. بنابر آنچه گفتیم در مورد بنای عالم یا کل جهان - اگر نام دیگری او را خوشتر آید به همان نامش خواهیم خواند - لازم است ما، همچنانکه درباره هر چیز مورد تحقیق باید عمل شود، نخست تحقیق کنیم که آیا جهان همیشه بوده است و آغازی نداشته، یا حادث است و از مبدائی بوجود آمده و پیدایشش را آغازی بوده است؟

جهان مخلوق و «شده» و حادث است زیرا دیدنی و محسوس است و دارای جسم، و هر چیز که چنین باشد باحواس قابل درک است، و آنچه با حواس قابل درک است و ما از راه ادراک حسی می‌توانیم تصویری از آن بدست آوریم متغیر و حادث و «شونده» است، و اندکی پیش گفتیم که

هر «شونده» ای بالضروره باید بر اثر علتی «بشود». پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد. اما در مورد او این مطلب را ناچاریم تحقیق کنیم که جهان را از روی کدامیک از دو سرمشق ساخته است: به تقلید از آنچه همیشه همان است و لایتغیر، یا از روی آنچه حادث است و متغیر؟

۲۹

اگر جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل، پس بی گمان در ایجاد جهان آنچه را که ابدی است سرمشق قرار داده. ولی اگر قضیه چنان باشد که حتی به زبان آوردنش نیز روا نیست، در آن صورت خواهیم گفت آنچه حادث و متغیر است سرمشق او بوده. همین استدلال ثابت می کند که او به سرمشق ابدی نظر داشته، زیرا جهان در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازنده آن بهترین و کاملترین استادان و سازندگان. بنابراین باید بگوئیم که در ساختن جهان چیزی سرمشق بوده که همیشه همان است و دریافتنش تنها از راه تفکر و تعقل امکان پذیر است.

چون این مطالب را پایه تحقیق قرار دهیم و بدین جهان نظر افکنیم تردید نمی توانیم داشت که جهان بالضروره تصویری است از چیزی، اما مهمترین کار هنگام تحقیق هر مسئله این است که رسیدگی به موضوع را از سر آغاز واقعی آن شروع کنیم.

از این رو باید در موردکاری که در پیش داریم بروشنی معلوم سازیم که فرق میان کیفیت سخنی که درباره يك تصویر گفته می شود و کیفیت توضیحی که درباره سرمشق آن تصویر داده می شود، چیست؟ میان کیفیت سخنی که درباره موضوعی گفته می شود و خود موضوع سخن، همیشه قرابتی هست از این رو سخنی که درباره چیزی ثابت و لایتغیر — که فقط در پرتو چراغ خرد دیدنی و از راه تفکر شناختنی است — گفته می شود، ثابت و قاطع و لایتغیر است. بنابراین سخنی که در این گونه موارد گفته می شود باید سخن علمی به معنی راستین باشد و از حیث قاطعیت و خدشه ناپذیری نقصی نداشته باشد. ولی سخنی هم که درباره تصویر آن چیز بیان می شود متناسب با موضوع سخن است، یعنی همچنانکه موضوع سخن تصویر و تقلید است، خود سخن نیز جنبه پندار

و احتمال و اعتقاد دارد. زیرا میان اعتقاد و دانش راستین همان فرق است که میان «شدن» و «بودن». از این رو، سقراط گرامی، اگر من، با وجود سخنانی که بسی کسان درباره خدایان و پیدایش جهان گفته اند، نتوانم چنان بیانی کنم که از هر حیث خالی از تناقض و با حقیقت موضوع مطابق باشد عجب مدار. بلکه اگر گفتار من از لحاظ احتمال قریب به حقیقت بودن کمتر از گفته های دیگران نباشد، باید به همین قدر راضی باشید و فراموش نکنید که من سخنگو و شما شنوندگان که درباره سخنان من داوری می کنید همه دارای طبیعت بشری هستیم و از این رو در این قبیل مسائل باید به همین قدر راضی باشیم که آنچه می گوئیم فقط در حدود حدس و احتمال باشد و از خود نباید انتظاری بیش از این داشته باشیم.

**سقراط:** تیمائوس گرامی، حق باتست و آنچه گفتی پسندیرفتنی است. پیش درآمدی را که نواختی با تحسین و اعجاب شنیدیم، اکنون نغمه اصلی را سازکن و بی آنکه قطع کنی پایان بربسان.

**تیمائوس:** اکنون می خواهم شرح دهم که آنکه جهان و عالم «شدن» را بهم پیوست چه انگیزه ای برای این کار داشت. او خوب بود، و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسدبری است و چون از حسدبری بود، می خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود: ما این سخن را از مردان خردمند و روشن بینی که همین امر را علت اصلی پیدایش جهان دانسته اند می پذیریم.

چون خدا می خواست همه چیز تا حد امکان خوب شود نه بد، و چون دید هرچه محسوس و دیدنی است ثبات و آرام ندارد بلکه گرفتار جنبشی بی نظم و سامان است، از این رو بی نظمی را به نظم مبدل ساخت زیرا بر این عقیده بود که این حال مطلقاً بهتر از حال نخستین است. حق این بود و این است که آن که بهتر از همه است نباید چیزی بسازد جز آنچه زیباتر از همه باشد. اما او حساب کرد و به این نتیجه رسید که بین چیزهایی که به اقتضای طبیعتشان دیدنی و محسوسند، آنچه دارای خرد نیست هرگز زیباتر از چیزی که دارای خرد است نخواهد بود. ولی از سوی دیگر آنچه روح ندارد از خرد بهره ور نتواند بود بدین جهت خرد را در روح

قرار داد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آنها کاخ جهان را بنا کرد و برافراشت و بدینسان اثری پدید آورد که طبیعتش در نهایت خوبی و زیبایی است پس حق داریم معتقد باشیم و بگوئیم که با احتمال قوی این جهان دارای روح و خرد است و بر اثر حکمت و اراده خدا پدید آمده.

پس از آنکه این نکته را پذیرفتیم باید به سؤالی که به دنبال آن می‌آید پردازیم: استاد سازنده در هنگام ساختن جهان کدام ذات زنده را سرمشق خود قرار داد تا اثری که پدید می‌آورد شبیه آن باشد؟ جهان را نمی‌توان به یکی از چیزهایی که از نوع «جزء» اند تشبیه کرد زیرا آنچه به ناقص شبیه است نمی‌تواند زیبا باشد. ولی میان جهان و آن چیزی که همه ذوات زنده، هم *تک بتک* و هم برحسب نوع، جزء آن اند شباهت کامل می‌توان یافت. زیرا آن چیز، همه ذوات زنده‌ای را که دریافتنشان فقط از راه تفکر امکان‌پذیر است، همان‌گونه در خود جمع دارد که این جهان ما را و همه مخلوقات دیدنی و محسوس را. استاد سازنده جهان چون خواست که جهان را شبیه زیباترین و کاملترین ذواتی که فقط در عالم تفکر جای دارند بسازد، آن را به صورت ذات ذیروح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان یا آن خویشی دارند ۳۱ در خود جمع دارد.

پس اینک باید از جهانی واحد سخن بگوئیم یا می‌توان به وجود جهانهای متعدد، و حتی جهانهای بیشمار، معتقد بود؟

اگر جهان برآستی از روی سرمشقی که برای آن قائل شدیم ساخته شده باشد، در این صورت فقط وجود يك جهان را می‌توان پذیرفت، زیرا آن ذات، که همه ذوات زنده‌ای را که جایشان فقط در عالم تفکر است در خود جمع دارد، ممکن نیست ذات دومی در کنار خود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آمد که باز ذات دیگری آن دو را در درون خود جمع داشته باشد، و آن دو اجزاء آن باشند، و در این صورت نمی‌توانستیم بگوئیم که در ساختن جهان یکی از آن دو سرمشق بوده است بلکه آن ذات سوم را، که آن دو را در درون خود دارد، سرمشق می‌شمردیم. پس برای اینکه جهان از لحاظ یگانه بودن نیز به آن ذات زنده کامل شبیه

باشد، استاد سازنده جهان نه دو جهان آفرید و نه جهانهای بیشمار، بلکه این جهان، جهان یگانه‌ای است که آفریده شده و پدیدار گردیده است: اکنون چنین است و در آینده نیز چنین خواهد بود.

آنچه «شده» است باید دارای جسم و دیدنی و قابل لمس باشد. ولی اگر آتش نباشد مشکل است چیزی را بتوان دید، و اگر سختی نباشد نمی‌توان لمس کرد، و بدون خاک سختی نیست. از این‌رو صانع چون شروع به ساختن جسم جهان کرد نخست آتش و خاک را بهم آورد. اما بهم پیوستن دو چیز بی‌چیز سوم ممکن نیست زیرا همیشه رابطی می‌تواند دو چیز را بهم پیوندد.

زیباترین رابطها رابطی است که خود و آن دو چیز را که بهم می‌پیوندد به صورت چیزی واحد و کامل در آورد، و رابطی که از عهده این کار به بهترین وجه برمی‌آید تناسب است. زیرا اگر از سه عدد یا مقدار یا نیرو، عدد وسطی در مقابل عدد سوم همان وضع را داشته باشد که در مقابل عدد نخستین دارد و همچنین در مقابل عدد نخستین همان وضع را داشته باشد که عدد سوم در مقابل او دارد، در این صورت عدد وسطی را می‌توان به جای عدد نخستین یا به جای عدد سوم قرار داد و همچنین عدد نخستین یا عدد سوم را می‌توان به جای عدد وسطی نشان داد. یعنی بهر صورت نتیجه واحد بدست می‌آید و چون نتیجه بهر حال واحد است پس در بین آنها وحدتی وجود دارد. حال اگر بنا بود که تن جهان فقط از سطح تشکیل یابد و دارای عمق نباشد، یک رابط کافی بود و می‌توانست اجزاء آن را با یکدیگر و خود را با آنها بهم پیوندد. اما قرار بر این بود که تن جهان به صورت جسم باشد، و هیچ جسمی بواسطه یک رابط بهم نمی‌پیوندد بلکه دو رابط لازم دارد. از این‌رو خداوند آب و هوا را در وسط خاک و آتش قرار داد و در میان همه آنها تناسبی واحد برقرار ساخت تا نسبت آتش به هوا عیناً چون نسبت هوا به آب، و نسبت هوا به آب مانند نسبت آب به خاک باشد، و از امتزاج و پیوند آنها جهانی دیدنی و قابل لمس بوجود آورد. بدین ترتیب از پیوند این چهار عنصر، جسم جهان پدید آمد و در پرتو تناسب، توازن و هماهنگی در درون آن حکمفرما گردید و میان اجزاء آن چنان دوستی و الفتی برقرار شد که

تمام این جسم به صورت واحد یگانه‌ای درآمد که هم اجزایش از آن تفکیک ناپذیرند و هم رابطی که آنها را بهم پیوسته است.

اما در بنای جهان هر يك از این چهار عنصر بتمامه بکار رفته و سازنده آن تمام آتش و آب و هوا و خاک را بهم پیوسته و نگذاشته است که مقداری از آنها در بیرون از جهان باقی بماند و مرادش از آن کار این بود که: اولاً ذات جهان از اجزاء کامل تشکیل یابد و در نتیجه ذاتی زنده واحد کامل باشد، و در ثانی ذات جهان برآستی یگانه ذات باشد و چیز دیگری باقی نماند که سبب پدید آمدن جهان دیگری شود. علاوه بر این او می‌خواست که جهان در معرض پیری و بیماری نباشد، و اندیشید که اگر گرما یا سرما یا علل مؤثر دیگری از بیرون بر جسمی احاطه داشته باشند که بر اثر بهم پیوستن اجزاء بوجود آمده است، و بی‌هنگام با آن برخورد کنند، سبب فساد و تجزیه آن می‌شوند و زمینه را برای بیماری و پیری او آماده می‌کنند و او را به سوی تباهی سوق می‌دهند. بدین ملاحظه این جهان را به صورت ذات کامل یگانه‌ای ساخت که هر يك از اجزایش نیز به نوبت خود کامل است و از این رو بیماری و پیری را در آن راه نیست. سپس صانع جهان شکلی هم به او داد که درخور اوست و با ذات او خویشی دارد: برای ذات زنده‌ای که باید بر همه ذوات زنده محیط باشد شکلی برازنده است که محیط بر همه اشکال دیگر است. از این رو جهان را گرد کرد و به صورت گلوله درآورد چنان که فاصله مرکز آن با هر نقطه از محیطش یکسان شد. این شکل کاملترین اشکال است و پیوسته با خود برابر و همسان می‌ماند و از این لحاظ بر همه اشکال دیگر برتری دارد، و سازنده این جهان برابری را هزاران بار زیباتر از نابرابری یافت. سپس سطح بیرونی آن را هموار و صاف و صیقلی کرد و این کار چندین علت داشت: جهان نیاز به چشم نداشت زیرا بیرون از آن چیزی دیدنی نبود. گوش نیز لازم نداشت زیرا بیرون از آن چیزی نمانده بود که شنیدنی باشد. بیرون از او هوا نیز نبود تا نیازی به تنفس باشد. جهان به اعضای تن نیز نیاز نداشت تا غذائی از بیرون فراهم آورد یا پس از صرف غذا تغاله آن را از خود دور کند زیرا هیچ چیز بیرون از خود او نیست بلکه او چنان کامل ساخته شده است که هر چه از او بدرآید صرف

تغذیه او می‌شود و منشأ هر تأثیر و تأثیر خود اوست زیرا آنکه آن را بهم پیوست و پدید آورد برآن بود که جهان اگر خود برای خود کافی باشد کاملتر و بهتر از آن خواهد بود که نیازمند دیگری باشد. همچنین جهان نه محتاج دست بود تا به چیزی حمله یا از خود دفاع کند و نه پا یا عضو دیگری برای راه رفتن لازم داشت. زیرا صانعش حرکتی به او بخشید که ۳۴ شایسته چنان شکلی است و به حرکت خرد و فکر همانندتر و نزدیکتر از همه حرکات هفتگانه است<sup>۸</sup> یعنی او را در همان مکان خود بطور یکنواخت به گرد خود به گردش درآورد و همه حرکات دیگر را از او باز گرفت و او را از سرگردانی که حاصل آنگونه حرکات است رهائی بخشید، و چون جهان برای این حرکت نیازمند پا نبود از این رو او را بی‌ساق و پا آفرید.

بالجمله نتیجه تفکر و محاسبه استادکار ازلی درباره خدائی که قرار بود پا به عرصه وجود بگذارد این شد که تن جهان صاف و گرد شد و فاصله مرکز آن با سطح بیرونی از هر سو یکسان گردید و چون از بهم پیوستن اجسام و بدنهایی که هر يك به نوبه خود در نهایت کمال بود تشکیل یافت از این رو به صورت يك واحد کامل درآمد.

استاد، روح را در مرکز جهان قرار داد و به گستردن آن در سراسر وجود جهان قناعت نورزید بلکه تن جهان را از بیرون نیز با آن بپوشانید. بدینسان کل جهان را به صورت کره‌ای درآورد که دارای حرکتی دورانی است و یگانه و تنه‌است و چون در نهایت کمال است پیوسته با خود ارتباط دارد و از دیگران بی‌نیاز است و تنها خود را می‌شناسد و با خود دوستی دارد. استاد صنعتگر این صفات و خصوصیات را به کل جهان بخشید تا کل جهان به صورت خدائی نیکبخت درآمد.

ولی مپندارید که همچنانکه ما درباره روح پس از تن سخن می‌گوئیم صانع جهان نیز روح را پس از تن جهان ساخته است زیرا ممکن نبود او اجازه دهد که هنگامی که آن دو بهم می‌پیوندند آنکه جوانتر است به کهن تر از خود فرمان براند. ما چون بیشتر اوقات دستخوش تصادف و اتفاقیم سخن گفتن ما نیز بدین گونه است. حال آنکه صانع جهان روح را چنان آفرید که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم



برتن باشد و در برابر تن از شان و مقامی که کهن‌تر در برابر جوانتر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار براین بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان برانند.

۳۵

اکنون می‌خواهم شرح دهم که روح را از کدام عناصر و چگونه پدید آورد: ذات تقسیم نشدنی را که همیشه همان است و پیوسته عین خود می‌ماند با ذات جسمانی که قابل تقسیم و دستخوش شدن و تغییر است، بهم آمیخت و از آمیزش آن دو جوهر هستی را که ذات سوم است و حد وسط بین «همان» و «دیگر» است بدست آورد. آنگاه آن سه را در يك ردیف در برابر خود نهاد به نحوی که ذات سوم در میان آنچه تقسیم نشدنی است و آنچه جنبه جسمانی دارد و تقسیم پذیر است قرار گرفت. سپس هر سه را بدست گرفت و بهم آمیخت و طبیعت «دیگر» را که از آمیزش سر باز می‌زد به‌زور مجبور کرد که با طبیعت «همان» آمیزش هماهنگ پذیرد. پس از آنکه بدین‌سان آن دو را با جوهر هستی بهم آمیخت و از آمیزش هر سه، ذات واحد کاملی بدست آورد، این ذات واحد را به‌عده‌ای قسمت‌ها که مناسب و لازم بود تقسیم کرد، بدین نحو که هر قسمت از آمیزش «همان» و «دیگر» و «هستی» تشکیل یافته بود. این تقسیم را اینگونه انجام داد: نخست از آن واحد کامل قسمتی جدا کرد و کنار گذاشت. پس از آن دو برابر قسمت نخستین را جدا نمود. بار سوم قسمتی مساوی يك برابر و نیم قسمت دوم را جدا کرد، بار چهارم دو برابر قسمت دوم را، بار پنجم سه برابر قسمت سوم را، بار ششم هشت برابر قسمت نخستین را و بار هفتم بیست و هفت برابر قسمت نخستین را<sup>۱۰</sup>. آنگاه فاصله میان قسمت‌هایی را که دو برابر یکدیگرند و همچنین فاصله میان قسمت‌هایی را که سه برابر یکدیگرند پرکرد بدین‌سان که قسمت‌های دیگری از آن واحد کامل جدا کرد و میان آنها جای داد و در نتیجه در هر فاصله دو عضو قرار گرفت که یکی از آنها در مقام مقایسه با دو قسمت که او در فاصله میان آنها قرار داشت به يك نسبت مساوی از يك قسمت بزرگتر و از قسمت دیگر کوچکتر بود، ولی عضو دوم به يك مقدار مساوی از يك قسمت بزرگتر و از قسمت دیگر کوچکتر بود<sup>۱۱</sup>. ولی چون بر اثر این کار میان فواصل پیشین

۳۶

فاصله‌های  $۱\frac{1}{۲}$  و  $۱\frac{1}{۳}$  و  $۱\frac{1}{۸}$  پدید آمده بود، همه فواصل  $۱\frac{1}{۲}$  را با فاصله  $۱\frac{1}{۸}$  پر کرد و از هریک از این فواصل تنها يك قسمت را باقی گذاشت بنحوی که فاصله این قسمت اگر بنخواهیم آن را با عدد نمایان سازیم با نسبت عدد ۲۴۳ به عدد ۲۵۶ مطابق می‌باشد.

بدین‌سان تمام آن ترکیب را، که این قسمتها را از آن جدا کرده بود، به‌مصرف رساند. سپس شکلی را که به‌این‌نحو پدید آمده بود از درازا برید و به‌دو قسمت تقسیم کرد و این دو قسمت را از وسط صلیب‌وار بهم‌بست بطوری‌که آن دو باهم شکل «X» را بوجود آوردند. سپس هریک از آن دو را خم کرد و به‌شکل دایره درآورد و در نقطه مقابل تقاطعشان هریک را با خود و هردو را بایکدیگر بهم بست و آنگاه هر دو را با گردشی یکنواخت که در همان مکان صورت می‌گیرد بحرکت درآورد. از این دو دایره یکی دایره بیرونی و دیگری دایره درونی گردید. گردش دایره بیرونی را با توجه به‌ذاتی که منشأ آن بود گردش «همانی» و گردش دایره درونی را با توجه به‌ذاتی که از آن ناشی بود گردش «دگری» نام داد و گردش همانی را بطور افقی درجهت سمت راست و گردش «دگری» را بطور قائم و در جهت سمت چپ قرار داد. ولیکن «همانی» را مهمتر و مقدمتر شمرد و آن را به‌صورت واحد تقسیم نشده‌ای باز گذاشت، حال آنکه «دگری» را شش‌بار تقسیم کرد و بدین‌سان آن را به‌هفت دایره نابرابر منقسم ساخت تا شماره فواصل میان آنها با شماره فواصل میان قسمتهای دو برابر و سه برابر مساوی باشد؛ و چنان مقرر ساخت که این دایره‌ها در خلاف جهت یکدیگر بچرخند ولیکن از آن میان سه دایره سرعت برابر داشته باشند و سرعت چهار دایره دیگر، هم بایکدیگر و هم با سه دایره پیشین متفاوت باشد ولی در عین حال اختلاف سرعتشان با یکدیگر دارای نسبت معینی باشد.

پس از آنکه ترکیب روح مطابق میل صانع انجام پذیرفت، استاد سازنده، جهان جسمانی را در درون آن بوجود آورد و آن دو را از میان چنان بهم پیوست که روح نه‌تنها در سراسر جهان از مرکز تا محیط آن همه‌جا گسترده شد بلکه آن را از بیرون نیز احاطه کرد. آنگاه روح در خود و در درون خود به‌حرکت دورانی پرداخت و زندگی ابدی و

خردمندانه‌ای را که هرگز پایان نخواهد پذیرفت آهاز نمود.

جسم جهان، چنانکه پیشتر گفتیم، دیدنی بود. ولی روح نادیدنی بود و چون از خرد و هماهنگی، که فقط در عالم تفکر مجرد قابل درکند و ابدی می‌باشند، بهره داشت، بر اثر هنر والاترین آفرینندگان شریفترین و والاترین آفریدگان گردید.

روح چون از ترکیب طبیعت «همان» و طبیعت «دگر» و جوهر «هستی» پدید آمده و تقسیم و بهم‌پیوستگی آن نیز مطابق نسبت‌های درست صورت گرفته است، و چون در جریان حرکت دورانی که دارد، در خود به خود باز می‌گردد، از این رو وقتی که با چیزی برخورد می‌کند، خواه آن چیز ذاتی تقسیم‌پذیر باشد و خواه تقسیم‌ناپذیر، به واسطه گردش تمام وجودش در می‌یابد و اعلام می‌کند که آن چیز با کدام چیز همسان و با کدام مغایر است، و از چه لحاظ و به چه نحو و در چه شرایط و چه هنگام و در ارتباط متقابلش با کدامیک از چیزهای «شونده» و متغیر، و همچنین در ارتباطش با کدامیک از چیزهایی که همیشه همان می‌مانند، چنین یا چنان می‌شود.

اگر این اعلام (که بر اثر جنبشی که منشأ آن خود روح است و بی‌سختن و صدا در درون خود روح صورت می‌گیرد) خواه مربوط به «دگر» باشد و خواه مربوط به «همان»، درباره چیزی باشد که با حواس قابل درک است و حرکت دورانی «دگری» در اثنای سیر صحیح خود خبر مربوط به آن را در سراپای روح منعکس سازد، در این صورت عقیده و تصور درست و قابل اعتماد حاصل می‌شود. ولی اگر درباره چیزی معنوی باشد که از راه تفکر قابل درک است و حرکت دورانی «همانی» در جریان سیر خود این خبر را به روح برساند؛ در این صورت بالضروره دانش راستین حاصل می‌گردد. بنابراین اگر کسی ادعا کند که این دو درجه از شناسائی در چیز دیگری جز در روح صورت می‌پذیرد و پدید می‌آید سخنی خلاف حقیقت گفته است.

چون پدر و صانع جهان اثر خود را تماشا کرد و دید که چگونه زنده و گردان و همانند خدایان جاوید شده است بسیار شادمان گردید و در عین شادمانی تصمیم گرفت که آن را هرچه بیشتر همانند سرمشق

خود سازد، و چون آن سرمشق زنده جاوید است، او نیز برآن شد که جهان را تا آنجا که ممکن است همانند آن کند. ولی طبیعت آن سرمشق زنده جاوید، طبیعتی ابدی بود و از این رو انطباق کامل آن به چیزی مخلوق و حادث امکان نداشت. بدین جهت استاد بدین اندیشه افتاد که تصویر متحرکی از ابدیت پدید آورد و بدین منظور، و در عین حال برای آنکه نظم و نظام لازم را به جهان ببخشد، از ابدیت که علی الدوام در حال وحدت و سکون است، تصویر متداومی ساخت که برطبق کثرت عدد پیوسته در حرکت است، و این همان است که ما «زمان» می نامیم. روزها و شبها و ماهها و سالها را که پیش از پیدایش جهان وجود نداشتند به موازات ترکیب و آفرینش جهان پدید آورد. اما همه اینها قسمتهائی از زمان هستند و «بود» و «خواهد بود» اشکال و صور زمان اند که حادث و مخلوق است، گرچه ما بی توجه به این امر از روی بیدقتی آن اشکال و صور را به هستی ابدی نسبت می دهیم و در وصف آن می گوئیم: «بود و هست و خواهد بود»، و حال آنکه یگانه سخن راست درباره هستی ابدی این است که بگوئیم: «هست»، و اصطلاح «بود» و «خواهد بود» را فقط در مورد شدن و تحولی که به موازات زمان در جریان است حق داریم بکار ببریم. زیرا این دو مبین حرکتند، درحالی که آنچه عاری از حرکت است و همیشه به یک حال می ماند، درخورش نیست که در طول زمان، چه در گذشته و چه در زمان حال، جواناتر یا کهن تر شده باشد یا بشود و یا در زمان آینده مقتضی باشد که چنان شود، و خلاصه هیچیک از خصوصیات که به سبب «شدن» با چیزهای متحرك دنیای محسوسات همراهند درخور او نیست بلکه برعکس، آن خصوصیات حادث در زمان قرار دارند که تقلید و تصویری از ابدیت است و برطبق نسبتهای عددی دایره وار حرکت می کنند. همچنین است وضع عبارات و جملاتی از این قبیل: آنچه پدید آمده، پدید آمده «است»؛ آنچه پدید می آید، پدید آینده «است»؛ آنچه پدید خواهد آمد چیزی «است» که پدید خواهد آمد؛ نباشنده نباشنده «است»؛ هیچیک از این جملات دقیق نیست. ولی گمان می کنم اکنون موقع مقتضی آن نیست که در این باره بیش از این بتفصیل پردازیم و بگوئیم که در اینگونه موارد چگونه باید سخن گفت تا سخنی که گفته می شود دقیق

باشد.

باری زمان و جهان هردو باهم پدید آمدند تا اگر روزی قرار شود که از میان بروند هردو باهم نابود گردند. در ایجاد آنها طبیعت ابدی مطلق سرمشق قرار گرفت تا جهان به حد ممکن شبیه به آن باشد. سرمشق ابدی است و «هست»، ولی جهان علی‌الدوام و به موازات کل زمان شده است و می‌شود و خواهد شد. پیدایش خورشید و ماه و پنج ستاره دیگر که «سیارات» نامیده می‌شوند بر اثر مذاقه و محاسبه‌ای بود که استاد درباره پیدایش زمان بعمل آورد و غرض این بود که اندازه‌های زمان مشخص و معلوم باشد. پس از آنکه خدا جسم آن ستارگان را بوجود آورد، همه آنها را که بشمار هفت می‌باشند در هفت دایره‌ای که بر اثر گردش «دگری» بوجود می‌آیند قرار داد: ماه را در دایره‌ای که به زمین نزدیکتر از دیگران است بگردش درآورد، مدار خورشید را در دایره دوم که بالای دایره نخستین است معین کرد، ستاره صبح و ستاره‌ای را که در حمایت هرمس است و به نام او خوانده می‌شود<sup>۱۲</sup> در دو دایره بعدی که زمان پیمودنشان با زمان پیمودن دایره خورشید برابر است قرار داد ولی به آنها چنان نیروی حرکتی بخشید که در جهت عکس حرکت خورشید بگردند و به همین علت است که خورشید و ستاره صبح و ستاره هرمس در مسیر خود مرتباً و متناوباً بهم می‌رسند و از هم دور می‌شوند. ولی اگر بخواهیم درباره دیگر ستارگان نیز شرح دهیم که در کدام مدار قرار گرفتند و به چه علت برای هر یک از آنها مدار معینی در نظر گرفته شد، بیان این مطلب فرعی چنان بدرازا خواهد کشید که ما را از مطلب اصلی دور خواهد ساخت. شاید در آینده با صرف وقت بیشتری بتوانیم حق این موضوع را چنانکه شایسته است ادا کنیم.

چون همه ستارگان که وظیفه‌شان به اتفاق تحقق بخشیدن به زمان بود در مدارهای خود قرار گرفتند و وجود هر یک با بند روح بهم پیوسته شد و بدین ترتیب همه آنها به درجه ذوات زنده ارتقاء یافتند و به وظیفه‌ای که به عهدشان گذاشته شده بود آگاه گردیدند، آنگاه در مدار «دگری»، که بیضی‌وار است و مدار «همانی» را قطع می‌کند و مدار «همانی» بر آن حاکم است، به گردش پرداختند. مدار بعضی از آنها

بزرگتر و مدار بعضی کوچکتر است و آنها که مدار بزرگتری دارند به سرعت بیشتری می‌گردند و آنها که مدار کوچکتری را طی می‌کنند سرعت کمتری دارند.

ولی پراثر گردش دورانی «همانی» چنین می‌نمود که آنها که آهسته‌تر از دیگران می‌کردند بر آنها که سرعتشان بیشتر است سبقت می‌گیرند و حال آنکه در حقیقت دسته اخیر چون حرکت سریعتری دارد دسته دیگر را پشت سر می‌گذارد. ولی چون گردش دورانی «همانی» همه مدارهای ستارگان را مجبور می‌کرد به نحو مارپیچی بگردند همین امر سبب می‌شد که آنها که آهسته‌تر از همه بودند چنان نمایان شوند که گوئی سرعتی برابر سریعترین آنها دارند.

برای اینکه معیار روشنی برای سرعت و آهستگی حرکت در دست باشد خداوند در مدار دوم بالای زمین مشعلی برافروخت، و این همان است که ما خورشید می‌نامیم، تا نورش بر سراسر جهان بتابد و جاندارانی که استعدادشان اقتضا می‌کند بتوانند از معیار عدد و شمار بهره‌مند گردند و آن را از گردش همانی که همیشه با خود همانند می‌ماند فراگیرند. روز و شب به این ترتیب و پراثر گردش دورانی همانی که گردش واحد و خردمندانه است بوجود آمد.

يك ماه، مدت زمانی است که طی آن قمر مدار خود را می‌پیماید و به خورشید می‌رسد، و يك سال مدت زمانی است که در ظرف آن خورشید يك بار در مدار خود می‌گردد. ولی آدمیان به گردش سایر ستارگان، جز عده‌ای قلیل، توجه ندارند و به مدت زمانی که هر يك از آنها با طی مدار خود محدود و مشخص می‌سازد نامی نداده و نکوشیده‌اند که ارتباطهای متقابل آنها را اندازه‌گیری کنند و با اعداد و ارقام معین سازند. از اینرو مردم نمی‌دانند که مقدار زمانی که با گردش آنها مشخص می‌گردد از حیث طول مدت حیرت‌آور و باورنکردنی است. با این همه ما می‌توانیم تصور کنیم که کلیه این زمانها باهم يك سال کامل بزرگ را تشکیل می‌دهند و پایان این سال بزرگ هنگامی است که هر هشت ستاره باهم گردش دورانی خود را بسر می‌برند و باز به نقطه‌ای می‌رسند که گردش را از آن آغاز کرده بودند و این دقیقاً برابر است با

يك بار گردش دورانی همانی که همواره با خود یکسان می‌ماند. خلاصه کلام، همه ستارگانی که جهان را می‌پیمایند بدان منظور آفریده شده‌اند که این جهان زنده به آن سرمشق زنده کامل که فقط از راه تفکر قابل درک است هرچه بیشتر مانند باشد.

جهان از هر حیث به سرمشقی که به تقلید از آن ساخته شده بود همانند و کامل بود ولی هنوز يك نقصی داشت: جانداران بوجود نیامده بودند و به عبارت دیگر جهان هنوز همه ذوات جاندار را در خود نداشت و از این لحاظ هنوز عدم تشابهی میان او و سرمشق باقی بود. از این رو استاد به رفع این نقیصه پرداخت و از این حیث نیز او را شبیه سرمشق ساخت. صانع معتقد بود که هر چند و هر نوع موجود زنده‌ای که خرد در باشنده حقیقی زنده می‌بیند، باید به جهان حادث و «شده» نیز داده شود. این موجودات زنده چهار نوعند: یکی، نوع آسمانی است که خدایانند، دوم نوع جانداران بالدار است که در هوا می‌پرند، سوم نوعی است که در آب زندگی می‌کند و چهارمی جاندارانی هستند که با پاهای خود حرکت می‌کنند و در روی زمین ساکنند.

استاد صانع قسمت اعظم وجود نوع خدایان را از آتش ساخت تا بسیار زیبا و بسیار درخشان باشد، و برای اینکه افراد این نوع تصاویری از کل جهان باشند آنها را کاملاً گرد و مدور ساخت، و در قویترین مدارها قرار داد و با آن مدارها همراهشان نمود و بدین‌سان آنها را در همه اطراف جهان پراکند تا این نوع زیبایی حقیقی و زینتی رنگارنگ برای جهان باشد. به هر يك از افراد این نوع دوگونه حرکت بخشید: یکی، حرکت در يك مکان و همواره به يك نحو است، زیرا اینان درباره يك موضوع همواره به يك نحو می‌اندیشند و با خود موافق می‌مانند. گونه دوم، حرکت به پیش است زیرا اینان در تحت سلطه حرکت همانی و یکسانی قرار دارند. اما پنج نوع دیگر حرکت را از اینان دور نگاه داشت زیرا می‌خواست که هر يك از این ذوات تا آنجا که ممکن است کامل باشد. به این علت و به این ترتیب ستارگانی پدید آمدند که ثابت و بدون میرند و ذوات زنده خدائی مرگ‌ناپذیرند و همواره در يك مکان به دور خود می‌گردند. علت پیدایش ستارگانی را که تغییر مکان

می‌دهند و می‌پارند پیش از این شرح داده‌ایم. اما سازندهٔ جهان زمین را که به ما خوراک می‌بخشد و به دور محور جهان می‌گردد، محافظ و استادکار روز و شب ساخت، زیرا زمین کهن‌ترین همهٔ خدایانی است که در کل جهان بوجود آمده‌اند. ولی بیان حرکات و رقصهای دسته‌جمعی ستارگان خدائی که در ضمن آن‌گاه به یکدیگر نزدیک می‌شوند و گاه بهم می‌رسند و همچنین تشریح اینکه کدام خدایان در پهلوی یکدیگر و کدام روبروی همدیگر و کدام پشت یکدیگر قرار می‌گیرند و چه مواقعی ظاهر می‌گردند و چه اوقاتی از دیدهٔ ما پنهان می‌مانند و چگونه باز پدیدار می‌شوند، و چگونه این امور باعث می‌گردد که کسانی که از دانش حساب و شمار بی‌خبرند بترس بیفتند یا این امور را نشانه‌ای برای حوادث و اتفاقات آینده بپندارند، - خلاصهٔ کلام تشریح و بیان این قضایا بدون ذکر مثال و تصویر امکان‌پذیر نیست. از این‌رو ناچاریم به آنچه پیش‌تر در این باره گفتیم کفایت ورزیم و توضیحات خود را دربارهٔ طبیعت محسوس و مرئی و خدایانی که حادث و مخلوقند پایان برسانیم.

سخن گفتن درباره ذوات خدائی دیگر و پی بردن به کیفیت پیدایش آنها از حد قدرت ما بیرون است. از این رو گفته های کسانی را که از این پیش در این خصوص سخن گفته اند باور می کنیم زیرا ایشان - چنانکه خود گفته اند - از اعقابخدایان بوده اند و اسلاف خود را بهتر از دیگران می شناخته اند. از این رو با اینکه سخنان ایشان نه دلایل قطعی در بردارد و نه با شاهد و قرینه ای همراه است، چاره جز قبول آنها نیست و ما باید به تبعیت از رسم و عادت به خبرهائی که این کسان درباره اجداد و اسلاف خود به ما می دهند اعتماد کنیم. بنا به اخباری که از ایشان به ما رسیده، پیدایش خدایان بدین ترتیب صورت گرفته است: «اوکئانوس» و «تتوس» فرزندان «گه» و «اورانوس» اند و از این دو خدای اخیر «فورکیس» و «کروئوس» و «رها» و «رهای» و «زئوس» و «هرا» و «پیشمار» و «نسل کروئوس» و «رها» نیز «زئوس» و «هرا» و «خدایان بیشمار» دیگر که برادران و خواهران یا اعقاب و اخلاف ایشانند بوجود آمده اند.

ولی پس از آنکه همه خدایان، چه آنان که به چشم دیده می شوند و چه آنان که هر وقت خود اراده کنند به دیده ما پدیدار می گردند، بوجود



آمدند، پدر و صانع جهان آنان را مخاطب ساخت و گفت: «ای فرزندان خدائی خدایان که من پدر و سازنده شما هستم! اثری که به دست من ساخته شده مصون از فنا و انحلال است زیرا من چنین خواسته‌ام. هر چه بهم پیوسته است می‌توان از هم گسست، ولی آنچه به نحو زیبایی بهم پیوسته و دارای هماهنگی است فقط دست تبهکاری برای از هم گسستنش دراز می‌شود. شما، چون حادث و مخلوق هستید، مطلقاً مرگ‌ناپذیر و از هم ناگسستنی نخواهید بود ولی با این همه هرگز از هم نخواهید گسست و پنجه مرگ به گلوی شما نخواهد رسید زیرا اراده من برای نگهداری شما بندی است استوارتر از بندی که هنگام پیدایشتان وجود شما را بهم پیوست. اکنون به سخنی که می‌گویم گوش فرادارید: هنوز سه نوع از مخلوقات فانی باقی مانده است که باید آفریده شوند، چه اگر این سه نوع پای به مرحله زندگی نگذارند جهان ناقص خواهد ماند زیرا حاوی همه ذوات زنده نخواهد بود. پس برای اینکه جهان برآستی و مطلقاً کامل شود باید این سه نوع نیز بوجود آیند. ولی اگر آنها به دست من ساخته شوند و از زندگی بهره‌مند گردند شبیه خدایان خواهند بود. از این رو برای اینکه فانی و مرگ‌پذیر باشند و این جهان جهانی به معنی راستین باشد بالطبع وظیفه شماست که به ایجاد مخلوقات زنده پردازید و در این راه باید کاری را که من برای ایجاد شما کردم سرمشق خود سازید و از آن تقلید کنید. آن جزم وجود آنها را که سزاوار همان بودن با ذوات جاودانی است، یعنی جزئی را که باید به جزم دیگر وجودشان فرمان براند و جزم خدائی نامیده شود و پیرو حق و مطیع شما باشد، — تخم و مایه آن جزء را من خود خواهم ساخت و به شما خواهم سپرد. سپس شما جزم دیگر را که فانی و مرگ‌پذیر است خواهید آفرید و عنصر مرگ‌ناپذیر را با عنصر فانی بهم خواهید بافت و بدین‌سان مخلوقات جاندار را به صورت کامل بوجود خواهید آورد و به آنان خوراک خواهید داد تا رشد کنند و بزرگ شوند و چون فانی گردند دوباره آنها را به خود خواهید پذیرفت و در خود جای خواهید داد».

پس از این سخن پدر و صانع جهان دوباره بر سر همان پیمانهای

رفت که عناصر روح جهان را در آن بهم آمیخته بود و بقایای همان عناصر را در آن ریخت و آنها را تقریباً به همان نحو بهم آمیخت. ولی ترکیبی که بدینسان مهیا شد به پاکی ترکیب نخستین نبود بلکه از این حیث در درجه دوم و سوم قرار داشت. سپس این ترکیب را به بخشهایی که عده‌شان برابر عده ستارگان ثابت بود تقسیم کرد و هر بخشی را بر ستاره‌ای نشان داد و آن ستاره را مرکب او ساخت و طبیعت کل جهان را به آنها نشان داد و پس از آن قانونی را که سر نوشت معین کرده امت به آنها اعلام کرد و آن قانون چنین بود: در تولد نخستین همه آنها در شرایط برابر و وضع برابر قرار داده می‌شوند تا از طرف او که استاد سازنده جهان امت کمترین بیعدالتی درباره هیچیک از آنها نشده باشد، و هر یک بر روی یکی از اسباب تحقق بخشنده زمان جای داده می‌شوند تا ارواح آن نوع از مخلوقات جاندار باشند که بیش از همه جانداران دیگر استعداد پرستش خدایان را دارند و چون طبیعت آدمی دارای دو جنس است، جنس عالیتر با چنان خصوصیات که دارند آنها ۴۲ بعدها «مرد» نامیده خواهد شد، مجهز می‌گردد. پس از آنکه بر حسب ضرورت در تن‌ها جای گرفتند، تن‌هایشان در معرض افزایش و کاهش خواهد بود و در نتیجه نخست بالضروره در همه آنها حس و قوه درک بوجود خواهد آمد که سبب خواهد شد که تحریکها و احساسهای شدید به آنها روی آورد. در مرتبه دوم شهوت و میل که مخلوطی از درد و لذت است و سپس ترس و خشم و حسد و هر چه از این قبیل و یا عواقب و نتایج اینهاست، و همچنین هر چه عکس آن ملکات است، بوجود خواهد آمد. اگر زمام آن تمایلات و احساسات را در دست گیرند و به آنها فرمان برانند به عدالت خواهند زیست ولی اگر در فرمان آنها در آیند زندگیشان با بیدادگری همراه خواهد بود. هر روح که زمان مقدر برای زندگیش را به نیکی بسر ببرد به قرارگاه ستاره‌ای که با وی خویشی دارد باز خواهد گشت و در آنجا نیکی و نیکبختی خواهد یافت ولی روحی که زندگی را به خطاکاری بسر آورد هنگام تولد دوم طبیعت زن خواهد پذیرفت و اگر در زندگی دوم نیز روی از بدی بر نتابد هر بار در کالبدی حیوانی که از حیث خلق و خوی شبیه اوست در خواهد آمد و

پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و رنج و عذابش بپایان نخواهد رسید مگر آنکه از حرکت دورانی همانی و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند و به یاری خرد به توده عاری از خردی که از آمیزش آتش و آب و هوا و خاک پدید آمده و سراپای او را فراگرفته است پیروز گردد و زمام اختیارش را به دست گیرد تا دوباره صورت والای نخستین خود را باز یابد.

استاد سازنده جهان این قانون را تا پایان به همه آنان اعلام کرد تا در بدفرجامی که بعدها دامنگیر هریک از آنان شود تقصیری متوجه او نباشد. چون از این کار فارغ شد جمعی از آنان را در روی زمین جای داد و جمعی دیگر را در کره ماه، و بقیه را در روی سایر اسباب تحقق بخشنده زمان مستقر ساخت. کارهایی را که هنوز باقی مانده بود به عهده خدایان جوان گذاشت و آنان را مأمور ساخت که تن فانی برای روح انسانی بسازند و جزء فانی و سایر متعلقات آن را بیافرینند و کمال بخشند و سپس زمام حکومت را به دست گیرند و امور ذات زنده فانی را به بهترین و زیباترین وجه اداره کنند مگر آنکه خود آن ذات فانی مسبب بدی و بدفرجامی خود شود.

صانع جهان چون از دادن این دستورها فارغ شد به وضعی که سزاوار ذات اوست بازگشت. فرزندان وی به پیروی از فرمان پدر پرداختند و پس از آنکه تنم و مایه مرگ ناپذیر را، که می بایست در نهاد ذات زنده فانی قرار داده شود، از پدر گرفتند، به تقلید از صانع خود مقداری آتش و خاک و آب و هوا از جهان به عاریت خواستند و بر ذمه گرفتند که آنها را دوباره به جهان باز گردانند. سپس آن عناصر را بهم آمیختند و بهم پیوستند و به صورت توده ای واحد درآوردند. ولی در این بهم پیوستن، رشته های ناگسستنی را که وجود خودشان به وسیله آنها بهم پیوسته بود بکار نبردند بلکه اجزائی را که بدست آورده بودند با میخهای بسیاری که به سبب کوچکی به چشم نمی آیند بهم متصل کردند و هر تنی را از توده ای که بدینسان حاصل شده بود ساختند، و در پایان کار حرکات دورانی روح مرگ ناپذیر را در هریک از آن تنها که دستنمیش جریان امواج افزایش و کاهش بودند جای دادند و به زنجیر

کشیدند. حرکات دورانی روح که در میانه چنین تموج و جریان شدیدی زندانی گردیده بودند نه برتن حکومت داشتند و نه تحت حکومت او قرار گرفته بودند بلکه گاه مغلوب امواج می‌گردیدند و به‌زور و جبر به‌سوئی کشیده می‌شدند و گاه غالب می‌آمدند و امواج را تابع خود می‌ساختند و در نتیجه ذات زنده پیوسته در جنبش بود و بی‌هیچ نظم و قاعده‌ای به‌هرسو که اتفاق او را می‌برد گشایند می‌شد و حرکتش عاری از خرد نیز بود زیرا هرشش حرکت را داشت: به‌پیش و به‌پس، به‌بالا و به‌پائین، به‌راست و به‌چپ، و خلاصه در عین سرگردانی به‌شش‌سو در حرکت بود. چه، گرچه از يك طرف موجی که برای غذا رساندن به‌تن، او را می‌کشید و رها می‌ساخت، بسیار نیرومند بود، ولی از طرف دیگر لرزش و تکان حاصل از احساسی که بر اثر برخورد بدن با آتش بیرونی یا با قسمتی از خاک سخت یا رطوبت آب و یا بر اثر گرفتاری بدن در دست باد به‌يك ذات جاندار دست می‌داد بسیار نیرومندتر از موج نخستین بود. تکانهایی که بر اثر این برخوردها پدید می‌آمد از خلال بدن می‌گذشت و به روح می‌رسید و روح را فرا می‌گرفت، این تکانها بعدها به‌نام احساسات نامیده شدند و امروز نیز به‌همین نام خوانده می‌شوند. همین برخوردها و احساسها در آن هنگام نیز سبب بزرگترین و قویترین جنبشها شدند و با جریان و موج غذا رسان که هرگز آرام نمی‌گرفت همدست گردیده حرکات دورانی روح را بتکان آوردند و متزلزل نمودند و در نتیجه از يك سو حرکت همانی را بکلی مختل ساختند و از حکومت و پیش رفتنش جلوگیری کردند و از سوی دیگر نظم حرکت «دگری» را چنان بهم‌زدند که فواصل دو برابر و سه برابر را که از هرکدام سه عدد وجود دارد، و همچنین اجزاء متصله واقع بین آنها را که عبارت از  $1\frac{1}{3}$  و  $\frac{4}{3}$  و  $\frac{8}{9}$  می‌باشند - چون از هم گسیختن آنها فقط از دست همان استادی ساخته بود که آنها را بهم پیوسته است - تا آنجا که ممکن بود پاره پاره کردند و حرکات دورانی را بکلی مختل نمودند بطوری که دیگر هماهنگی و ارتباطی میان آنها نماند و باینکه هنوز به حرکت ادامه می‌دادند حرکتشان خلاف قاعده و خرد بود: گاه در جهت مخالف می‌جنبیدند، و گاه به‌چپ و راست منحرف می‌شدند

و گاه به سر معلق می‌زدند. همچنانکه اگر کسی بر روی سر بایستد و پاها را در هوا نگه دارد و به چیزی تکیه دهد، و کس دیگری در برابر او به حال طبیعی بایستد، سمت راست یکی سمت چپ دیگری و سمت چپ یکی سمت راست دیگری می‌شود، حرکات دورانی روح نیز بر اثر تکانهای شدید و عواملی شبیه آن در برابر یکدیگر عیناً همین وضع و حال را پیدا می‌کنند و چون در این حال با چیزی خارجی، خواه از نوع «همان» باشد و خواه از نوع «دگر»، برخورد کنند هم آنچه را که «همان» و عین خود است و هم آنچه را که غیر و «دگر» است به نامی برخلاف حقیقت می‌خوانند و به خطا و اشتباه می‌افتند و نادان و دور از خرد می‌گردند و در این وضع و حال، دیگر زمام حکومت و رهبری در دست هیچیک از آنها نیست بلکه حرکاتی که تحت تأثیر حواس و احساسات قرار گرفته‌اند زمام حکومت را بدست می‌گیرند و روح و حرکات دورانی آن را به دنبال خود می‌کشانند. در این حال بظاهر چنین می‌نماید که حکومت به دست حرکات روح است و حال آنکه اینها در حقیقت مغلوب و محکومند. به همین جهت و بر اثر این اختلالهاست که روح، همینکه در تنی فانی جای گرفت نخست بی‌هوش می‌گردد و آگاهی به خود را از دست می‌دهد. ولی چون هیجان و تموج ناشی از جریان رشد و تغذیه آرامش می‌گردد، حرکات دورانی روح آرامش خود را باز می‌یابند و دوباره به راه خود باز می‌گردند و با گذشت زمان مدار خود را منظم می‌کنند و از آن پس پیشرفت خود را با راه هر یک از مدارها هماهنگ می‌سازند و «دگر» و «همان» را با نام صحیحشان می‌خوانند و در نتیجه صاحبشان را دارای روحی خردمند می‌سازند. اگر در این هنگام غذای درست از راه تربیت معنوی بیماری برسد کسی که دارای چنان روحی است سالم و عاری از تباهی می‌گردد و از بزرگترین بیماریها مصون می‌ماند. ولی اگر از تربیت معنوی غافل گردد، راه زندگی را لنگ‌لنگان پایان می‌رساند و بصورتی ناقص و نادان به دنیای زیر زمین باز می‌گردد. اما این موضوعی است که ما در آینده بررسی خواهیم کرد. مطلبی که هم‌اکنون در پیش داریم و لازم است به نحو دقیق‌تری بیان کنیم، چگونگی پیدایش تن و روح و یکایک اعضاء و اجزاء آنهاست و همچنین این نکته است که

آنها به چه هلت بوجود آمدند و خدایان چه منظوری از ایجاد آنها داشتند؟ اکنون باید این مطالب را بنحوی که به قویترین احتمالات به یقین نزدیکتر باشد توضیح دهیم زیرا این روشی است که درمراسر گفتار خویش از آن پیروی کرده‌ایم.

خدایان، حرکات دورانی خدائی را که عبارت از دو حرکت است در جسمی جای دادند که شکلش را به تقلید از شکل کل جهان مدور ساخته‌اند، و این همان است که ما «سر» می‌نامیم و والاترین و خدائی‌ترین عضو ماست و بر همه اعضای دیگر فرمان می‌راند. از این رو تمام تن را در اختیار او گذاشتند تا اعضاء و جوارح تن خدمتکاران او باشند زیرا این نکته را در نظر داشتند که او از همه انواع حرکات بهره‌مند خواهد بود و برای اینکه هنگام حرکت در روی زمین از پست و بلندیهای خاک بزراحت نیفتد و از فرورفتن به پستیها و بالا شدن بر بلندیها نتوان نماید تن را مرکب او ساختند تا پیش رفتن برایش آسان شود. به همین ملاحظه تن به شکل دراز ساخته شد و خدایان برای اینکه آن را مجهز و قادر به راه رفتن کنند چهار عضو به آن دادند که می‌توانند دراز یا جمع شوند و تن که قرارگاه مقدس‌ترین و الهی‌ترین چیزها برقله آن جای دارد می‌تواند به یاری آن اعضا راست بایستد یا به جایی تکیه کند و یا ۴۵ از جایی به جای دیگر رود. به این ترتیب همه تن‌ها دارای دست و پا شدند و چون پیش‌رو در نظر خدایان بهتر از پشت سر است از این رو صلاح را در این دیدند که نحوه راه رفتن ما را چنین قرار دهند که ما به پیش برویم و به همین سبب به آن قسمت تن ما که به سمت پیش روست شکل و صورتی دادند که غیر از شکل پشت تن است. باز به همین جهت خدایان چهره ما را در این جانب سر قرار دادند و همه اسباب و آلات لازم برای پیش‌بینیهای روح را در چهره ما تعبیه کردند و چنین خواستند که این قسمت سر، پیش‌طبیعی را تشکیل دهد و زمام حکومت به دست آن باشد.

از جمله آن اسباب و آلات، نخست دریچه‌های روشنائی، یعنی چشمها را ساختند و در چهره ما قرار دادند. اکنون می‌خواهم منظوری را که از این کار داشتند بیان کنم: آن نوع از آتش را که فاقد خاصیت

موزاندن است و روشنائی ملایمی دارد، و این همان روشنائی است که خاص روز است، و ادا کردند که به صورت جسمی درآید و در خدمت ما قرار گیرد. آتش ناب را که در ماست و خویشاوند این آتش است و ادا کردند که به صورتی صاف و ناب از دیدگان ما به سوی بیرون بتابد و به این منظور نسجهای چشمان ما و خاصه نسج میانین را چنان استوار و فشرده ساختند که از نفوذ هر آتش غلیظ تری مانع شود و فقط به آن نوع آتش ناب و ملایم راه عبور دهد. از این رو همینکه آن روشنائی که از نیروی باصره می تابد وارد روشنائی روز شود، همجنس به همجنس می پیوندد و بر اثر این خویشی و همجنسی آن دو بهم می آمیزند و در روی خطی مستقیم، آنجا که روشنائی متشعشع از دیدگان ما با روشنائی متساطع از اشیاء خارجی بهم می پیوندد، يك جسم واحد پدید می آید. چون همه اعضا و اجزاء این جسم نوری از يك نوع و از يك ترکیب است، تأثیری که بر آن وارد می شود همه اعضا و اجزایش را یکسان فرا می گیرد و در نتیجه با هر شیئی خارجی که برخورد کند حرکات آن شیء را چنان به سراسر بدن ما منعکس می سازد که این انعکاس از بدن گذشته به روح ما راه می یابد و احساسی در ما بوجود می آورد که ما «دیدن» می نامیم. ولی به عکس، همینکه روشنائی روز که با روشنائی متشعشع از دیدگان ما خویشی دارد در پس پرده شب نهان شود روشنائی دیدگان نیز منقطع می گردد زیرا چون از دریچه چشم بیرون می آید نمی تواند با هوای بیرون که آتشی در آن نیست پیوند یابد. از این رو دگرگون می شود و خاموش می گردد و نمی تواند ادراکی ناشی از دیدن در ما بوجود آورد. علاوه بر این سبب می شود که خواب دیدگان ما را فرا گیرد: به این معنی که چون حایلی که خدایان برای محافظت از دیدگان ماساخته اند، یعنی پلکها، بسته شوند راه نفوذ روشنائی را به بیرون می بندند و آن را در درون ما زندانی می سازند و بر اثر این امر جنبشی که در درون ماست ضعیف می شود و آرام می گیرد و در نتیجه، آرامشی در درون ما پیدا می شود. اگر این آرامش به مقداری کافی باشد، خوابی بر ما چیره می گردد که کمتر رؤیائی آن را برآشفته می سازد. ولی اگر از حرکات و جنبشهای درون هنوز

مقداری مانده باشد همین مقدار مانده صیب پیدایش رؤیاهائی می-شود که از حیث نوع و شمار با نوع و محل آن جنبشها مطابقت و پس از بیدار شدن نیز یادشان در ذهن ما باقی می ماند.

اکنون توجیه تصاویری هم که در آئینه یا هر جسم صاف و شفاف می افتد دشوار نیست. آتش درونی و آتش بیرونی در نقطه ای بر سطح جسم صیقلی به یکدیگر برخورد می کنند و بر اثر این برخورد تغییرات مختلفی در آنها روی می دهد و در نتیجه نمودهایی پیدا می شود: مثلاً آتشی که از چهره ما متساع می شود با آتشی که از نیروی باصره تشعشع می یابد بر روی جسم صیقلی به هم می خورند و در نتیجه طرف راست چنین بنظر می آید که طرف چپ است زیرا برعکس آنچه عادتاً روی می دهد طرف راست روشنائی باصره با طرف چپ روشنائی جسم مرئی برخورد می نماید. گاهی هم، به عکس، راست را راست می بینیم و چپ را چپ. زیرا روشنایی که از درون ما به بیرون راه می یابد هنگام پیوند یافتن با روشنائی بیرونی به طرف دیگر منعکس می شود و این وضع وقتی پیش می آید که دو طرف سطح صیقلی آئینه بلندتر از وسط آن باشد. در این صورت روشنائی طرف راست به طرف چپ روشنائی باصره روی می نهد و طرف چپ با طرف راست آن برخورد می کند. ولی در چنین وضعی چنان می نماید که تصویر سربه زمین و پا به هوا ایستاده است زیرا روشنائی پائین با قسمت بالای روشنائی باصره مرتبط می شود و قسمت بالا با قسمت پائین روشنائی باصره ارتباط می یابد.

همه اینها که شرح دادیم علل فرعی هستند و خدا آنها را وسیله قرار داده است تا چیزها را بصورتی هرچه کاملتر درآورد. ولی بیشتر مردمان اینگونه علل را که سردی و گرمی و انجماد و میعان و هرتغییر دیگری از این قبیل را پدید می آورند علل فرعی نمی شمارند بلکه آنها را علل اصلی و واقعی می پندارند حال آنکه اینها هرگز قادر نیستند از روی تفکر و خردکاری بکنند و اثری بوجود آورند. زیرا در میان همه چیزها روح یگانه چیزی است که دارای خرد است. ولی روح نادیدنی است در حالی که آتش و آب و خاک و هوا طبیعتاً اجسام دیدنی



هستند. بنابراین کسی که دوستدار خرد و شناسائی است باید علت نهائی را در ذاتی متفکر جست و جو کند و چیزهائی را که بر اثر محرك دیگری به جنبش می آیند و سپس بالضروره چیزهای دیگری را می جنبانند علل فرعی و درجه دوم بشمارد. از این رو ما نیز رفتاری جز این نخواهیم داشت و باینکه لازم است این هردو نوع علت را تشریح کنیم، آنها را جدا جدا بررسی خواهیم نمود یعنی از يك سو عللی را که از روی خرد، زیبایی و خوبی را بوجود می آورند بیان خواهیم کرد و از سوی دیگر عللی را که فاقد شناسائی و خردند و اثرشان اتفاقی و عاری از هرگونه نظم و قاعده است بیان خواهیم نمود. در مورد علل فرعی که در چشمها اثر می گذارند و قدرتی را که آنها اکنون دارند به آنها می بخشند آنچه پیشتر گفته شد کافی است. اینک باید پردازیم به اینکه هدف اصلی از وجود آنها چیست و خدا به چه منظور آنها را به ما بخشیده است.

۴۷

به عقیده من نیروی باصره برای ما منشا بزرگترین فایده هاست چه اگر ما قادر نبودیم که خورشید و ستارگان و بنای کل جهان را ببینیم از تحقیقی که هم اکنون درباره جهان پیش گرفته ایم اثری در میان نمی بود. ما فقط در پرتو این نیروست که توانسته ایم از وجود روز و شب و آمدن و رفتن ماهها و گردش سالها با خبر گردیم و از این راه است که مفهوم عدد و زمان را بدست آورده و به تحقیق درباره طبیعت جهان اشتیاق پیدا کرده و بدین ترتیب به سوی فلسفه که بزرگترین هدیه خدایان برای مخلوقات فانی است راهی یافته ایم. به اعتقاد من یگانه فایده بزرگ دیدگان ما همین است و دیگر لازم نیست فوائد دیگر را که ارزش کمتری دارند بشماریم زیرا همه مردم آنها را می شناسند و اگر آنها بر اثر نابینائی از دست بروند تنها آن کسان که از فلسفه بی خبرند فقدان آنها را مصیبت می شمارند و ناله و شیون می کنند. بنابراین باید آن هدف اصلی را علت حقیقی بشماریم و بگوئیم که خدا نیروی باصره را بدین منظور آفرید و به ما بخشید که قادر شویم گردشهای دورانی خرد را در بنای کل جهان بنگریم و حرکات دورانی تفکر خود را با آنها منطبق سازیم - زیرا این دو خویش یکدیگرند،

البته تا آن حد که چیزی متزلزل می‌تواند با چیزی ثابت و پا برجا خویشی داشته باشد، - و بعد از تحقیق کامل و دقیق درباره آنها و پس از آنکه موفق شدیم از کیفیت این حرکات باخبر گردیم، با تقلید از حرکات خدائی که از هرگونه بی‌نظمی و سرگشتگی بری است، به حرکات و دورانهائی که در خود ما صورت می‌گیرد نظم و سامان بخشیم. همین امر درباره صدا و نیروی شنوائی نیز صادق است و خدایان این نیروها را به همان علت و به همان منظور به ما عطا کرده‌اند. زیرا هم نیروی سخن گفتن در خدمت همان هدف و منظور است، و هم قدرت بکاربردن صدا در موسیقی به ما بخشیده شده است تا به همراه نیروی شنوائی ما را با هماهنگی آشنا سازد. «هارمونی» که حرکاتش با حرکات دورانی روح ما خویشی دارد در نظر مرد خردمندی که باخدایان هنر نزدیک است تنها وسیله‌ای برای خوشیهای دور از خرد، چنانکه امروز پنداشته می‌شود، نیست. بلکه خدایان هنر آن را به ما بخشیده‌اند تا حرکات روح ما را که دچار تزلزل و سرگردانی شده است سامان دهد و به روح ما یاری کند تا دوباره پاخود هماهنگ گردد. همچنین است «وزن» که به همان منظور از طرف خدایان به ما داده شده است. یعنی چون درون ما فاقد نظم و اندازه، و درون بسیاری از مردم عاری از لطف و ظرافت است، خدایان «وزن» را به ما عطا کردند تا داروئی برای علاج این درد باشد.

همه مطلبی که تاکنون بیان کردیم، جز نکات معدودی، مربوط به اثرات خرد بود. اکنون وقت آن است که آثاری را هم که از ضرورت نابینا ناشی می‌شود تشریح کنیم. پیدایش جهان مغلوطی بود از اثر آن‌دو، ۴۸ زیرا در ایجاد جهان خرد و ضرورت هردو دخیل بودند. ولی در آن میان خرد به ضرورت حکومت داشت و ضرورت را وادار ساخت چنان آثاری از خود بروز دهد که بیشتر اجزای جهان به بهترین وضع بوجود آیند، و چون ضرورت مغلوب خرد گردید این جهان بدین وضع که هست پدید آمد. پس کسی که بخواهد کیفیت پیدایش جهان را چنانکه واقعاً صورت گرفته است بیان کند باید در بیان خود، این نکته را نیز بگنجاند که علت سرگردان و بی‌هدف و بی‌منظور تاجه حد در ایجاد جهان

تأثیر داشته است. بنابراین وظیفه ما نیز این است که بار دیگر مطلب را از سر بگیریم و این بار نیز، درست چون بار اول، ولی از نظرگاه دیگری، به تشریح موضوع پردازیم. برای این منظور باید روشن کنیم که پیش از پیدایش جهان، طبیعت آتش و آب و هوا و خاک چگونه بوده و خود آنها در چه وضع و حالی قرار داشته اند؟ تاکنون هیچکس کیفیت پیدایش آنها را بیان نکرده است و ما چنانکه گوئی برامستی می دانیم که آتش یا هریک از عناصر دیگر در اصل چیست، عادت کرده ایم براینکه آنها را مواد اصلی و اولی بنامیم و عناصر تشکیل دهنده جهان بشماریم، حال آنکه اگر کمی در این باره بیندیشیم می بینیم که احتمال هم نمی توان داد که آنها با نخستین عناصر تشکیل دهنده جهان قابل قیاس باشند و حتی نقشی را که مجامعا در تشکیل کلمه دارند در تشکیل جهان به عهده داشته باشند. بنابراین باید اکنون این نکته را آشکارا بگوئیم که عنصر اولی، یا اصول اولیه - یا هرنامی به آن داده شود - بهیچ وجه موضوع سخن امروزی ما نخواهد بود و یگانه علت این امر هم این است که باروشی که ما در این سخن پیش گرفته ایم بسیار مشکل است که من بتوانم در این باره آنچه می اندیشم به زبان آورم. از این رو نه شما از من چشم داشته باشید که در این باره سخنی بگویم و نه من به خود حق می دهم که در چنین راه دشواری قدم بگذارم. بلکه با در نظر داشتن نکته ای که در آغاز سخن گفتم، یعنی اینکه کوشش من براین پایه قرار دارد که آنچه می گویم در حدود حدس و احتمال باشد، سعی می کنم با دقت و مراقبت هرچه تمامتر از آغاز درباره یکایک اشیاء و کل آنها سخن بگویم. بیائید در اینجا به مناسبت آغاز سخن دست دما به سوی خدا برداریم و از او بخواهیم که در این کار دشوار و غیرعادی که پیش گرفته ایم همراه ما باشد و به ما یاری کند تا آنچه می گوئیم هرچه نزدیکتر به حقیقت باشد، و سپس بیان مطلب را از سر آغاز کنیم.

آغاز گفتار جدید ما درباره جهان، مستلزم این است که تقسیم جدیدی کنیم غیر از آنچه در آغاز گفتار نخستین نمودیم. در مقدمه گفتار نخستین قائل به دو نوع شدیم و آن دو را از یکدیگر جدا کردیم

ولی اکنون باید سخن از نوع سومی هم به میان آوریم. با نظرگاهی که در گفتار پیشین داشتیم آن دو نوع کفایت می‌کرد: یکی را سرمشق نامیدیم و گفتیم که فقط از راه تفکر قابل درک است و پیوسته به یک حال می‌ماند. دومی عبارت بود از آنچه به پیروی از سرمشق ساخته شده ۴۹ و در معرض کون و فساد است و به چشم دیده می‌شود. در آن هنگام نوع سومی ذکر نکردیم زیرا معتقد بودیم که همان دونوع برای ما کافی است. ولی اکنون گفتاری که در پیش داریم ما را ناچار می‌کند که بکوشیم تا نوع سومی از هستی را که بس مبهم و تاریک و دریافتنش دشوار است از راه توضیح و تشریح روشن‌سازیم. اینک باید ببینیم طبیعت و ماهیت این نوع چگونه است؟ ماهیت این نوع در درجه اول در این است که او، پذیرنده و در عین حال دایه مرتکوبین یافتن و شدن است. گرچه در درستی این تعریف تردید نیست، ولی باید توضیح بیشتری درباره آن بدهیم. اما این توضیح آسان نیست خاصه بدین سبب که نخست باید تردیدهائی را که درباره آتش و سایر طبایع همردیف آن وجود دارد تشریح کنیم.

درباره هریک از آن اجسام نمی‌توان به قطع و یقین گفت که این عنصر باید آب نامیده شود نه آتش، یا اینکه اصلاً بتوان به یکی از آنها — هر کدام می‌خواهد باشد — نام یکی از آن عناصر را داد نه نام همه آنها را. اکنون ببینیم مراد از این سخن چیست و تاچه حد می‌توانیم در این باره مطمئن باشیم و تاچه حد در تردید؟ جسمی را که ما تا این لحظه آب نامیده‌ایم، می‌بینیم که چون به غلظت می‌گراید سنگ و خاک می‌گردد، و چون رقیق‌تر می‌شود هوا می‌گردد. هوا نیز چون مشتعل شود تبدیل به آتش می‌گردد و آتش، به عکس، چون خاموش می‌شود باز به صورت هوا درمی‌آید و باز هوا چون بهم برمی‌آید و به غلظت می‌گراید صورت آبر و مه و بخار می‌یابد و چون باز هم غلیظ‌تر می‌گردد تبدیل به آب روان می‌شود و باز از آب خاک و سنگ پدید می‌آید. خلاصه چنین می‌نماید که همه این عناصر علی‌الدوام از یکدیگر پدید می‌آیند و به این ترتیب دایره‌ای از شدن و تکوین را می‌پیمانند.

اما اگر هیچیک از آنها هرگز به یک حال نمی‌ماند، پس در مورد کدامیک

می‌توانیم با اطمینان خاطر بگوئیم این عنصر معین یا آن عنصر معین است نه عنصری دیگر، بی‌آنکه از خود شرمنده شویم؟ ولی نه، ما چنین نخواهیم کرد، بلکه برای اینکه اطمینان داشته باشیم که سخنی که در باره آنها می‌گوئیم درست است باید تصمیمی را که شرح می‌دهم اتخاذ کنیم: در مورد چیزی که گاه به این صورت و گاه بصورتی دیگر می‌بینیم، مثلاً در مورد آتش، هرگز نخواهیم گفت: «این آتش است» بلکه همیشه فقط خواهیم گفت: «در صورت فعلی آتش است»، همچنین نخواهیم گفت: «این آب است» بلکه خواهیم گفت: «در صورت فعلی آب است»، و بطور کلی هیچیک از این چیزها را چنان نخواهیم نامید که گوئی صورت لایتغیری دارد و مراد ما از «این... است» و «آن... است» بیان آن صورت است. زیرا صورتی که ما با «این... است» و «آن... است» یا «این چیز... است» و یا هرگفتار دیگری که مبین صورت ثابت و لایتغیری است بیان می‌کنیم، از دست ما می‌گریزد و ثابت و پابرجا نمی‌ماند. از این رو حق نداریم در مورد هیچیک از این چیزها بگوئیم «این... است» و «آن... است» بلکه باید درباره هر یک از آنها همه آنها این عبارت را بکار بریم: «در صورت فعلی... اند یا... اند» زیرا پیوسته و علی‌الدوام تغییر صورت می‌دهند. بنابراین مثلاً نام آتش را فقط بایکی از این صورتهای حق داریم منطبق سازیم، و اصولاً در مورد همه چیزهایی که تابع «شدن» اند باید به همین گونه رفتار کنیم. فقط در مورد آن چیز، که هرشونده‌ای در آن صورت می‌پذیرد و ظاهر می‌گردد، و سپس باز از آن محو می‌شود، حق داریم عبارت «این... است» و «آن... است» را بکار بریم. حال آنکه هرچیز دیگری را که دارای صورتی است، مانند گرمی یا سفیدی یا عکس آنها، و همچنین همه خصوصیات مربوط به آنها را، حق نداریم با آن عبارت بیان کنیم.

میل دارم این مطلب را بیشتر از این توضیح دهم و روشن سازم. فرض کنیم کسی همه اشکال هندسی را از طلا ساخته باشد و پیوسته در این کار باشد که هر یک از آن اشکال را محو کند و شکل دیگری به جای آن بسازد. حال اگر کسی به یکی از آن اشکال اشاره کند و بپرسد: «این چیست؟» مطمئن‌ترین جوابی که آنکس می‌تواند بدهد این است که

بگوید: «طلاست»، و حق ندارد بگوید: «مثلث است» (و یا شکل دیگری را که ساخته است نام ببرد) زیرا آن شکل در همین لحظه بوجود آمده است و بلافاصله تغییر می‌یابد و از میان می‌رود و شکل دیگری جای آنرا می‌گیرد، و سؤال‌کننده باید همینقدر راضی باشد که آنکس ماهیت آن چیز را که این اشکال را می‌پذیرد، بیان کند. همین بیان در مورد آن ذاتی هم که همه صور قابل تصور را می‌پذیرد صادق است، یعنی آن ذات همیشه باید با نامی واحد خوانده شود زیرا هرگز تغییر ماهیت نمی‌دهد: او همیشه هرچیزی را می‌پذیرد و به‌خود راه می‌دهد و باین همه هرگز و بهیچ‌وجه صورتی شبیه به‌صورت چیزهائی که در او راه می‌یابند به‌خود نمی‌گیرد، بلکه مانند جسم نرمی آماده است که هر نقشی را بپذیرد و اجازه می‌دهد که همه چیزهائی که در او راه می‌یابند او را بحرکت آورند و به‌اشکال و صور گوناگون نمایان سازند و به‌همین جهت گاه به‌این شکل ظاهر می‌شود و گاه به‌شکلی دیگر. ولی همه چیزهائی که در او راه می‌یابند و داخل می‌شوند و از او کناره می‌گیرند و بیرون می‌روند نقشه‌ها و تصاویر «باشنده» اند<sup>۱۳</sup> که بر آن نقش می‌یابند و این نقش بستن به‌نحو حیرت‌آوری صورت می‌گیرد که تشریح و بیانش دشوار است و ما در آینده به‌آن خواهیم پرداخت.

بنابراینچه گفته شد اکنون باید سه‌نوع را در نظر بگیریم: شونده، آنچه شدن در آن صورت می‌پذیرد، و آنچه شونده نقشی از آن است<sup>۱۴</sup>. ما حق داریم که نوع پذیرنده را مادر بنامیم، نوع بوجود آورنده را پدر نام بنسیم و آنچه را که میان آن دو قرار دارد به‌کودک تشبیه کنیم. همچنین باید این نکته را که می‌گویم در نظر داشته باشیم: اگر قرار براین باشد که نقشی که برچیزی بسته می‌شود همه جزئیات را روشن نشان دهد، آن جسم نرم که نقش بر آن بسته خواهد شد فقط در صورتی برای پذیرفتن نقش روشنی مستعد تواند بود که هیچیک از اشکال و صوری را که قرار است بر آن نقش بسته شود درخود نداشته باشد، چه اگر او خود نقش و صورتی داشته باشد و نقشی غیر شبیه به‌آن نقش و صورت، بر آن وارد شود، نقش جدید بکلی مفشوش و مبهم خواهد شد زیرا نقش خود او در جنب نقش

تازه نمایان خواهد گردید. از این رو خود آن چیزی که قرار است همه انواع را به خود بپذیرد باید عاری از هر شکل و صورتی باشد، عیناً همانطور که عطرسازان پیش از هر کار ماده اولیه را به شیوه های مختلف چنان آماده می سازند که مایعی که قرار است بوی خوش را بخود گیرد، تا آنجا که ممکن است، بی بو باشد. همچنین کسانی که می خواهند اشکالی را روی جسم نرمی نقش بندند کاری می کنند که خود آن جسم دارای هیچ نقش و صورتی نباشد. پس آن چیزی هم که قرار است نقشها و تصاویر چیزهای ابدی را به نحو کامل بخود بپذیرد، خود باید طبیعتاً فاقد هر شکل و صورتی باشد. به این جهت حق نداریم بگوئیم که مادر و پرورنده چیزهایی که دیدنی و قابل ادراک به وسیله حواسند، آتش یا آب است، یا چیزی است از آتش و آب بوجود آمده، یا چیزی که آتش و آب از آن پدید آمده. بلکه اگر آن را نوعی بدانیم که به چشم در نمی آید و دارای شکل و صورتی نیست و همه چیز را می پذیرد و به خود راه می دهد و خود نیز به نحو شگفت آوری فقط از راه تفکر دریافتنی است و به همین جهت پی بردن به گشایش بسیار دشوار است، به راه خطا نرفته ایم. اما تا آن حد که، با توجه به سخنان پیشین، راه یافتن به کنه و ماهیت آن امکان پذیر است، سخن درست درباره آن این است که بگوئیم: قسمت مشتمل شده آن به صورت آتش نمایان می گردد، قسمت مرطوب شده به صورت آب ظاهر می شود، و جلوه گر شدنش به صورت خاک و هوا از آن جهت است که تصاویر آنها را بخود می پذیرد. ولی برای اینکه در این مورد کاملاً دقیق باشیم باید درباره آن عناصر این سؤال را از خود بکنیم: آیا آتش مطلق و درخوشتن و برای خویشتن وجود دارد؟ و همچنین بطور کلی هر چیز که می گوئیم خودش به نحو مطلق و درخوشتن هست، واقعاً به همین نحو هست؟ یا نه، فقط آنچه ما به چشم می بینیم یا با سایر حواس جسمی درمی یابیم حقیقت است و حقیقتی که ما به دنبالش می گردیم غیر از آن نیست، و جز آن مطلقاً هیچ چیز دیگری وجود ندارد، و بنابراین، اینکه درباره هر چیز می گوئیم که آنچه حقیقتاً هست فقط ایده ای است که تنها از راه تفکر قابل دریافت است، خواب و خیالی بیش نیست و این کلمه ایده کلمه ای است تو خالی و بی معنی؟

این مسأله، نکته‌ای نیست که درباره آن بتوانیم به حکمی ساده کفایت کنیم و با اصرار و تأکید بگوئیم که حقیقت چنین یا چنان است، بلکه ضروری است که در این باره تحقیق کامل کنیم و به غور مطلب برسیم. ولی از طرف دیگر حق نداریم در میان مطلب مفصلی که شروع کرده‌ایم، تحقیق مفصلتری را وارد سازیم و سخن را بی حد دراز کنیم. بنابراین اگر بتوانیم توضیحی پیدا کنیم که مسأله‌ای به این دشواری را با الفاظی محدود روشن سازد، همین خود بهترین راه حل خواهد بود. از این رو من در این خصوص رأی خود را به این نحو بیان می‌کنم: اگر «شناسائی راستین» و «تصور درست» دو چیز مختلفند نه یک چیز، بالضروره لازم می‌آید ذواتی وجود داشته باشند که در خویشتن و برای خویشتن باشند و ما نتوانیم آنها را به وسیله حواس درک کنیم بلکه فقط قادر باشیم به اینکه آنها را بشناسیم<sup>۱۵</sup>. اما اگر، چنانکه بعضی از مردم معتقدند، میان تصور درست و شناسائی فرقی نیست، در این صورت لازم می‌آید که هرچه ما به وسیله حواس جسمی درمی‌یابیم عین حقیقت باشد.

ما ناچاریم شناسائی و تصور درست را دو نوع مختلف بشماریم، زیرا آن دو جدا از یکدیگرند و از دو منشأ مختلف پدید می‌آیند و شباهتی به یکدیگر ندارند: یکی از راه تعلیم و آموزش بوجود می‌آید و دیگری بر اثر اقتناعی که در درون ما صورت می‌گیرد. یکی همیشه با تفکر درست همراه است ولی دیگری ارتباطی با تفکر ندارد. یکی را به وسیله سخنوری و از راه اقتناع نمی‌توان تغییر داد ولی دیگری را می‌توان از آن راه دگرگون کرد: از یکی، می‌توان گفت که همه مردم بهره‌مندند، ولی دیگری، یعنی خرد مجرد و شناسائی حقیقی، خاص خدایان و عده قلیلی از آدمیان است.

- ۵۲ اما اگر راستی چنین باشد، باید اعتراف کنیم که در یک سو نوعی از هستی وجود دارد که پیوسته همان است و همان می‌ماند: نه می‌زاید و نه از میان می‌رود و نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی دیگر فرو می‌شود. نه دیدنی است و نه با حواس دیگر دریافتنی، بلکه فقط تفکر خردمندان می‌تواند از دیدار آن بهره‌مند گردد. در سوی دیگر نوع دومی هست که در عین حال که بانوع اول



همنام و شبیه است، بچشم دیده می‌شود و یا با دیگر حواس می‌توان آن‌را دریافت و زاده می‌شود و پیوسته در حرکت است و در يك مكان پدید می‌آید و باز از همان مكان محو می‌گردد و از راه تصور و پندار و به یاری ادراك حسی قابل درك است.

اما نوع سومی هم هست که از نوع مكان است: دستخوش فنا و فساد نیست و بهر حادث و شونده‌ای جای می‌دهد، به حواس در نمی‌آید و روح نیز تنها از راه تفکر و استدلالی شگفت‌انگیز می‌تواند به آن پی ببرد و نمی‌توان آن‌را در تعریف قابل اعتمادی گنجاند، و این همان است که ما به آن توجه داریم وقتی که در عالم خواب و خیال به خود می‌گوئیم «آنچه هست قطعاً و بالضروره باید درجائی باشد و درمکانی قرار گرفته باشد، بنابراین آنچه نه در روی زمین است و نه در آسمان، اصلاً نیست.» همه این قبیل خواب و خیالها درباره طبیعت باشندۀ حقیقی به ما چنین می‌گویند، حال آنکه خود او نه به خواب می‌رود و نه خواب می‌بیند. بنابراین بی‌جهت نیست که ما وقتی هم که بیدار می‌شویم توانائی کافی برای تشخیص و تمیز نداریم و نمی‌توانیم به این حقیقت پی ببریم که درست است که يك تصویر – که حتی هدفی را هم که به خاطر آن بوجود آمده است در خود ندارد، بلکه همیشه به صورت جلوه چیز دیگری نمایان می‌شود – ناچار است که یا در چیز دیگری تکوین یابد و بشود و بوجود آید تا بنحوی از انحاء با هستی مرتبط باشد، و یا اصلاً نباشد. ولی در مورد باشندۀ حقیقی، به عکس، فقط این جمله صحیح صدق می‌کند: مادام که دو چیز غیر از یکدیگرند، غیر ممکن است که یکی از آن دو در دیگری بوجود آید، و در نتیجه آنها در عین حال هم یکی باشند و هم دو چیز مختلف.

به این ملاحظه من رأی خود را بنحوی که بیان کردم اعلام می‌نمایم و بیان خود را چنین خلاصه می‌کنم: «هستی» و «مكان» و «شدن» سه نوع مختلفند از یکدیگر جدا، و این سه نوع وجود داشتند پیش از آنکه جهان پای به مرحله وجود گذارد. دایه و غذا دهندۀ «شدن» چون هم مرطوب می‌شد و هم مشتعل می‌گردید و هم صورت هوا و خاک را می‌پذیرفت و هم سایر صورتها را، از این رو به جلوه‌های گوناگون متجلی

می‌گردید، و چون نیروهائی که در او جای داشتند نه‌شبهه یکدیگرند و نه هموزن، و چون خود او نیز دارای موازنه‌ای نبود بلکه بی‌نظم و قاعده به‌هرسو می‌گرائید، از این روگاه آن نیروها او را به‌تکان می‌آوردند و می‌جنبانند و گاه خود او به‌سبب حرکت خود، آنها را تکان می‌داد و می‌جنباند، و بر اثر این تکان و جنبش آنها از یکدیگر جدا می‌گردیدند و هر کدام به‌سوئی می‌افتاد همچنان که چون غله را در الك یا ظرفی شبهه به‌الك برای پاك کردن تکان دهند اجزاء سنگین‌تر از اجزاء پوك و سبك جدا می‌شوند و هر جزئی در سوئی گرد می‌آید. به‌همین نحو در آن هنگام دایه و پذیرنده چون الكی که دانه‌های غله را تکان دهد چهار نوع جسم را تکان داد و بر اثر این تکان اجزائی را که به یکدیگر بی‌شبهت بودند از هم جدا کرد و اجزاء شبهه به‌هم را در یکجا گرد آورد و همین امر سبب شد که هر يك از آنها در مکانی جای گیرد حتی پیش از آنکه جهان از ارتباط همه آنها بایکدیگر تکوین پذیرد و بوجود آید. آنها در آن هنگام از هرگونه نظم و اندازه‌ای عاری بودند اما همینکه ساختن جهان آغاز گردید خداوند نخست آتش و آب و هوا و خاک را - که گرچه تا آن لحظه اثری از طبیعت اصلی خویش را در خود داشتند ولی در وضع و حالی بودند که هرچه از خدا دور باشد دچار همان وضع و حال است - از حیث صورت و تعداد به‌وضعی که قاعدتاً باید داشته باشند درآورد. ما نخست این نکته را که خدا آنها را به‌بهترین و زیباترین صورت درآورد در حالی که پیش از آن چنین نبودند اساس گفتار خود قرار می‌دهیم و این امر را اصلی مسلم تلقی می‌کنیم. سپس من باید چگونگی یکایک آنها را با گفتار مفصلی برای شما تشریح کنم و چون شما نیز با اینگونه مطالب بیگانه نیستید از فهم سخن ناتوان نخواهید ماند.

اینکه آتش و آب و هوا و خاک جسمند برکسی پوشیده نیست. اما از خصوصیات جسم یکی ارتفاع است و ارتفاع بالضروره مستلزم رویه (سطح) است و هر رویه هموار از مثلثهائی تشکیل یافته. مثلثها اصولاً بر دو نوعند که هر يك دارای يك زاویه قائمه و دو زاویه حاده است: یکی دارای در ضلع برابر است و دو زاویه حاده آن نیز دو نیمه

برابر يك زاویه قائمه است. در نوع دوم دو زاویه حاده دو بخش نابرابر زاویه قائمه‌ای هستند که به وسیله دو ضلع نابرابر به دو قسمت تقسیم شده است. از این رو اگر بخواهیم احتمال نزدیک به حقیقت را در قلمرو ضرورت نابینا پیدا کنیم ناچاریم عناصر اصلی آتش و اجسام دیگر را در این دو نوع مثلث جست‌وجو کنیم. عناصر اصلی‌تر و اولی‌تر را فقط خود خدا و آنان که خدا دوستشان دارد، می‌شناسند.

اکنون جای آن است که نشان دهیم که کیفیت آن چهار جسم زیبا چگونه است و دارای چه خاصیتی است که سبب می‌شود آنها در عین ناهمانندی به یکدیگر چنان قابلیت و استعدادی داشته باشند که چون یکی متحل گردد دیگری از آن پدید آید. چه اگر از عهده این کار برائیم حقیقت امر را درباره پیدایش خاک و آتش و دو جسم دیگر که حد وسط میان آن دو می‌باشند بدست خواهیم آورد و در این صورت در برابر هیچکس قبول نخواهیم کرد که اجسامی زیباتر از این چهار جسم - که هر يك در نوع و مقام خود در حد اعلای زیبایی است - وجود دارد. پس اکنون وظیفه ما این است که ترکیب وجود این چهار جسم را که در زیبایی برتر از همه اجسام دیگرند تشریح کنیم و نشان دهیم که توانسته‌ایم به طبیعت آنها پی ببریم.

از دو نوع مثلثی که پیش‌تر یاد کردیم، مثلث قائم‌الزاویه متسای الساقین بر يك قسم است. ولی مثلث قائم‌الزاویه‌ای که طول اضلاعش مختلف است اقسام بیشمار دارد. اکنون اگر بخواهیم در راه درست پیش برویم باید از میان اقسام بیشمار این نوع دوم زیباترین آنها را پیدا کنیم و اگر کسی بتواند قسمی زیباتر از آنچه مورد نظر ماست بیابد در برابرش تسلیم خواهیم شد و اعتراف خواهیم کرد که بر ما پیروز شده است. از میان این اقسام بیشمار، قسمی که در نظر ما زیباتر از همه است، مثلثی است که از پیوستن دوتای آن به یکدیگر مثلثی متساوی‌الاضلاع پدید می‌آید. اگر بخواهیم تشریح کنیم که چرا این قسم را زیباتر از اقسام دیگر می‌شماریم، سخن به درازا خواهد کشید ولی اگر کسی بتواند سخن ما را رد کند و مبرهن سازد که در اشتباهیم از او منت خواهیم پذیرفت. بنابراین آنچه گفته شد، از میان

همه مثلثها دو مثلث برمی‌گزینیم و می‌گوئیم که آتش و سه عنصر دیگر از آن دو مثلث ساخته شده‌اند: یکی مثلث قائم‌الزاویه متساوی‌الساقین است و دیگری مثلث قائم‌الزاویه‌ای که در آن مربع ضلع بزرگتر سه برابر مربع ضلع کوچکتر است. اکنون نکته‌ای را که پیش‌تر به اشاره‌ای غیر دقیق از آن گذشتیم بدقت تشریح می‌کنیم: پیش‌تر گفتیم که آن چهار نوع جسم از یکدیگر، و از راه انحلال و استعاله در یکدیگر، پدید می‌آیند. ولی این سخن درست نیست زیرا کیفیت تشکیل آن چهار نوع جسم از دو مثلثی که انتخاب کردیم بدین نحو است که سه تا از آن اجسام از يك قسم مثلث، یعنی از مثلث قائم‌الزاویه مختلف‌الاضلاع، ساخته شده‌اند ولی جسم چهارم یگانه جسمی است که فقط از مثلثهای قائم‌الزاویه متساوی‌الساقین پدید آمده. از این رو همه اجسام چهارگانه نمی‌توانند از راه انحلال و ترکیب دوباره اجزاء تشکیل دهنده‌شان، به یکدیگر تبدیل شوند بلکه این کیفیت فقط خاص سه جسمی است که عناصر اصلی شان از يك قسم واحد است و به همین جهت وقتی که یکی منحل و به عناصر اصلی خود تجزیه شود، همان عناصر اصلی می‌توانند صورت جسم دیگر را به خود بپذیرند.

درباره پدید آمدن اجسام از یکدیگر به همین قدر بسنده می‌کنیم. اکنون وظیفه بعدی ما این است که بیان کنیم که کیفیت هریک از این انواع چهارگانه که ناشی از نحوه ترکیب آنهاست چگونه است و برای اینکه نوعی دارای چنان کیفیتی باشد از چند مثلث باید ترکیب یافته باشد. نخست به نوعی می‌پردازیم که ترکیبش ساده‌تر از ترکیب انواع دیگر است و از این رو عناصر اصلی تشکیل‌دهنده‌اش نیز کوچکتر از عناصر اصلی سایر انواع می‌باشد. این نوع، چنانکه گفتیم، از مثلثی ساخته شده که طول وترش دو برابر طول ضلع کوچکتر است. حال اگر دو تا از مثلثها را پهلوی یکدیگر بگذاریم و از اتصال آنها چهارگوشی پدید آوریم، بنحوی که وترهای آن دو مثلث برهم بیفتند و قطر آن چهارگوش را تشکیل دهد، و همین عمل را دوبار دیگر چنان تکرار کنیم که همه قطرها و اضلاع کوچک در يك نقطه بهم پیوندند، از آن شش مثلث اصلی، يك مثلث متساوی‌الاضلاع پدید می‌آید که مرکزش

همان نقطه است. اگر چهارتا از آن مثلثهای متساوی الاضلاع را با هم متحد سازیم، با هر گروه سه زاویه‌ای يك كنج پدید می‌آید و اگر چهار كنج به همین نحو تشکیل یابد نخستین نوع يك صورت جسمانی (هرم منظم) پدیدار می‌گردد که دارای خصوصیت تقسیم يك کره کامل به پاره‌های مساوی و مشابه است. دومین نوع صورت جسمانی نیز از همین مثلثها تشکیل می‌یابد ولی به این نحو که هشت مثلث متساوی-الاضلاع بهم می‌پیوندند و با چهار زاویه (هرزاویه در يك صفحه) كنجی پدید می‌آورند و چون شش كنج تشکیل یابد دومین جسم منظم صورت کمال پیدا می‌کند. سومین نوع صورت جسمانی از بهم پیوستن دوبار شصت مثلث هنصری و دوازده كنج پدیدار گردیده که هر يك كنج محدود به پنج صفحه مثلثهای متساوی الاضلاع است و دارای بیست قاعده است که آنها نیز مثلثهای متساوی الاضلاعند. به این ترتیب یکی از دو عنصر اصلی با پدید آوردن این اجسام وظیفه‌ای را که بمعهده داشت انجام داد و بپایان رساند.

مثلث قائم‌الزاویه متساوی الساقین جسم چهارم را بوجود آورد، به این ترتیب که چهارتا از آنها بهم برآمدند بنحوی که راسهای زوایای قائمه‌شان در يك نقطه بهم پیوستند و بدینسان نخست يك چهارگوش متساوی الاضلاع بوجود آوردند. چون شش چهارگوش با هم متحد شدند هشت كنج پدیدار گردید که هر يك از سه زاویه قائمه ساخته شده است. جسمی که به این ترتیب بوجود آمده دارای شکل مکعب است که دارای شش قاعده مربع می‌باشد.

اما نوع پنجمی از ترکیب و بهم پیوستن نیز وجود دارد که دارای خاصیتی مخصوص به خود است و خدا این نوع ترکیب را در آفرینش جهان بکار برده است.

انسان چون درباره مطالبی که بیان کردیم می‌اندیشد و می‌خواهد پاسخی برای این سؤال پیدا کند که آیا عده جهانها محدود است یا نامحدود، به این نتیجه می‌رسد که کسانی که عده جهانها را نامحدود می‌دانند فکرشان بسیار محدود است و از چیزهائی که هرانسانی باید بداند بیخبرند. ولی در اینکه آیا فقط يك جهان وجود دارد یا پنج

جهان، می‌توان در تردید بود. عقیده ما این است که به احتمال بسیار قوی تنها يك جهان بوجود آمده است و کاری نداریم به اینکه دیگران در این باره چه می‌اندیشند.

اکنون می‌خواهیم چهار شکلی را که با بیان خود تشریح کردیم میان چهار عنصر، یعنی آتش و خاک و آب و هوا تقسیم کنیم: خاک دارای شکل مکعب است زیرا در میان اجسام چهارگانه از همه بی‌حرکت‌تر است، و جسمی که دارای چنین خاصیتی است بناچار باید برپایه و قاعده استوارتری قرار گرفته باشد. از انواع مثلثها که برشمردیم قاعده مثلث قائم‌الزاویه متساوی‌الساقین، هم از قاعده مثلث مختلف‌الاضلاع و هم از مثلث متساوی‌الاضلاع استوارتر است. بنابراین اگر بگوئیم که خاک دارای چنین خاصیتی است مطابق احتمال قوی سخن گفته‌ایم. از اشکالی که باقی می‌ماند، سنگین‌ترین آنها را به آب می‌دهیم و سبک‌ترینشان را به آتش و میانگین را به هوا. کوچکترین عناصر اصلی را به آتش می‌دهیم، بزرگترین آنها را به آب و میانگین را خاص هوا می‌شماریم. باز می‌گوئیم که از میان عناصر اصلی، آنچه تیزتر از همه است باید به آتش داده شود و آنچه از این حیث در مرتبه دوم قرار دارد باید به هوا داده شود و آنچه در مرتبه سوم است به آب. همچنین می‌گوئیم که از اجسام اولیه، آنکه قاعده‌اش کوچکتر از دیگران است بناچار باید از هر حیث تیزتر و نافذتر از دیگران باشد و چون از حیث عده عناصر اصلی تشکیل‌دهنده نیز کمتر از دیگران است از این رو باید سبکتر و در حرکت چالاکتر از دیگران باشد و آنکه از لحاظ چگونگی قاعده بعد از او قرار دارد، لابد از حیث صفات و خصوصیات نیز در درجه دوم است و آنکه از لحاظ چگونگی قاعده در درجه سوم قرار دارد از حیث صفات و خصوصیات نیز در مرتبه سوم است. بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم که به احتمال قوی جسمی که شکل هرم دارد عنصر اصلی و تخم آتش است و جسمی که از حیث شکل پس از آن می‌آید عنصر اصلی و تخم هواست و سومی عنصر اصلی و تخم آب است. اما این اجسام را که عناصر اصلی شمردیم باید بسیار كوچك در نظر آوریم بنحوی که يك‌تای آنها را به‌سبب خردی به چشم نتوان دید

ولی چون بسیاری از آنها بهم برآیند و توده‌ای شوند به چشم درمی‌آیند. درباره تناسبها و حرکات و سایر خواص آنها باید بگوئیم که خداوند پس از آنکه ضرورت را وادار ساخت که آزادانه در مقابل وی تسلیم شود، این اجسام را از هر حیث بسیار دقیق و بی نقص ساخت و به حد اعلای کمال رساند و تناسب کامل میان آنها برقرار کرد.

بنابراینچه تاکنون در این باره بیان کردیم، ظاهراً موضوع باید چنین باشد: خاک وقتی که هنگام برخورد یا آتش و بر اثر تیزی آتش منحل می‌شود، خواه این انحلال در خود آتش یا در هوا و یا در آب صورت گیرد، آنقدر در درون عنصری که در آن منحل شده است به این سو و آن سو کشیده می‌شود تا اینکه اجزایش باز بهم می‌رسند و به یکدیگر می‌پیوندند و دوباره صورت خاک به خود می‌گیرد زیرا خاک هرگز نمی‌تواند به صورت عنصر دیگری درآید. ولیکن چون آب بر اثر برخورد با آتش یا هوا منحل گردد، از اجزایش — وقتی که دوباره بهم می‌پیوندند — يك قطعه آتش و دو قطعه هوا بوجود می‌آید. همینطور، چون توده کوچکی از آتش میان توده بزرگتری از هوا یا آب یا خاک قرارگیرد و در کشمکشی که میان آن دو روی می‌دهد از پای درآید و منحل گردد، از دو قطعه آتش يك قطعه آب پدید می‌آید، و اگر هوا در این کشمکش مغلوب و منحل شود اجزاء دو قطعه و نیمی از هوا به صورت يك قطره آب درمی‌آید. در این مورد باید این نکته را نیز در نظر بگیریم که وقتی که یکی از عناصر با آتش برخورد می‌کند و آتش با نوك و پهلوهایی تیز خود آن را می‌برد و قطعه قطعه می‌کند و از هم می‌شکافد، بمحض اینکه اجزاء اصلی آن عنصر دوباره بنحوی باهم مربوط گردند که صورت آتش بخود گیرند این شکافتن و بریدن بپایان می‌رسد زیرا يك عنصر هرگز نمی‌تواند در عنصری که عین خود او یا شبیه به اوست تغییری بوجود آورد و یا در تحت تأثیر او تغییر یابد، ولی هر عنصری بمحض اینکه با عنصر دیگری که ضعیفتر از خود اوست برخورد کند و کشمکشی میان آنها روی دهد عنصر ضعیفتر از پای در می‌آید و دچار انحلال دائمی می‌گردد. برعکس، هنگامی که قطعه کوچکی از این عناصر میان توده بزرگی از عنصری دیگر بیفتد و منحل

و از هم پاشیده شود، این انحلال و از هم پاشیدگی وقتی پایان می‌رسد که اجزاء اصلی عنصر مغلوب دوباره بهم پیوندند و صورت عنصر غالب را بخودگیرند؛ به این نحو است که از آتش هوا و از هوا آتش بوجود می‌آید. اما اگر هردو قطعه‌ای که با هم برخورد می‌کنند دارای نیروهای برابر باشند و میان آنها کشمکش روی دهد، این کشمکش چندان ادامه می‌یابد که سرانجام یکی از آنها از زیر ضربه‌های حریف می‌گریزد و به نوع خود ملحق می‌شود، و یا اینکه از پای در می‌آید و جزء او می‌گردد. بر اثر این جریانها و تحولاتها همه این عناصر بطور مداوم مکان خود را تغییر می‌دهند، زیرا بر اثر حرکت «پذیرنده»، هر عنصری به مکانی در می‌آید که جدا از مکان عناصر دیگر است و هر بار که یکی از آنها صورت خود را از دست می‌دهد و صورت عنصر دیگری را بخود می‌گیرد بلافاصله به مکان عنصر دوم روی می‌نهد و در آن مستقر می‌گردد.

اصل و مایه اجسام اولیه از این قرار است که بیان کردیم. اما علت پدیدار شدن اقسام گوناگون از این چهار نوع را، باید در کیفیت بهم پیوستن اجزاء اولیه آنها جستجو کرد: به این معنی که مثلثهایی که در ترکیب آنها بکار رفته همه به یک اندازه نبوده است بلکه مثلثهای کوچک و بزرگ و به اندازه‌های بسیار گوناگون بوده و به تعداد این اندازه‌ها اقسام مختلف بوجود آمده و صورت پذیرفته است. اقسام گوناگون هر نوع با یکدیگر و همچنین با اقسام گوناگون انواع دیگر بهم آمیخته و در نتیجه تعداد بیشماری اجسام مختلف بوجود آورده‌اند. کسی که بخواهد درباره طبیعت تشریحی بدست دهد که به احتمال بسیار به حقیقت نزدیک باشد موظف است که بیان جزئیات این نکته را نیز فراموش نکند.

ولی اگر بخواهیم در مطالبی که پس از این بیان خواهیم کرد دچار مشکل نشویم، نخست باید این مطلب را روشن کنیم که حرکت و سکون چگونه و بر اثر چه عواملی صورت می‌پذیرند؟

در این باره پیش از این مطالبی بیان شده است. نکته‌ای که باید در اینجا اضافه کرد این است: آنجا که یکسانی باشد حرکت نمی‌تواند



بوجود آید، زیرا چیزی جنبش پذیر ممکن نیست بدون چیزی که قادر  
 به جنباندن است به جنبش درآید و همچنین چیزی که قادر به جنباندن  
 است ممکن نیست ایجاد حرکت کند اگر جنبش پذیری در میان نباشد.  
 از سوی دیگر قابل تصور نیست که آن دو یکسان و از هر حیث همانند  
 باشند. به این جهت می گوئیم که سکون ناشی از یکسانی و حرکت  
 ناشی از نایکسانی است. علت نایکسانی را پیشتر بیان کرده ایم ولی  
 این نکته را هنوز روشن نکرده ایم که اجسام مختلف با اینکه از چهار  
 نوع مختلفند به چه علت هرگز از حرکت و استحاله به یکدیگر باز نمی-  
 ایستند. از این رو اکنون بدین موضوع می پردازیم و می گوئیم: جهان،  
 چون همه این چهار نوع را کلاً در خود دارد، و چون حرکتش دورانی  
 است و طبیعتش چنین است که می کوشد دائم با خود باشد و با خود به  
 حرکت ادامه دهد، از این رو در ضمن حرکت بنحوی آن چهار نوع را  
 در خود بهم می فشارد که هیچگونه مکان خالی باقی نماند. به همین  
 جهت است که آتش پیش از هر عنصر دیگر در همه آنها راه یافته و نفوذ  
 کرده است. نفوذ هوا در درجه دوم است زیرا هوا از حیث لطافت و رقت  
 در درجه دوم می باشد. دو عنصر دیگر برحسب درجه رقت خود پس از  
 آنها قرار دارند، زیرا عناصر و انواعی که از اجزاء بزرگتر ترکیب  
 یافته اند هنگام بهم برآمدن و بهم پیوستن فواصل بزرگتری باقی  
 گذاشته اند، حال آنکه اجزاء کوچکتر فواصل کوچکتری ایجاد کرده اند.  
 وقتی که گردش جهان آنها را بهم می فشارد اجزاء کوچکتر در فاصله  
 هائی که میان اجزاء بزرگتر وجود دارد داخل می شوند و چون به این  
 ترتیب اجزاء کوچکتر و اجزاء بزرگتر در پهلوی یکدیگر قرار می گیرند  
 و اجزاء کوچکتر اجزاء بزرگتر را از هم جدا نگه می دارند و اجزاء  
 بزرگتر اجزاء کوچکتر را بهم می فشارند، نتیجه این می شود که همه  
 آنها به این سو و آن سو کشیده می شوند و هریک در مکانی که درخورش  
 است جای می گیرد؛ زیرا تغییر حجم هر جسمی باعث می شود که وضع  
 مکانیش نیز تغییر یابد. بنابراین همین ادامه بوجود آمدن نایکسانی،  
 علت حرکت دائمی است که اجسام دستخوش آن هستند و همیشه نیز  
 دستخوش آن خواهند بود.

اکنون وقت آن رسیده است که بگوئیم آتش اقسام گوناگون دارد، از قبیل شعله و آنچه از شعله متساطع می‌شود، یعنی آنچه نمی‌سوزاند ولی در برابر چشم به صورت روشنائی نمایان می‌شود، و همچنین آنچه پس از خاموش شدن آتش در جسمی که آتش آن را فراگرفته بود (به صورت گرمی) باقی می‌ماند. هوا نیز اقسام گوناگون دارد که رقیق‌ترین آنها را ائیر می‌نامند و غلیظ‌ترین آنها را بخار و مه و ابر می‌خوانند. از اینها گذشته اقسام دیگری نیز هست که نام خاصی ندارند و کیفیتشان ناشی از اندازه‌های نابرابر مثلثهائی است که در ترکیبشان بکار رفته. آب در وهله نخستین دارای دو قسم مشخص است: قسم نخست شامل مایعاتی است که از اجزاء کوچک ولی نایکسان ترکیب یافته، و از این‌رو خواه به‌خودی خود و خواه در خلال اجسام دیگر جاری می‌شود و سبب این خاصیت اختلاف اندازه اجزائی است که در ترکیب آنها بکار رفته. قسم دوم از اجزاء بزرگ و یکسان ترکیب یافته و به‌علت همین یکسانی اجزایش تحرکش کمتر از قسم نخستین است ولی چون آتش در آن راه یابد یکسانی اجزایش را از دست می‌دهد و تحرك بیشتری می‌یابد، و اگر این حالت در او شدیدتر شود هوائی که اطراف آن را فراگرفته است آن را بحرکت می‌آورد و بر روی زمین جاری می‌سازد. در این حالت درباره آن می‌گوئیم «گداخته می‌شود» و با این عبارت به انحلال آن اشاره می‌کنیم. یا می‌گوئیم «مایع است» و با این عبارت جریانش را بر روی زمین توضیح می‌دهیم و خلاصه به‌وسیله این عبارات دوگونه تغییری را که در آن روی می‌دهد بیان می‌کنیم.

- ۵۹ اما وقتی که آتش از آن جدا شود، چون آتش در خلاء حرکت نمی‌کند از این‌رو ناچار به‌هوائی که اطراف آن را فراگرفته است فشار می‌آورد و هوا نیز به‌توده مایع که هنوز متحرك و در حال جریان است فشار می‌آورد و این فشار باعث می‌شود که توده مایع در خود فشرده شود و خلل و فرجش که پیش‌تر آتش در آنها جای گرفته بود پرگردد و یکسانی خود را بازیابد زیرا آنچه باعث ایجاد نایکسانی شده بود، یعنی آتش، از آن دور شده است، و در نتیجه به‌حال قبلی خود بازگردد. این دور شدن آتش را «سردشدن» می‌نامند و حالت فشردگی را که

پس از آن روی می‌دهد انجماد یا فشردگی می‌خوانند.

در میان اقسام گوناگون نوع مایعات فشرده و منجمد، قسمی که از کوچکترین و یکسان‌ترین اجزاء ترکیب یافته و از حیث فشردگی یگانه است و بیش از يك قسم ندارد و صفت ممتازهاش رنگت زرد درخشان اوست و گرانبهارترین قسمت دارائی ما را تشکیل می‌دهد طلاست که بر اثر عبور از خلال سنگت، تصفیه شده و فشردگی خاص خود را بدست آورده است. سخت‌ترین قسمت طلا که در نتیجه فشردگی بی‌اندازه، بسیار سخت و میاه‌رنگت است «آداماس» نامیده می‌شود. قسم دوم از مایعات فشرده منجمد سنگت‌آهن است که اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش از حیث کوچکی تقریباً مانند اجزاء طلاست ولی به اقسام گوناگون یافت می‌شود و در فشردگی حتی از طلا نیز برتر است و چون در ترکیبش مقدار کمی از اجزاء خاک نیز آمیخته است از طلا سخت‌تر است ولی چون فاصله بین اجزایش بیشتر از فاصله بین اجزاء طلاست سبک‌تر از طلا می‌باشد. مقدار خاکی که در ترکیبش آمیخته است با گذشت زمان از آن جدا می‌گردد و به نام زنگار نامیده می‌شود.

شمردن اقسام دیگر این نوع دشوار نیست. اگر انسان بخواهد به قصد تفریح و استراحت، تحقیق در باشندۀ حقیقی را کنار بگذارد و وقت خود را به کاوش و تحقیق درباره «شونده» صرف کند - تحقیقی که حاصلش فقط ظن و گمان و احتمال است - و از این راه برای خود لذتی فراهم سازد که پشیمانی به دنبال ندارد، همین خود سرگرمی مطبوعی است که نه دون شأن انسان است و نه قابل ملامت. از این رو ما نیز اکنون می‌خواهیم همین راه را پیش گیریم و پژوهشی را که آغاز کرده‌ایم، با توجه به اینکه آنچه می‌گوئیم در حدود گمان و احتمال است، دنبال کنیم:

آبی که با آتش آمیخته است و به آسانی جریان می‌یابد چون متحرك و جاری و بر روی زمین روان است، آب روان خوانده می‌شود. اینگونه آب نرم است زیرا سطحش به سختی خاک نیست و بدین جهت در برابر خاک تسلیم می‌شود اما همینکه از آتش و هوا جدا می‌شود و تنها می‌ماند، یکسانی خود را باز می‌یابد ولی عناصری که از آن جدا شده‌اند به آن

فشار می‌آورند و آب نرمی خود را از دست می‌دهد و سخت می‌شود. این حالت اگر در بالای زمین روی دهد غالباً صورت تگرگت بخود می‌گیرد و اگر در روی زمین باشد به صورت یخ درمی‌آید. گاهی نیز در بالای زمین این حالت سبب می‌شود که آب سختی کمتری به‌خود پذیرد و به شکل برف درآید.

دیگر اقسام عمده آب مایعاتی هستند که بهم آمیخته و نوع خاصی را بوجود آورده‌اند. این نوع خاص به صورت شیرهای گوناگون از خلال گیاههایی که از زمین می‌رویند عبور می‌کند و چون هرشیره بر اثر ترکیب خود خاصیت مخصوصی دارد از این رو اقسام آنها بسیار است و بیشترشان هم نام خاصی ندارند. اما چهار قسم آن که با آتش همراهند و از این رو جلا و شفافیت خاصی دارند به نامهای معینی خوانده می‌شوند به این ترتیب: قسمی که تن و روح را در آن واحد گرم می‌کند شراب نام دارد. قسم دوم که بسیار شفاف و جلی است، روغن نامیده می‌شود مانند روغن کرچک و روغن زیتون و امثال آنها. به قسم سوم که خلل و فرج دهان و زبان را منبسط می‌سازد و از این رو بسا مزه شیرین و مطلوبی همراه است نام عسل داده می‌شود و قسم چهارم که گوشت بدن را حل می‌کند و هنگام سوختن به صورت کف درمی‌آید افیون نامیده می‌شود.

اما در مورد اقسام خاک باید بگوئیم که يك قسم آن از خلال آب عبور می‌کند و صورت سنگت بخود می‌گیرد. کیفیت این فعل و انفعال چنین است: چون آبی که با خاک آمیخته است تجزیه شود و به صورت هوا درآید و متصاعد گردد، ناچار به‌مکانی که مخصوص هواست روی می‌نهد و به‌هوائی که اطراف خاک را فراگرفته است فشار می‌آورد. بر اثر این فشار هوا نیز به توده خاک سنگینی می‌کند و آن را فشرده‌تر می‌سازد و به این ترتیب خلل و فرجی که در خاک بر اثر جدا شدن هوا از آن ایجاد شده بود پر می‌شود و خاک به صورت توده سنگت درمی‌آید. زیباترین اقسام سنگت آنهاست هستند که از اجزاء یکسان تشکیل یافته‌اند و در نتیجه شفافند، و زشت‌ترین آنها سنگهایی هستند که ترکیبشان خلاف این است.

قسم دوم خاک، حاکی است که برائر نزدیکی آتش رطوبت خود را از دست داده است و اگر این حالت شدید باشد خاک حتی خشک تر از سنگ است و ما آن را سفال می نامیم.

گاهی نیز پیش می آید که خاک بی آنکه همه رطوبت خود را از دست دهد برائر نزدیکی آتش گداخته می شود و چون ماده مذاب سرد شود به صورت نوعی توده سنگ مانند سیاه رنگ در می آید. اگر این نوع خاک قسمت عمده رطوبت خود را از دست بدهد و مزه شور آمیخته به تلخی پیدا کند، صورت ناترون بخود می گیرد که چون در آب حل شود برای پاک کردن لکه های روغن بسیار مناسب است، یا به صورت نمک در می آید که هیچ غذائی از آن مستغنی نیست و چنانکه در تعالیم مذهبی می گویند جسمی است محبوب خدایان.

اجسامی هم هستند که از ترکیب خاک و هوا و آب بوجود آمده اند و آب قادر به حل و تجزیه آنها نیست بلکه تنها آتش می تواند آنها را حل کند. سختی اینگونه اجسام معلول علتی است که شرح می دهیم: آتش و هوا نمی توانند توده خاک را گداخته کنند زیرا اجزاء آنها کوچکتر از فواصلی است که میان اجزاء خاک وجود دارد، از این رو بدون احتیاج به کوشش و کشمکش وارد آن فواصل می شوند و در آنها جای می گیرند بی آنکه خاک را حل کنند. ولی اجزاء آب چون بزرگترند با زور و فشار راهی برای خود باز می کنند و در نتیجه خاک را می گدازند. بنابراین اگر خاک برائر زور و فشار بهم فشرده نباشد، فقط آب آن را حل می کند ولی اگر بهم فشرده باشد جز آتش هیچ چیز قادر به حل آن نیست، چه در این حالت هیچ عنصر دیگری نمی تواند در آن راه یابد.

در مورد ترکیبات آب نیز وضع عیناً از همین قرار است: آنچه برائر زور و فشار بهم فشرده باشد فقط هنگام برخورد با آتش حل می گردد ولی آنچه فشردگی کمتری داشته باشد هم در برخورد با هوا حل می شود و هم در برخورد با آتش. هوایی که با زور و فشار بهم فشرده باشد فقط به اجزاء خود تجزیه می شود ولی هوایی که فشردگی کمتری داشته باشد تنها به واسطه آتش گداختنی است. به این مناسبت در مورد اجسامی که از ترکیب آب و خاک بوجود آمده اند، مادام که آب

در فواصل بین اجزاء خاک جای دارد، آبی که از خارج با آن برخورد نماید نمی‌تواند در آن نفوذ کند بلکه از کنار آن می‌گذرد و تغییری در خود جسم نمی‌تواند بدهد، لیکن اجزاء آتش در فواصل بین اجزاء آب راه می‌یابند و نفوذ می‌کنند، و چون آتش در هوا همان اثر را دارد که آب در خاک دارد، از این رو آتش یگانه عنصری است که می‌تواند چنین جسم مرکبی را بگدازد و به حال میعان درآورد. ترکیب این قبیل اجسام گاه چنین است که مقدار کمتری آب با مقدار بیشتری خاک آمیخته است، مانند اقسام شیشه‌ها و سنگهای قابل احتراق، و گاه مقدار آب در آنها بیشتر از مقدار خاک است مانند انواع مومها و اجسامی مشابه آنها که با بوی خوش همراهند.

به این ترتیب کیفیت پیدایش چهار عنصر و آنچه از ترکیب آنها پدید می‌آید و چگونگی تبدیل آنها به یکدیگر و انواع و اقسام گوناگون آنها را تا حدی که مقدور بود بیان کردیم. اکنون باید بکوشیم چگونگی و علل تأثیری را که آنها در ما می‌کنند روشن سازیم.

در این تردید نیست که همه اجسامی که ذکرشان گذشت باحواس قابل ادراکند. ولی هنوز چگونگی پیدایش عضلات بدن و توابع آنها و همچنین چگونگی قسمت فانی نفس را توضیح نداده‌ایم. تشریح این مطلب بدون تشریح چگونگی ادراک حسی، و همچنین توضیح این موضوع بدون توضیح مطلب نخستین امکان‌پذیر نیست. از طرف دیگر نمی‌توانیم هر دو مطلب را در آن واحد روشن سازیم. بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه یکی از آن دو را مسلم فرض کنیم و بعد از آنکه توضیح دیگری را بپایان رساندیم دوباره به مطلبی که واضح و مسلم فرض کرده بودیم بازگردیم. برای اینکه تشریح چگونگی ادراک حسی را بلافاصله بعد از بیان عناصر چهارگانه آورده باشیم، هم‌اکنون به آن نوع ادراکات حسی می‌پردازیم که در تن و روح ما اثر می‌گذارند.

نخست می‌خواهیم ببینیم چرا درباره آتش می‌گوئیم «گرم» است؟ برای پیدا کردن جواب این پرسش بریدگی و تجزیه‌ای را که برائش نزدیکی به آتش در تن ما روی می‌دهد مورد دقت قرار دهیم. ما همه بی‌تردید احساس می‌کنیم که اثری که آتش در ما می‌کند اثر تیز و برنده‌ای

است. ولی نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که بادر نظر گرفتن تیزی نوک و برندگی پهلوها و کوچکی اجزاء آتش و سرعت آن و با توجه به اینکه آتش در سایه این خصوصیات همیشه هر چیزی را که بر سر راهش قرار گیرد می‌برد و قطعه قطعه می‌کند و همچنین با توجه به کیفیت پیدایش شکل و صورت آتش، باید چنین نتیجه بگیریم که احساسی که ما با کلمه «گرم» بیان می‌کنیم به احتمال بسیار قوی اثری است ناشی از اینکه آتش بدن ما را می‌برد و دچار تجزیه و انحلال می‌سازد.

عکس این حالت گرچه روشن است با این همه توضیحی باید بدهیم: وقتی که مایعاتی که اطراف بدن ما را فرا گرفته‌اند از اجزاء بزرگی تشکیل یافته باشند و وارد بدن ما شوند و مایعاتی را که از اجزاء کوچکتری تشکیل یافته‌اند از بدن ما بیرون برانند، چون نمی‌توانند در جای این اجزاء کوچک مستقر شوند از این رو اجزاء مایعی را که در بدن ما وجود دارد بهم می‌فشارند و به این ترتیب باعث می‌شوند که آنها نایکسانی و تحرکی را که تاکنون داشتند از دست بدهند و حالت یکسانی و مکنون بخود گیرند و منقبض گردند. ولی طبیعی است که این اجزاء که برخلاف طبیعت بهم فشرده می‌شوند شروع به دفاع از خود می‌کنند و به نوبه خود بر حریف فشار می‌آورند، نبرد و هیجانی را که به این ترتیب حاصل می‌شود ما به نام لرزه و چائیدن می‌نامیم و احساسی را که در چنین هنگامی به ما روی می‌دهد سرما و سردی نام می‌دهیم.

«سخت» چیزی را می‌نامند که عضلات ما در مقابل آن تسلیم شود و «نرم» به چیزی می‌گویند که در مقابل عضلات ما تسلیم گردد. اما تسلیم شونده چیزی است که بر پایه کوچکی ایستاده باشد در حالی که هر چیز که بر قاعده چهارگوشی ایستاده باشد، چون پایه اش استوار و محکم است نیروی مقاومتش نیز بیشتر است همینطور است هر چیزی که غلظت ترکیبش بیشتر باشد.

برای اینکه بتوانیم درباره «سبک» و «سنگین» توضیح روشنی بدهیم ناچاریم این دو مفهوم را با مفاهیم «بالا» و «پائین» یکجا و باهم مورد تحقیق قرار دهیم. بکلی غلط است اگر تصور کنیم که دو مکان

مقابل یکدیگر وجود دارد و برائر وجود این دو مکان، جهان به دو قسمت منقسم است که یکی پائین است و همه اجسام سنگین در آن قرار دارند یا به سوی آن می‌گرایند و دیگری بالاست و هر چیزی را فقط با فشار می‌توان به سوی آن روان ساخت. مطلب بهیچ وجه از این قرار نیست بلکه چون جهان به شکل گلوله ساخته شده است همه چیزهایی که سطح جهان، یعنی دورترین نقاط از مرکز را تشکیل می‌دهند همه جا به یک نحو و به یک حالتند. قسمت مقابل سطح جهان مرکز جهان است که از همه نقاط سطح به یک فاصله است. بنابراین هیچیک از این دو قسمت را که مقابل یکدیگرند نمی‌توان بالا یا پائین نامید. زیرا قسمت مرکزی را فقط می‌توانیم مرکز بنامیم، نه بالا یا پائین. قسمتی هم که سطح جهان را تشکیل می‌دهد در همه جا با مرکز به یک فاصله است و هیچ نقطه‌ای از آن به مرکز نزدیکتر از نقطه دیگر نیست، از این رو ما هیچ نقطه‌ای را نمی‌توانیم یا نامی که عکس نام نقطه دیگر است بنامیم. اگر هم جسم سختی در مرکز جهان وجود داشته باشد و با گردش دورانی جهان به دور خود بچرخد، چنین جسمی هرگز به یک نقطه از سطح جهان نزدیکتر از نقاط دیگر نمی‌شود زیرا فاصله همه نقاط سطح با مرکز همیشه به یک اندازه است و اگر کسی به دور آن جسم بگردد، وقتی که به نقطه مقابل نقطه‌ای که گردش را از آن آغاز کرده است برسد قسمتی را که پائین پنداشته بود بالا خواهد پنداشت و برعکس. خلاصه چنانکه پیش از این گفتیم در مورد چیزی که به شکل گلوله باشد عقل اجازه نمی‌دهد که قسمتی را بالا بنامیم و قسمت دیگر را پائین.

ولی اکنون باید ببینیم به چه علت ما از «بالا» و «پائین» سخن می‌گوئیم و این تضاد در ذهن ما از کجا ناشی شده است که ما عادت کرده‌ایم حتی کل جهان را دارای دو قسمت تلقی کنیم و آنها را بالا و پائین بنامیم: فرض کنیم کسی در مکانی از کل جهان که جای و مکان آتش است قدم بگذارد و بر روی آتش بایستد و نیروی لازم برای چنین کاری را نیز داشته باشد، و سپس قسمت‌هایی از آتش را بردارد و در کفه‌های ترازویی بگذارد، چنانکه می‌خواهد آنها را وزن کند. هنگامی که ترازو را بلند می‌کند و به این ترتیب آتش را با زور به داخل هوا



که عنصری غیر از آتش و ناهمانند آتش است وارد می‌سازد، کفه‌ای که مقدار کمتری آتش در آن است آسانتر از کفه دیگر که آتش بیشتری دارد تسلیم خواهد شد زیرا وقتی دو چیز غیرمساوی به واسطه نیروئی واحد بلند شوند بالضروره آنچه کوچکتر است بیشتر از بزرگتر در تحت تأثیر آن نیرو قرار می‌گیرد، حال آنکه همان نیرو در چیز بزرگتر اثر کمتری می‌کند و در نتیجه چیز کوچکتر آسانتر از چیز دوم در مقابل آن نیرو تسلیم می‌شود. از این‌رو ما درباره چیز بزرگتر می‌گوئیم سنگین است و به پائین میل می‌کند و درباره کوچکتر می‌گوئیم سبک است و به بالا می‌گراید. ما در روی زمین نیز که اقامتگاه ماست همین عمل را می‌کنیم و همین نتیجه را بدست می‌آوریم: در حالی که در روی خاک ایستاده‌ایم اقسام اشیا و از جمله خود خاک را با زور و برخلاف طبیعتش به سوی هوا که عنصری غیر از خاک است می‌کشانیم. در این هنگام با اینکه هریک از خاک و هوا سعی دارد پیوندش از عنصر ممنوع خود قطع نشود، قطعات و توده‌های کوچکتر زودتر و آسانتر از توده‌های بزرگتر در مقابل نیروی ما تسلیم می‌شوند و از این‌رو ما اینگونه توده‌ها را سبک و محلی را هم که این توده‌ها را با زور به سوی آن کشانده‌ایم «بالا» می‌نامیم و عکس آنها را سنگین و «پائین» نام می‌دهیم. ولی این وضع و همچنین احساسی که ما از آن داریم بالضروره در مکانهای عناصر مختلف به صورت عکس خود نمایان می‌شود، زیرا توده‌های اصلی چهار عنصر در مکانهایی که عکس یکدیگرند جای دارند. از این‌رو آنچه در يك مكان سبک است عکس چیزی است که در مكان دیگر سبک است و همینطور است در مورد سنگین، و همچنین آنچه ما در يك مكان «بالا» می‌نامیم عکس چیزی است که ما در مكان دیگر بالا می‌نامیم، و همینطور پائین در يك مكان عکس «پائین» در مكان دیگر است. ولیکن در هر حال این يك نکته در مورد همه آنها صدق می‌کند که هر چیزی میل دارد به عنصر ممنوع خود بپیوندد و از این‌رو به سوی آن می‌گراید و این گرایش است که آن را سنگین می‌سازد و ما محلی را که این گرایش به سوی آن است به نام پائین می‌نامیم و به عکس آنها نیز نامهایی که عکس نامهای قبلی است می‌دهیم. این است علت پیدایش این خصوصیات

و احساسهایی که ما در این باره داریم.

سبب احساس همواری و ناهمواری را قاعدتاً هرکسی می‌داند و می‌تواند برای دیگران توضیح دهد: خشونت توام با نایکسانی سبب می‌شود که ما احساس ناهمواری کنیم و یکسانی توام با غلظت و سختی سبب احساس همواری است.

اکنون می‌خواهیم دربارهٔ پیدایش مهمترین تأثیری که به‌همهٔ بدن مربوط است، یعنی در خصوص اینکه کی و در کدام موارد احساسها و تأثراتی که تاکنون شرح دادیم باعث پیدایش لذت یا درد می‌شوند، سخن بگوئیم، و توضیح دهیم که چه چیزهایی از چه راه توسط قسمت‌های مختلف بدن احساس می‌شوند و باعث لذت یا درد می‌گردند. به‌این منظور خواهیم کوشید تا روشن سازیم که به‌چه علت ما بعضی تأثراتی را که در بدن ایجاد می‌شوند احساس می‌کنیم و بعضی دیگر را احساس نمی‌کنیم. برای رسیدن به‌این هدف باید بیاد آوریم که چگونه پیش از این چیزهای متحرك را از چیزهای ساکن جدا کردیم، زیرا برای پیدا کردن هرچیز که به‌دنبالش می‌گردیم باید از این روش یاری بجوئیم. از اجزاء وجود ما آنچه برحسب طبیعتش متحرك است بمحض اینکه تکانی ولو بسیار کوچک، از بیرون به‌آن برسد اثر این تکان را از يك قسمت به قسمت دیگر و به‌همین ترتیب به‌همهٔ قسمت‌ها منتقل می‌سازد تا عاقبت این‌الر به‌قسمت متفکر وجود ما می‌رسد و در نتیجه قسمت متفکر به‌کیفیت مسبب و عامل آن تکان دانا می‌گردد. لیکن چیزی که برعکس آن است، یعنی ساکن است و فاقد حرکت دورانی است، تکانی را که بر او وارد می‌شود به‌قسمت‌های دیگر منتقل نمی‌سازد و آنها را به‌حرکت نمی‌آورد و از این‌رو اثر تکان به‌سایر قسمت‌ها سرایت نمی‌کند و مرتاپسای ذات جاندار را فرا نمی‌گیرد و در نتیجه ذات جاندار آن را احساس نمی‌کند. چنین است وضع موها و استخوانها و دیگر قسمت‌های بدن ماکه ترکیبشان از خاك است، برخلاف نوع نخستین که مخصوصاً شامل چشم و گوش است که در معرض اثرات آتش و هوا قرار دارند.

علت پیدایش لذت و درد را می‌توان چنین بیان کرد: هر تأثر شدید و ناگهانی که حالتی خلاف حالت طبیعی در ما ایجاد کند دردناک است

و هر تأثیری که به همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به ما بازگردد لذت آور است. ولی هرتغییری که آهسته و بتدریج در ما روی دهد و با فشار کمتری همراه باشد ما آن را اصلاً احساس نمی‌کنیم.

همه تأثراتی که در وجود ما به آسانی راه می‌یابند در حواس ما به شدت اثر می‌کنند ولیکن برای ما هیچگونه درد یا لذتی ندارند. از این قبیل است تأثیری که باصره از روشنایی روز، چنانکه پیش از این گفتیم، بدست می‌آورد. زیرا نه برش و موزشی که بر اثر روشنایی روز به روشنایی باصره روی می‌آورد باعث درد می‌شود و نه بازگشت روشنایی باصره به حالت قبلی لذتی دربر دارد. با این همه این تأثرات مسبب شدیدترین و روشنترین ادراکهای حسی می‌شوند. علت اینکه این تأثرات با درد و لذتی توأم نیستند این است که نه در هنگام انقباض روشنایی باصره و نه در موقع انقباض آن کوچکترین زور و شدتی بکار نمی‌رود. لیکن قسمتهائی از بدن که از اجزائی بزرگتر از اجزاء آتش تشکیل یافته‌اند و نفوذ تأثر در آنها بسختی صورت می‌گیرد، و با این همه تأثر و حرکتی را که به آنها روی آورده است به تمام بدن سرایت می‌دهند، باعث پیدایش درد و لذت می‌شوند: اگر تأثیری که روی آورده است مسبب شود که از حالت اصلی و طبیعی خارج گردند درد پیدا می‌شود و اگر سبب شود حالت اصلی را باز یابند لذت فراهم می‌آورد. ۶۵  
قسمتهائی که تخلیه‌شان بتدریج و آهسته ولی پرشدنشان یکباره و بسا شدت صورت می‌گیرد باعث احساس درد نمی‌شوند ولی منشأ لذتی بزرگ و شدید می‌باشند، چنانکه در مورد بوهای خوش این وضع را می‌توان مشاهده کرد. لیکن همه قسمتهائی که خروجشان از حالت اصلی و طبیعی بسیار سریع صورت می‌گیرد و بازگشتشان به حالت اصلی آهسته و به زحمت روی می‌دهد وضعشان برعکس وضع قسمتهای یادشده است. چنین وضعی را خاصه در موردی که قسمتی از بدن دچار سوختگی و بریدگی شود می‌توان دید.

به این ترتیب تأثراتی را که به تمام بدن مربوط می‌شوند و همچنین علل پیدایش آنها را بیان کردیم. اکنون باید بکوشیم تأثراتی را که

خاص قسمت‌های معینی از بدن هستند و همچنین علل و اسباب آنها را روشن سازیم. نخست به تأثراتی می‌پردازیم که مخصوص زبانند. وقتی که دربارهٔ انواع شیره‌ها سخن گفتیم به این موضوع اشاره کردیم ولی به تفصیل آن نپرداختیم. اینگونه تأثرات ظاهراً مانند اغلب تأثرات دیگر حاصل انقباض و انبساطند ولی علاوه بر این، در مورد این قبیل تأثرات همواری و ناهمواری نیز نقش قابل توجهی دارد. هر جسمی که از اجزاء خاکی تشکیل یافته باشد چون نزدیک رگهای کوچکی که زبان را به قلب متصل می‌کنند با عضلات لطیف و مرطوب برخورد کند و حل شود، و پس از حل شدن اجزایش رگهای زبان را منقبض و خشک سازند، باعث پیدایش تأثری می‌شود که به نام مزه «گس» معروف است. این مزه بر حسب اینکه اجزاء جسم خاکی هموار یا ناهموار باشند خفیف یا شدید است. اما اگر جسم خاکی رگهای زبان را بشوید و همهٔ موادی را که بر روی آنها قرار دارد بر طرف سازد و این عمل را با چنان شدتی بکند که به رگهای زبان صدمه وارد شود تأثری که به زبان دست می‌دهد مزه تلخ نامیده می‌شود. ولی اگر عمل شستن همراه با آن شدت نباشد مزه شور پیدا می‌شود که نه تنها کیفیت تلخی را ندارد بلکه با طبیعت ما نیز سازگار است.

اگر جسم خارجی گرمی دهان را بخود بپذیرد و بر اثر این گرمی نرمتر شود و سپس گرمائی را که از دهان بدست آورده است با شدت بیشتری به دهن بازگرداند و در سایهٔ لطافت و رقتی که دارد به سر نفوذ کند و هر چه در راه خود بیاید منحل کند و از بین ببرد، تأثری که به این نحو پیدا می‌شود مزه تند نام دارد. ولی اگر اجزاء همان جسم قبلاً بر اثر فاسد شدن رقیقتر گردند و سپس وارد رگهای زبان شوند، با اجزاء هوا و خاک که در رگها جای دارند مرتبط می‌گردند و این اجزاء داخل در یکدیگر می‌شوند و هنگامی که یک جزء هوا وارد یک جزء مایع می‌گردد جزء مایع به صورت گلوله‌ای از آب که درونش پر از هواست درمی‌آید و چون قطره‌ای گرد و تو خالی می‌گردد. اگر چنین گلوله‌ای از آب صاف باشد حباب نامیده می‌شود ولی اگر آب آن آلوده به اجزاء خاک باشد می‌گویند حالت تخمیر بخود گرفته است. تأثری را که بر اثر این فعل و انفعال به زبان

دست می‌دهد مزه ترش می‌نامیم. خلاف همه تأثرهایی که برشمرديم تأثر دیگری است که علت آن نیز خلاف علل آنهاست: چون جسم خارجی که وارد دهان می‌شود به تأثیر رطوبت دهان کیفیتی پذیرد که با زبان سازگار است و در نتیجه قسمت‌هایی از زبان را که ناهموار شده‌اند بپوشاند و هموار کند و قسمت‌هایی را که به‌خلاف طبیعت منقبض گردیده‌اند منبسط سازد، و انبساط‌هایی را که خلاف طبیعت روی داده‌اند از میان ببرد و زبان را از هر حیث به حال طبیعی خود بازگرداند، چنین تأثیری را مزه شیرین می‌نامند که برای هر کسی مطبوع و خوش‌آیند است و آثار تأثرهای نامطبوع را برطرف می‌سازد. این است توضیحی که در این خصوص می‌توان داد.

فعالیت عضو حس شامه بیش از يك نوع نیست. زیرا هیچیک از چیزهایی که به نام عناصر چهارگانه معروفند ارتباطی با بو ندارد و آن قسمت از رگهای ما که با احساس بو سروکار دارند تنگ‌تر از آنند که انواع مختلف خاک و آب در آنها راه یابند و برای آتش و هوا نیز بیش از حد فراخند. از این رو ما از آن عناصر بوئی نمی‌شنویم بلکه بو تنها هنگامی پدید می‌آید که چیزی مرطوب یا فاسد گردد یا گداخته شود یا به حال دود درآید: یعنی وقتی که آب در حال تبدیل به هوا یا هوا در حال تبدیل به آب است. از این رو هرچه بوئی دارد رقیق‌تر از آب و غلیظ‌تر از هوا است و ما از این امر وقتی آگاه می‌شویم که راه نفس بسته باشد و با فشار دم زنیم: در چنین حالی هرگز بوئی به مجرای تنفس راه نخواهد یافت بلکه هوای صاف و عاری از هر بوئی از مجرا خواهد گذشت. علت اینکه انواع بو نام‌های خاص ندارند همین است یعنی اینکه منشأ آنها عناصر بسیط گوناگون نیست، بلکه ما فقط به دو نوع بو قائلیم: یکی بوی خوش و دیگری بوی ناخوش. زیرا آگاهی ما از بوها تنها محدود به همین دو نوع است. بوهای ناخوش بوهایی هستند که حفره‌ای را که در بدن ما بین سر و ناف قرار دارد بنحوی خوشونت‌آمیز و ناراحت‌کننده متأثر می‌سازند و بوهای خوش، به‌عکس، به آن آرامش می‌بخشند و به حالت طبیعی‌ش باز می‌گردانند.

سومین قسمت از وجود ما که دارای استعداد ادراک تأثرات است

سامعه است و اکنون می‌خواهیم منشأ تأثراتی را که به وسیله این قسمت ادراک می‌شود توضیح دهیم. بطور کلی می‌گوئیم صدا لرزش و تکانی است که از هوا ناشی می‌شود و از گوشها به مغز و خون منتقل می‌گردد و از این طریق به روح می‌رسد، و حرکتی که بر اثر این تکان پدید می‌آید و از سر شروع می‌شود و در اطراف کبد پایان می‌رسد، شنوائی نامیده می‌شود. اگر این حرکت سریع باشد صدای زیر احساس می‌کنیم ولی اگر آهسته و کند باشد صدای بم می‌شنویم. حرکت یکنواخت صدای خوش پدید می‌آورد و حرکتی که کیفیت آن عکس کیفیت حرکت قبلی باشد صدای خشن و ناخوش. اگر حرکت شدید باشد صدا بلند است ولی اگر حرکت خفیف باشد صدا خفیف است. درباره آهنگ و هماهنگی صدا بعد از این سخن خواهیم گفت.

هنوز حس چهارمی هست که باید شرحش دهیم. آنچه به وسیله این حس درمی‌یابیم دارای صورتهای گوناگون است و ماهمه آنها را با هم، رنگت می‌نامیم. رنگها از شمله‌هایی تشکیل می‌یابند که از يك يك اشیا برمی‌خیزند و چون بانیروی باصره تناسب معینی دارند از این رو به وسیله این نیرو ادراک می‌شوند. علل پیدایش نیروی باصره را پیش از این به اجمال بیان کردیم ولی عاقلانه‌ترین توضیحی که درباره رنگها می‌توان داد این است که اجزاء شمله‌هایی که از اشیا برمی‌خیزند و داخل روشنائی باصره می‌گردند یا کوچکتر از اجزاء روشنائی باصره‌اند یا بزرگتر از آنها و یا مساوی با آنها. نوع اخیر اصلا به حس در نمی‌آید و به این جهت ما آنرا شفاف می‌نامیم. اجزاء بزرگتر که روشنائی باصره را منقبض می‌کنند و اجزاء کوچکتر که آن را منبسط می‌سازند، در روشنائی باصره همان اثر را دارند که اشیا گرم و سرد در عضلات، و همان تأثیری را که غذاها و نوشابه‌های گس و تند در زبان می‌کنند رنگهای سفید و سیاه در روشنائی باصره می‌نمایند. ولی چون حوزه تأثیر رنگها غیر از حوزه عمل مزه‌هاست به این جهت ما آنها را نوع دیگری از احساس تلقی می‌کنیم. از این رو رنگها را باید چنین توجیه کنیم: آنچه شمع باصره را منبسط می‌سازد سفید است و عکس آن سیاه. اگر آتشی که از جسمی برمی‌خیزد با حرکت شدیدی به روشنائی

باصره برخورد کند و آن را تا خود چشم منبسط سازد بنحوی که مجراهای چشم خراشیده و گدازخته گردند و در نتیجه مغلوطی از آب و آتش از آنها جاری شود که ما به نام اشک می خوانیم ولی در حقیقت اثر برخورد آتشی که از چشم بیرون می جهد با آتشی است که از بیرون رسیده و با آن مصادف گردیده است، در این صورت چون یکی از این دو آتش برق آسا به بیرون می جهد و دیگری داخل می شود و در میان رطوبت چشم خاموش می گردد، بر اثر این اختلاط و آمیزش دو آتش رنگهای گوناگون پیدا می شوند که ما آنها را براق و درخشان می نامیم. ولی اگر آتش بر اثر این تصادم به رطوبت چشم راه یابد و با آن بیامیزد ولی درخششی پیدا نکند بلکه در نتیجه آمیزش درخشندگی آتش با رطوبت چشم، رنگ خون بخود گیرد در این صورت ما نام سرخ بدان می دهیم. اگر رنگ درخشان با سرخ و سفید آمیخته شود رنگ زرد بدست می آید ولی تعیین اینکه به چه میزان هریک از آنها باید در این ترکیب بکار رود و اگر هم از دستمان برمی آمد کار بی معنایی می بود زیرا نه ضرورت چنین کاری را می توانستیم روشن سازیم و نه قادر بودیم ثابت کنیم که آنچه می گوئیم به احتمال قوی مطابق با حقیقت است. اگر سرخ یا سیاه و سفید ترکیب یابد ارغوانی روشن بدست می آید ولی اگر به این ترکیب سیاهی بیشتری بیفزائیم و سپس بسوزانیم ارغوانی سیر حاصل می گردد. رنگ قهوه ای از ترکیب زرد و خاکستری، رنگ خاکستری از ترکیب سفید و سیاه، و رنگ زرد روشن از آمیزش سفید و زرد بدست می آید. همچنین اگر رنگ درخشان با سفید آمیخته شود و رنگ سیاه به آن افزوده گردد رنگ آبی حاصل می شود و از ترکیب آبی و سفید آبی روشن بدست می آید. اگر سیاه و قهوه ای بهم آمیخته شود رنگی که حاصل می شود سبز تند است. به همین ترتیب از آمیزش رنگهای گوناگون بایکدیگر به احتمال قوی رنگهای تازه ای بوجود می آید. ولی اگر کسی در این صدد برآید که این ترکیبها را در عمل بیازماید معلوم خواهد شد که از اختلاف بین طبیعت خدائی و طبیعت انسانی بی خبر است و نمی داند که خداوند هم دانا و هم قادر است براینکه چیزهای کثیر را بهم پیوندد و واحدی بوجود آورد و واحدا را به کثیر تجزیه کند،

حال آنکه آدمیان نه اکنون قادر به یکی از این دو کارند و نه در آینده هرگز چنین قدرتی خواهند داشت.

هنگامی که استاد سازنده بهترین و زیباترین آثار برآن شد که خدائی در اعلی درجه کمال و از هر حیث بسنده برای خویش پدید آرد، طبیعت همه چیزهای «شونده» و علل و اسباب آنها که ناشی از ضرورتند به این منوال بود. او در کار خود این علل ناشی از ضرورت را به یاری گرفت ولی اینها در اثری که او بوجود آورد نقش علل فرعی را داشتند، زیرا کمالی که هر شونده ای یافت فقط اثر استادی خود او بود. از این رو ما باید به دو نوع علل قائل شویم: نوع اول علل خدائی است و نوع دوم علل ضروری؛ و در همه چیزها باید نخست بکوشیم به علل خدائی پی ببریم تا بتوانیم به زندگی معادتمندی - البته تا آن حد که طبیعت ما شایستگی آن را دارد - موفق گردیم. ولی در عین حال برای خاطر پی بردن به علل خدائی باید به علل ناشی از ضرورت نیز آگاه شویم زیرا بدون این آگاهی قادر نخواهیم بود آن علل نخستین را که موضوع اصلی تحقیق و کاوش ما هستند بشناسیم و یا بنحوی از انحاء از آنها بهره مند شویم.

اکنون که انواع علل در برابر ما چون مصالح ساختمانی در برابر معماران قرار گرفته است و بقیه گفتار ما باید با استفاده از آنها پرداخته شود، بهتر آن است که بطور اجمال یک بار دیگر بر سر نکته ای که باعث شد سخن ما به اینجا کشیده شود باز گردیم و بکوشیم به گفتار خود پایانی متناسب با مطالبی که تاکنون بیان کرده ایم بدهیم.

چنانکه پیش تر گفتیم چون خدا همه این چیزها را در وضعی عاری از هرگونه نظم و نظام یافت، نخست به آنها نظم و تناسب بخشید تا هر يك بدان حد که امکان پذیر است هم در خود به تنهایی و هم نسبت به دیگران در وضع منظم و متناسبی قرار گیرد. پیش از آن هیچ چیز نه از نظم و تناسب بهره داشت و نه سزاوار آن بود که چون اکنون نام معینی داشته باشد، مثلا آتش یا آب نامیده شود و از این قبیل. از این رو نخست همه این امور را مرتب و منظم ساخت و سپس با بهم پیوستن آنها کل جهان را به صورت ذاتی زنده یگانه پدید آورد که حاوی کلیه ذوات



جاندار اعم از فانی و ابدی است: بدین ترتیب که جزء خدائی آن را خود ساخت ولی ایجاد جزء فانی را به عهده ذواتی که مخلوق او بودند گذاشت. این دوات مخلوق به تقلید از او مایه جاودانی نفس را که از خالق خود بدست آورده بودند در کالبدی فناپذیر پوشانند و تن را مرکب نفس ساختند و سپس در این مرکب نوعی دیگر از نفس جای دادند که نفس فانی است و کارش این است که تأثرات خطرناکی را که ناشی از ضرورتند درمی یابد، از قبیل لذت که قویترین جذب کننده بدی است و درد که راننده و دفع کننده خوبی است، سپس جرات و ترس که دو ندیم و مشاور دیوانه اند، و همچنین خشم که رام کردنش بسیار دشوار است، و امید که آدمی را به هر جا که خواهد می برد. در آخر کار آن را با نیروی ادراک حسی دور از خرد مجهز ساختند، و همچنین شهوت را که از دست زدن به هیچ کاری باك ندارد به آن بخشیدند و بدین سان نسل موجود زنده فانی را بهم پیوستند و بوجود آوردند. اما از ترس اینکه نفس خدائی لکه دار شود جای نفس فناپذیر را در بدن جدا از مکان نفس خدائی معین کردند و برای اینکه بین آن دو همیشه فاصله و حدی باشد گردن را وسط آن دو قرار دادند تا هم سرحدی میان آنها باشد، و هم چون راه باریکی سر را به قفسه سینه متصل سازد. نفس فناپذیر را در سینه، یعنی آنجا که قفسه سینه نامیده می شود جای دادند، ولی چون جزئی از این نفس از نوع بهتر و جزء دیگر از نوع پست تر است، حفره سینه را به دو بخش تقسیم کردند و حجاب حاجز را چون دیواری میان آن دو قرار دادند همچنانکه در خانه ها نشیمن مردان را از جایگاه زنان جدا می کنند. آن جزء نفس فانی را که از صفت جنگجویی بهره دارد، یعنی خشم و شجاعت را، در منزلگاهی که به سر نزدیکتر است، میان حجاب حاجز و گردن جای دادند تا به خرد نزدیکتر و مطیع او باشد، و اگر هوسها و تمایلات به فرمانی که از قصر شاهی صادر می شود گردن ننهند به آنها لگام بزنند. اما قلب را که همه رگها در آن بهم می پیوندند و سرچشمه خونی است که در همه اعضا جریان دارد در جایگاهی که خاص نگهبانان است نشانند تا هرگاه از خرد به او خبر رسد که یکی از اعضا از طرف مهاجمی خارجی یا دشمنی داخلی، یعنی

تمایلات و هوسها که در بدن جای دارند، به خطر افتاده است قورا به هیجان آید و از راههای ارتباطی باریکی که با همه اعضا دارد تهدیدها و دستورهای خرد را به همه قسمت‌های حساس بدن برساند تا همه آنها به اطاعت از فرمان خرد برخیزند و زمام حکومت به تمام بدن را به دست بهترین چیزی که در وجود ماست بسپارند.

چون خدایان پیش‌بینی می‌کردند که این‌گونه هیجانها و تپشها که هنگام انتظار خطر و جنبش خشم به قلب روی می‌آورد به واسطه تأثیر آتش خواهد بود از این‌رو برای جلوگیری از هرگونه صدمه‌ای، ریه را که نرم و بی‌خون و چون اسفنج متخلخل است، در سینه جای دادند تا هوا و نوشابه را بخود گیرد و خنک شود و قلب را خنک سازد. به همین منظور راه نفس را به ریه پیوستند و ریه را چون بالش نرمی گرداگرد قلب قرار دادند تا هرگاه آتش خشم در دل زیانه کشد، جدارهای قلب در معرضیانی با بالش نرم و خنک ریه برخورد کند و خنک شود و قلب بتواند با تحمل زحمت کمتری وظیفه‌ای را که در خدمت خرد بعهده دارد انجام دهد.

آن جزء نفس را که خواهان خوردن و نوشیدن و رفع دیگر احتیاجات زاده طبیعت بدن است در مکانی میان حجاب حاجز و ناف جای دادند. در این مکان آخوری برای غذای بدن ساختند و نفس را چون حیوانی وحشی در آنجا بستند که برای حفظ نسل ذات جاندار فانی بالضروره باید غذا و آب به آن داده شود. جای او را به این جهت در این محل تعیین کردند تا به حد امکان از جزء متفکر نفس دور بماند و پیوسته سرش در آخور باشد و کمتر غرش و میاهو کند و بگذارد جزء شریف نفس با فراغت و آرامش درباره آنچه برای تمام وجود خوب است به تفکر پردازد.

ولی چون خدا می‌دانست که نفس حیوانی سخن خرد را نخواهد فهمید و حتی اگر يك بار نوعی از تصور خردمندانه به او دست دهد کوچکترین اعتنائی به آن نخواهد کرد، بلکه شب و روز اسیر و مجذوب سایه‌ها و اشباح فریبنده خواهد بود، با توجه به همین خاصیت او، کبد را که سفت و صاف و درخشان و شیرین است و در عین حال ماده تلخی همراه

دارد، ساخت و درگوشه‌ای از مسکن او قرار داد. منظور خداوند از اینکه کبد را چنین ساخت این بود که کبد چون آئینه‌ای روشن باشد و افکاری که از خرد می‌رسد در آن منعکس گردد تا اگر آنچه در آن منعکس می‌شود حاوی شدت و تهدید باشد نفس حیوانی را بترساند، به این ترتیب که ماده تلخی را که با کبد همراه است در مرامر کبد پراکند و آن را به رنگ صفرائی درآورد، یا رگها و دریچه کبد را مسدود کند و آن را منقبض سازد و قیافه خشن و درهم کشیده‌ای به آن ببخشد و از این راه نفس حیوانی را متوحش و دچار رنج کند. گاه نیز اگر اندیشه‌هایی که در کبد منعکس می‌شود از نوع آرام و ملایم باشد، تلخی را از کبد دور نگهدارد و شیرینی را که در کبد نهفته است برانگیزد و از این راه کبد را صاف و منبسط گرداند تا نفس که همسایه اوست روز در راحت و آرامش بسر برد و شب با پیشگوئی در خواب و عالم رؤیا خوش باشد و چون از خرد و روشن بینی بی‌بهره است با این مشغولیت که درخورش است سرگرم کند. زیرا به خدایانی که ما را ساخته و بوجود آورده‌اند از پدرشان چنین امر شده بود که بشر را تاحدی که میسر است عالی و کامل سازند. از این رو سازندگان ما به پیروی از دستور پدر کوشیدند که جزم فرومایه وجود ما را نیز به درجه بالاتری برسانند و به این منظور و برای اینکه به این جزم وجود ما این امکان را ببخشند که بتواند در حد معینی با حقیقت برخورد داشته باشد، قدرت پیشگوئی را در آن جای دادند. دلیل قاطع اینکه خدا هنر پیشگوئی را در قسمت ناهشیار وجود آدمی تعبیه کرده، این است که هیچکس در حال هشیاری و آگاهی قادر به پیشگوئی نیست بلکه استعداد پیشگوئی را در خواب، یعنی آنگاه که نیروی تفکر در حال تعطیل است، یا در بیماری یا هنگامی که بر اثر جذبه و خلط هوش و آگاهی را از دست می‌دهد، دارا می‌شود. از طرف دیگر فهم پیشگوئی‌هایی که کسی در خواب یا در بیداری ولی در حال جذبه می‌کند و همچنین تجزیه و تحلیل تصاویر و اشباحی که در چنان حالی می‌بیند، و تفسیر و تعبیر آنها و نتیجه‌گیری و پی‌بردن به اینکه این پیشگوئی‌ها چه معانی در بردارند و از چه پیشامدهای خوب یا بد درباره گذشته یا حال یا آینده چه کسی حکایت می‌کنند، فقط از کسی ساخته است که فهم و هوشش بجا باشد. حال آنکه

کسی که دچار چنان وضع دیوانه‌واری باشد هرگز قادر نیست تصاویر و اشباحی را که می‌بیند و یا سخنانی را که به زبان می‌آورد، تعبیر و تفسیر کند. به همین جهت از روزگاران قدیم گفته‌اند که انسان تنها در حال هشیاری و آگاهی قادر به قضاوت دربارهٔ خود و اعمال خود است و منشأ واقعی اعمالی است که از او سر می‌زند. به همین علت رسم برای این است که در پرستشگاه‌هایی که قرارگاه پیشگویان است کسانی را که به عنوان معبر معروفند یا مجذوبان و پیشگویان همخانه سازند. بعضی مردمان معبران را نیز پیشگو می‌نامند ولی نمی‌دانند که آنان پیشگو نیستند و عنوان درستی که باید به آنان داد همان «معبر» یعنی مترجم پیشگویان است. خلاصهٔ کلام، بدین منظور کبدر را چنین ساخته و در جایگاه معینش نشانده‌اند، یعنی به منظور پیشگوئی، و خاصیت آن چنین است: تا هنگامی که در تن زنده جای دارد پیشگوئی‌های آن روشن و آشکارند و چون فاقد حیات شد فقط پیشگوئی‌ها و علامات مبهمی از آن ناشی می‌گردد که غیر قابل فهم و تعبیرند.<sup>۶</sup>

برای اینکه کبد همیشه صاف و روشن بماند سپرز را ساختند و در چپ آن قرار دادند تا چون دستاری که در خانه‌ها برای پاک کردن آئینه دارند، برای زدودن لکه‌هایی که از بیماری تن روی کبد پیدا می‌گردد آماده باشد. سپرز که نسجی متخلخل و بی‌خون است لکه‌های کبدر را می‌زداید و می‌مکد و بدین سبب خود منبسط می‌گردد و آماس می‌کند و چون تن از بیماری پاک‌گردد سپرز نیز دوباره کوچک می‌شود و به اندازهٔ طبیعی باز می‌گردد.

مطالبی که دربارهٔ نفس بیان کردیم، یعنی اینکه چه مایه از آن نوع خدائی و چه مایه از نوع فناپذیر است و همچنین اینکه هر یک از آنها در کدام قسمت بدن مکان دارد و به چه علت جای آن دو از یکدیگر جداست، — فقط وقتی می‌توانیم ادعا کنیم که این مطالب مطابق با حقیقت‌اند که خدا خود چنین اجازه‌ای به ما بدهد. آنچه اکنون می‌توانیم بگوئیم این است که مطلب فقط به احتمال قوی چنان است که بیان کردیم. اینک به مسأله‌ای می‌پردازیم که باید به دنبال آن مطلب آورده شود، و آن اینکه سایر اعضا تن چگونه بوجود آمده‌اند؟ این سؤال را قاعدتاً باید چنین جواب

داد: خدایانی که نوع بشر را ساختند پیش بینی کردند که حرص و ولع به خوردن و نوشیدن بر ما حکومت خواهد داشت و ما به مراتب بیشتر از آنچه لازم و کافی است خواهیم خورد. برای اینکه این ولع نسل بشر را قبل از رسیدن به حد کمال از میان نبرد چاره‌ای اندیشیدند و حفرة پائین شکم را چون انباری برای نگهداری آنچه پیش از حد لازم خورده و نوشیده می‌شود ساختند و روده‌های پیچ در پیچ را دایره‌وار در آن قرار دادند تا غذا پس از ورود به انبار زود از آن بیرون نرود و بدن زود احتیاج به غذا پیدا نکند و حرص و سیری ناپذیری سبب نشود که ما از هنر و دانش بیگانه گردیم و گوش ما از شنیدن آواز خدائی که از درون ما بر می‌خیزد ناتوان بماند.

نحوه پیدایش استخوانها و عضلات و توابع آنها با چگونگی پیدایش مغز استخوان ارتباط مستقیم دارد. زیرا رشته‌های زندگی که نفس را به تن بسته‌اند و به منزله ریشه‌های وجود انسانند، در مغز استخوان بهم می‌پیوندند. خود مغز استخوان از اجزاء خاص ترکیب یافته است: خداوند آن مثلثهای اصلی را که کاملاً هموار و منظم و متناسب بودند و این قابلیت را داشتند که آتش و آب و خاک و هوا را به بهترین و دقیقترین وجه بوجود آورند، از دیگر انواع آنها جدا کرد و برای خود کنار گذاشت. سپس آنها را با نسبتی درست بهم آمیخت و از اختلاط آنها آمیزه‌ای بدست آورد که همان مغز استخوان است. آنگاه سه‌گونه نفس را در آن نشانند و بعد آن را به اشکال مختلفی که لازم بود درآورد. قسمتی را که قرار بود مزرعه کشت تخم خدائی باشد از هر سو گرد کرد و به شکل گوی درآورد و آن را دماغ یا مغز سر نام نهاد زیرا قرار بود که سر عضو مکمل هر زنده‌ای باشد. قسمت دیگر را که قرار بود جایگاه نفس فناپذیر باشد به شکل استوانه درآورد و آن را مغز استخوان به معنی راستین آن نامید، و همچنان که بندهای کشتی را به لنگر می‌بندند رشته‌های نفس را به آن بست و آن را در پوششی از استخوان گرفت و سپس تمام بدن ما را به گرد آن بنا کرد.

برای ساختن استخوان خاک را غربال کرد و توده‌ای پاک و صاف بدست آورد. این توده را با کمی مغز استخوان بهم سرشت و خمیر کرد

و خمیر را نخست در آتش و بعد در آب و باز در آتش و سپس در آب نهاد تا عاقبت چنان شد که نه آتش می‌توانست آن را حل کند و نه آب. از ماده‌ای که حاصل شد نخست محفظه‌ای مدور و استخوانی برای مغز سر ساخت بنحوی که مغز سر در میان آن جای گرفت. دریچه‌ای کوچک نیز در آن محفظه تعبیه نمود. سپس از همان ماده گرداگرد مغزی که در گردن قرار داشت، همچنین در اطراف نخاع شوکی حلقه‌هایی استخوانی ساخت و این حلقه‌ها را در سراسر پشت بدن مانند لوله‌هایی زیر یکدیگر قرار داد. به این ترتیب مایه اصلی وجود ما را با پوششی سخت و محکم پوشاند و با مفاصلی که در آن پدید آورد گردش و خم و راست شدن را ممکن ساخت. در ساختن مفاصل نیز جوهری بکار برد که دارای ماهیت «غیریت» است.

ولی چون می‌دانست که جنس استخوانها از ماده‌ای بسیار سخت و غیر قابل انبساط و انقباض است و در تحت تأثیر گرما و سرما به آسانی ممکن است استخوانها فرسوده شوند و «تخم» که در درون آنها جای دارد فاسد گردد پیمها و عضلات را آماده نمود. با پیمها اعضا را به یکدیگر پیوست تا در سایه قابلیت ارتجاعی که در آنها هست بدن بتواند به آسانی حرکت کند و خم و راست شود. عضلات را نیز به این منظور ساخت که هم مدافعی در برابر گرما و سرما باشند و هم هنگام زمین افتادن چون بالشی از نمد بکار آیند و ضربه‌ای را که به بدن می‌خورد خنثی کنند و گذشته از این به واسطه رطوبت گرمی که در خود دارند تابستان در سطح بدن عرق و رطوبت تولید کنند و بدن را خنک سازند و زمستان با حرارت درونی خود بدن را از صدمه سرما حفظ کنند. سازنده بدن به همین سبب گوشت را از مخلوط آب و آتش و خاک ساخت و مایه تخمیری از ماده‌ای ترش و شور هم به آن افزود تا نرم و آبدار باشد. در ساختن پی، استخوان و گوشت تخمیر نشده را بهم آمیخت، تاپی حید و مصلی بین استخوان و گوشت باشد، و به آن رنگ زرد داد. از این رو پیمها سخت‌تر و محکم‌تر از گوشتند و نرم‌تر و مرطوب‌تر از استخوان.

خداوند استخوانها و مغز را میان گوشت و پی قرار داد به این ترتیب که نخست استخوانها را با پی بهم بست و سپس آنها را از هر

طرف باگوشت پوشاند. براستخوانهایی که مقدار بیشتری از نفس را حاوی بودند پوشش نازکتری از گوشت کشید و براستخوانهایی که بیروحتر بودند توده ضخیمی از گوشت نرم پوشاند. همچنین در آن قسمت از مفاصل استخوانها که ضرورتی برای گوشت زیاد نبود گوشت کمتری قرار داد تا هم مانع خم و راست شدن نشود و هم زیادی گوشت قدرت حس را فلج و نیروی تفکر را ضعیف نکند. به همین جهت رانها و ساقها و پائین کمر و بازو و ساعد و دیگر استخوانهایی که مغزشان بهره بسیار کوچکی از نفس دارد و از نیروی تفکر و روشن بینی بی بهره اند باتوده های بزرگی از گوشت پوشانده شده اند ولی استخوانهایی که مقرر و مسکن تفکر و بصیرتند پوشش نازکتری دارند، جز زبان که خداوند توده گوشتی را به کیفیتی ساخته است که وظیفه اش حس کردن است. ولی قاعده ای که بیان کردیم در اکثر موارد صادق است زیرا ذاتی که پیدایش و بقایش مطابق قوانین ضرورت کور است نمیتواند استخوانهای ضخیم و گوشت فراوان را با احساس لطیف و ادراک دقیق توأم کند و اگر توأم ساختن این دو امکان پذیر می بود این وضع در مورد سر مصداق پیدا می کرد. زیرا اگر آدمی سری پر از گوشت و پی با استخوانهای درشت می داشت بی تردید عمرش دو برابر می شد و همه زندگی را با تندرستی و دور از درد و رنج بسر می برد. لیکن استادانی که ما پیدایش خود را مدیون هنر ایشان هستیم چون باهم مشورت کردند که آیا بهتر آن است که مخلوقی پدید آورند که بد باشد و عمرش دراز، یا ذاتی که بهتر باشد و عمرش کوتاه، به اتفاق به این نتیجه رسیدند که عمر کوتاه توأم با خوبی در هر حال به عمری دراز همراه با بدی برتری دارد. به همین جهت مغز سر را با استخوانی نازک پوشاندند بی گوشت و پی، چون نیازی به حرکت نداشت. حاصل آنکه سر عضوی شد دارای استعداد ادراک و تفکر، ولی از اعضای ضعیف بدن آدمی.

خداوند مقداری از پیه را به علتی که پیش از این بیان کردیم در قسمت زیرین سر و در اطراف گردن جای داد و با آنها چانه را در پائین چهره بست و محکم ساخت و مقداری دیگر را میان اعضای مختلف بدن تقسیم کرد و به وسیله آنها مفاصل را بهم بست.

آنکه بدن ما را بوجود آورد و آراست، دهان را با توجه به اقتضای ضرورت و خوبی با دندان و زبان و لب مجهز کرد و به شکل و وضع کنونی در آورد و چنان مقرر ساخت که آنچه وارد دهان می شود به اقتضای ضرورت و آنچه از دهان بیرون می آید به اقتضای خوبی باشد؛ از این رو آنچه وارد دهان می شود تابع ضرورت تغذیه بدن است ولیکن چشمه مسخن که از دهان بیرون می آید و در خدمت اندیشه و تفکر است زیباترین و بهترین چشمه هاست.

اما از يك طرف به جهت اختلاف شدید هوا در فصول مختلف ممکن نبود سر را با استخوانی عریان رها کنند و از طرف دیگر اگر آن را با پوششی ضخیم از گوشت می پوشانند استعداد احساس و ادراکش کند و ضعیف می گردید. چون گوشت روی به خشکیدن گذاشت پوسته نسبتاً ۷۶ ضخیمی روی آن بسته شد و از آن جدا گردید. این پوسته همان است که امروز پوست می نامیم. خداوند با این پوسته استخوان سر را پوشاند و این پوسته به یاری رطوبتی که از اطراف مغز سر به آن می رسید نیروی حیات و رویش پیدا کرد و رطوبت مغز که از خلال بنیه های مجمله به پوسته سرایت می کرد آن را در قسمت بالای سر چون گرهی بهم بست. این بنیه ها که روی استخوان مجمله نمو دارند بر اثر تأثیر متقابل حرکات دورانی نفس و جریان مواد غذایی که جذب در بدن شده اند و برخورد این حرکات و جریانها با یکدیگر، بوجود آمده اند؛ آنجا که این برخورد شدیدتر بوده است عده بنیه ها بیشتر است و آنجا که خفیفتر بوده کمتر. خداوند سر امر پوست را با آتش سوراخ سوراخ کرد و از این سوراخها که هده شان بیشمار بود مایع گرمی بیرون تراوید. از این مایع قسمتی که صاف و بی هیچ آلودگی بود بر طرف شد ولی قسمتهائی که از همان اجزاء پوست ترکیب یافته بود بر اثر فشاری که از درون به آن وارد می شد بالا آمد و شکل رشته های درازی به باریکی و ظرافت سوراخهائی که از آنها بیرون آمده بود بنخود گرفت. ولی چون حرکتش بسیار کند بود فشار هوا آن را باز پس زد و دوباره به داخل پوست راند و از این رو در پوست ریشه گرفت. به این ترتیب از پوست موها روئیدند که به شکل رشته های نازکی هستند از جنس خود پوست. ولی دوری از



پوست سبب شد که حرارت خود را از دست بدهند و در زیر فشار تأثیر سرما، سخت‌تر از پوست گردند.

آفریننده ما با بکار گرفتن عللی که ذکر شد از موها پوشش موی برای سر ساخت تا در تابستان سایبان مغز باشد و در زمستان از سرما نگاهش دارد، و در عین حال مانعی در راه استعداد احساس و ادراک نباشد.

چون برای ساختن انگشتان، پی و پوست و استخوان را بهم بافتند، از ترکیبی که از آمیزش آن سه پدید آمد مقداری خشک شد و به صورت پوست سختی درآمد که خاصیت آن هر سه جزء را داشت. ولی این علل که برای بوجود آمدن آن شمردیم علل فرعی بودند و علت اصلی ایجاد آن پیش‌بینی تحولات آینده بود: آفرینندگان ما می‌دانستند که روزی خواهد رسید که مردان تبدیل به زن و حسی حیوان شوند، همچنین می‌دانستند که بسیاری از جانوران برای منظورهایی مختلف احتیاج به ناخن خواهند داشت. از این رو همان موقع که تن آدمی را می‌آفریدند ناخن‌ها را نیز ساختند. خلاصه کلام، به این علل و منظور بود که پوست و موها را بر سطح بدن و ناخن‌ها را در سر انگشتان رویانند.

۷۷

موجود زنده فناپذیر که به این ترتیب ساخته شد و کامل گردید به اقتضای ضرورت زندگی در معرض تأثیرات آتش آفتاب و هوا و باد قرار داشت و بیم آن می‌رفت که در برابر این عناصر از پای درآید. از این رو خدایان چاره‌ای اندیشیدند و آفریدگانی که طبیعتشان با طبیعت آدمی خویشی داشت بوجود آوردند. به این آفریدگان تازه، شکل و صورتی دیگر بخشیدند و آنها را با حواس دیگری مجهز ساختند تا جاندارانی فناپذیر ولی از نوعی دیگر باشند. ایشان درختان و گیاهانند که تخم و میوه دارند و با گذشت زمان در سایه فن کشاورزی بهتر و عالی‌تر شده و رام ما گردیده و با ما خو گرفته‌اند، حال آنکه در گذشته تنها به صورت وحشی وجود داشتند. این نکته را باید یادآور شویم که هر موجودی را که پنحوی از انعا دارای حیات است، موجود جاندار خواهیم نامید، و حق نیز همین است. منتها جاندارانی که اکنون

درباره‌شان سخن گفتیم تنها از نوع سوم نفس بهره‌مندند و چنانکه پیش از این آوردیم، این نوع نفس بین حجاب حاجز و ناف جای دارد و از تصور و تفکر و خرد عاری است ولی نیروی احساس مطبوع و نامطبوع و همچنین شهوت و میل را حائز است. از این رو هر چیزی که نام گیاه بر آن صادق باشد پیوسته دستغوش تأثیراتی است که از خارج بدو روی می‌آورد ولی کیفیت آفرینش این استعداد را به او نداده است که در درون خود به حرکتی دورانی تحقق بخشد به این نحو که حرکاتی را که از بیرون به او روی می‌آورد باز پس زند و فقط تابع حرکت درونی مخصوص خودش باشد و در خود بنگرد و درباره وضع و حال خود به تفکر پردازد و از این راه به وضع و حالی که دارد آگاه شود. از این نظر گیاه گرچه دارای حیات است و باید جاندار نامیده شود، ولی از جایی که قرار گرفته و ریشه دوانده است نمی‌تواند قدمی فراتر رود زیرا از خود حرکت ندارد.

بعد از آنکه خدایان توانا گیاهها را برای خوراك ما آفریدگان ناتوان پدید آوردند، در تن ما جویبهائی ساختند، مانند جویبهائی که در باغها می‌سازند، تا تن ما را با آب روان آبیاری کنند. نخست دو نهر مخفی یعنی دو رگ پشت را بین گوشت و پوست قرار دادند زیرا بدن از دو قسمت راست و چپ تشکیل یافته است. این دو نهر را به درازای ستون فقرات از بالا به پائین کشیدند تا نخاع شوکی که مایه حیات است میان آن دو واقع شد. منظور این بود که هم رویش مغز به بهترین وجه ممکن شود و هم جریان آب به بقیه بدن، که در سطح پائین‌تری قرار دارد، به آسانی صورت گیرد تا به همه به مقدار مساوی برسد. بعد از آن در اطراف سر، رگهائی قرار دادند و آنها را چنان بهم بافتند که بعضی از طرف راست سر به سوی چپ بدن و بعضی دیگر از طرف چپ سر به سوی راست بدن کشیده و گسترده شد. منظور از این کار این بود که علاوه بر پوست وسیله اتصال دیگری هم میان سروتن موجود باشد، و بملاوه احساسی که در يك طرف روی می‌دهد در تمام بدن منعکس گردد. بعد از آن جریان آب را بنحوی که تشریح خواهیم کرد برقرار ساختند: برای اینکه فهم مطلبی که در این‌باره خواهیم گفت آسان شود نخست

باید این نکته را مسلم بشماریم که آنچه از اجزاء كوچك تشكيل یافته است اجازه نمی‌دهد جرمی متشكل از اجزاء بزرگتر در آن راه یابد. ولی، به عکس، آنچه از نوع دوم است نمی‌تواند از دخول جرمی از نوع نخستین جلوگیری کند. بنابراین، آتش، چون اجزائش کوچکتر از اجزاء همه عناصر است، از خلال آب و خاک و هوا و هر چیز که از ترکیب آنها بوجود آمده است می‌گذرد و هیچ چیز نمی‌تواند راه بر او ببندد. همین امر در مورد حفره شکم نیز صادق است: حفره شکم می‌تواند راه را بر غذا و نوشابه که بدو وارد می‌شوند بگیرد و از نفوذ و عبورشان جلوگیری کند. ولی راه بر آتش و هوا نمی‌تواند ببندد، زیرا اجزاء متشکله اینها کوچکتر از اجزاء خود اوست. از این رو خداوند برای اینکه آب را از حفره شکم وارد رگها سازد از آتش و هوا یاری جست: به این ترتیب که این دو را بهم بافت و به شکل بافته‌ای قفس مانند که سیادان برای گرفتن ماهی بکار می‌برند، درآورد. سپس در درون آن باز دو بافته دیگر به همان شکل قرار داد ولی یکی را چنان بافت که دارای گردنی دوشاخه باشد. این دو بافته داخلی را به وسیله ریسمانهایی به بافته خارجی پیوست. درون این بافته‌ها را از آتش ساخت ولی خود بافته‌های داخلی و خارجی را از هوا ساخت. سپس این بافته‌ها را برداشت و بنحوی که شرح خواهیم داد در بدن موجود زنده‌ای که آفریده بود جای داد: دو بافته داخلی را از راه دهان وارد بدن کرد و یکی را از راه مجرای تنفس به درون ریه‌ها داخل نمود و دیگری را به موازات مجرای تنفس تا حفره شکم پائین برد. سپس بافته نخستین را دو قسمت کرد و دو شاخه کردن آن را به حفره‌های بینی متصل ساخت تا اگر دهانه دیگر که به دهان پیوسته است گرفته شود هوا از حفره‌های بینی راهی داشته باشد. سپس بقیه قفس را با قسمت خالی بدن ما چنان بهم پیوست که گاه تمام بافته بیرونی به آرامی به بافته‌های درونی که از هوا ساخته شده‌اند داخل می‌شود و گاه بافته‌های درونی به سوی بافته بیرونی باز می‌گردند و بافته بیرونی در بدن فرومی‌رود و باز از بدن برمی‌آید و اشعه آتش نیز که در درون بافته‌ها جای دارد پیوسته با جریان هوا همراه است و به دنبال هوا داخل بدن می‌شود یا از آن خارج می‌گردد. مادام

که موجود زنده فانی در حال حیات است این دو حرکت به سوی درون و بیرون ادامه دارد و این همان است که بانام دم و بازدم نامیده می شود. قدرت تنفس را از آن روبه ما بخشیدند تا بدن ما بتواند دائماً مرطوب و خنك شود و تغذیه کند و به زندگی ادامه دهد، زیرا آتشی که در ساختن قفس بکار رفته است پیوسته به همراه هوا داخل و خارج می شود و هنگام ورود به حفره شکم غذاها و نوشابه ها را می گدازد و به قطعات بسیار كوچك منقسم می سازد و به همراه خود می برد و وارد مجاری رگها می کند و از این راه به سراسر بدن می رساند.

۷۹

بهر است يك باز دیگر در عمل تنفس دقیق شویم و ببینیم به چه سبب به صورت کنونی درآمده است. قضیه چنین است که شرح می دهیم: چون هیچ مکان خالی وجود ندارد تا يك جسم متحرك وارد آن شود، و چون نفس در ضمن تنفس از بدن بیرون رانده می شود، واضح است که این نفس وارد مکانی خالی نمی شود بلکه هوایی را که در راهش قرار دارد کنار می زنند و این هوا نیز به هوایی که بعد از او جای دارد فشار می آورد و آن را می رانند. در نتیجه هوا بالطبع به مکانی رانده می شود که نفس از آن برخاسته است و وارد آن مکان می شود و آن را پر می کند و باز به دنبال نفس براه می افتد. باز همان حرکت و جریان به همان ترتیب تکرار می شود، چنانکه گوئی چرخ در حال گشتن است. این امر چنانکه گفتیم ناشی از این است که هیچ مکان خالی وجود ندارد. به این جهت وقتی که ریه ها و سینه هوا را از خود بیرون می رانند دوباره هوایی که اطراف بدن را فرا گرفته است بر اثر این جریان دورانی که شرح دادیم از راه خلل و فرج گوشت بدن وارد ریه ها و سینه می شود و آنها را پر می کند. ولی بمحض اینکه بر اثر همان جریان دورانی دوباره از بدن بیرون می رود، باعث می گردد که هوای بیرون به درون دهان و بینی رانده شود. اکنون سبب پیدایش این جریان دورانی را بیان می کنیم: منبع حرارت هر بدن زنده در خون و رگهای آن است. به همین جهت ما نیز در مثال قفس ماهیگیری گفتیم که قسمت درونی آن از آتش و نسج بیرونیش از هوا مایخته شده است. چون چنانکه می دانیم گرمی همیشه به سوی مکانی که جای اصلی اوست می گراید و می خواهد

به آنچه با آن خویشی دارد پیوندند، و چون برای رفتن به آن مکان دو مخرج بیشتر ندارد که یکی خلل و فرج بدن و دیگری راه دهان و بینی است، از این رو بمحض اینکه به یکی از این دو مخرج روی می‌نهد و از آن بیرون می‌رود، هوایی را که اطراف مخرج دوم را احاطه کرده است بحرکت می‌آورد. این هوا وارد بدن می‌شود و گرمای بدن را بخود می‌گیرد، در حالی که هوایی که از بدن بیرون رفته است روی پسردی می‌گذارد. چون به این ترتیب گرمی جای خود را عوض می‌کند، یعنی هوایی که از راه مخرج دوم وارد بدن شده است گرمتر می‌شود، این هوا که گرمتر شده است باز روی به‌سوی مخرج نخستین می‌گذارد و از آن بیرون می‌رود و نتیجتاً هوایی را که در اطراف مخرج دوم قرار دارد به‌درون بدن می‌راند و به این ترتیب حرکت دورانی تنفس بوجود می‌آید، از همین راه می‌توان اثری را که بایک‌بار بردن بادکش طبی بوجود

می‌آید و همچنین وضع اجسامی را که به هوا یا در روی زمین انداخته ۸۵ می‌شوند توجیه کرد. همچنین علت سرعت و آهستگی و زیری و بمی صداها، و هماهنگی و ناهماهنگی آنها - که بسته به اینکه حرکاتی که آنها در ما بوجود می‌آورند شبیه بهم و یا بی‌شبهت به یکدیگر باشند، به نظر ماهانگ یا ناهماهنگ می‌آیند، از همین راه قابل توجیه است: اگر اصوات کند وقتی به گوش ما برسند که حرکات ناشی از اصوات سریع که پیش از آنها به گوش ما رسیده‌اند خفیفتر گردیده و به حرکات ناشی از صداهای کند شبیه شده باشند، و حرکات ناشی از اصوات کند به دنباله حرکات ناشی از اصوات سریع ملحق شوند بی‌آنکه نظم آنها را با آوردن حرکت شدیدتر آشفته سازند، بلکه آغاز حرکت خفیفی را به پایان حرکت شدیدی که رفته رفته ضعیفتر و خفیفتر شده است پیوندند، نتیجتاً تأثر واحدی را که مخلوطی از زیر و بم است در ما بوجود می‌آورند. چنین تأثری مردم عامی را غرق در لذت می‌سازد، ولی خردمندان از ادراک این انعکاس هماهنگی خدائی در حرکات خلق الساعه و فانی شادمان می‌گردند. از این گذشته، جریان آبها و فرود آمدن صاعقه‌ها و نیروی جاذبه کهربا و آهنربا که این همه مایه حیرت است، از همین راه که بیان کردیم قابل توجیه است: در

هیچیک از این پدیده‌ها نیروی جاذبه واقعی در کار نیست، بلکه از يك سو چون مكان خالی به هیچ روی وجود ندارد همه اجسام در اثر فشاری که به هم وارد می‌سازند یکدیگر را به حرکت درمی‌آورند و در مسیری دورانی می‌اندازند و از سوی دیگر خاصیت هرچیز چنین است که پیوسته می‌کوشد از مکانی که بر اثر جدائی یا پیوند در آن قرار گرفته است دور شود و به مكان اصلی خود باز گردد. از این رو هرکس بخواهد در تحقیق راه صحیح پیش گیرد باید علت اصلی این پدیده‌های حیرت‌آور را در علل و عواملی که شرح دادیم جست و جو کند.

عمل تنفس، که این بیان معترضه به مناسبت آن بمیان آمد، به این ترتیب و به عللی که شرح دادیم صورت می‌گیرد. در اثر تنفس آتش مواد غذائی را تجزیه و حل می‌کند و همراه هوا در تن به حرکت درمی‌آید و ضمن این حرکت مواد غذائی را که در حفره شکم تجزیه و حل کرده است وارد رگها می‌سازد و رگها را از آن پر می‌کند، و به این ترتیب تن همه جانداران فناپذیر با چشمه‌ای که از شیره مواد غذائی بوجود آمده است آبیاری می‌شود. چون این شیره از اجزاء مواد غذائی مانند میوه‌ها و گیاههائی که خداوند برای خوراک ما رویانده است ترکیب می‌یابد حاوی رنگهای گوناگون است ولی رنگ غالب که رنگهای دیگر را تحت الشعاع قرار می‌دهد رنگ سرخ است که از تأثیر آتش در رطوبت پدید می‌آید. به این جهت مایعی که در مرامر بدن جاری است سرخ-رنگ است و ما به این مایع که غذا دهنده و میراب‌کننده گوشت و سایر اجزاء بدن است و همه اعضای بدن جای خالی قسمتیهائی را که از دست داده‌اند با استفاده از آن پر می‌کنند، خون نام می‌دهیم. نحوه این پر شدن و خالی شدن درست مانند حرکتی است که در کل جهان صورت می‌گیرد و بر اثر آن هر چیز به سوی خویش و هم‌نوع خسود سوق داده می‌شود: چه از یکسو عواملی که ما را احاطه کرده‌اند علی‌الردام بدن ما را تجزیه و حل می‌کنند و اجزاء حاصله از این انحلال را بین عناصر تشکیل دهنده آنها تقسیم می‌کنند و از سوی دیگر اجزاء خون، که در بدن پراکنده‌اند و بدن آنها را چنان در میان گرفته که برای آنها به مثابه جهان می‌باشد، مجبورند که از حرکت کل جهان تقلید کنند و

بر اثر این حرکت، هر يك از اجزائی که در سراسر بدن پراکنده‌اند پیوسته به‌سوی آنچه با آن خویشی دارد سوق داده می‌شود و به‌این ترتیب جاهای خالی را دوباره پر می‌کند. اگر کاهشی که صورت می‌گیرد بیشتر از افزایش باشد بدن فرسوده می‌شود و از میان می‌رود، ولی اگر افزایش بر کاهش غلبه کند بدن رشد و نمو می‌کند. وقتی که موجود زنده تازه بدنیا آمده‌است و مثلشهای متشکلهٔ اعضاء و جوارحش هنوز تازه و جوانند، ارتباط و پیوند مثلشها با یکدیگر محکم است ولی توده‌ای که از این ارتباط پدید آمده نرم و سست است زیرا بتازگی از مغز روئیده و با شیر تغذیه شده‌است. در این حالت به مثلشهای غذاها و نوشیدنیها که از بیرون می‌گیرد و در خود فرو می‌برد به‌آسانی غلبه می‌کند زیرا با مثلشهای تازهٔ خود که جوان و برنده‌اند مثلشهای غذاها را که پسر و ضعیفند می‌برد و قطعه قطعه می‌کند و در خود تحلیل می‌برد و این جریان تغذیه باعث می‌شود بدن رشد کند و بزرگ شود. ولی چون مثلشها بر اثر نبود و کشمکش به مرور زمان فرسوده شوند و به‌کندی گرایند، از غلبه پرغذاها ناتوان می‌گردند و نمی‌توانند آنها را چون گذشته در خود حل کنند بلکه در برابر آنها از پای درمی‌آیند و خود در آنها حل می‌شوند و بدن روی به‌فرسودگی و انحلال می‌گذارد؛ این حال را پیری می‌نامیم. چون در آخر کار بندهائی که مثلشهای مغز استخوان را بهم پیوسته‌اند به سبب کار زیاد فرسوده و گسسته شوند رشته‌ای که روح را به بدن بسته‌است گشاده می‌شود و روح آزادی را که اقتضای طبیعتش است باز می‌یابد و شادمان می‌شود و به پرواز درمی‌آید؛ زیرا هر رویداد مخالف طبیعت منشأ درد است و آنچه موافق طبیعت است لذت و شادی می‌آورد. از همینجاست که مرگ ناشی از بیماری یا زخم، دردناک است ولی مرگ به‌سبب پیری مرگی راحت و آسان، که لذتش بر درد می‌چربد. علت بروز بیماری بر همه روشن است؛ چون بدن از چهار عنصر خاك و آتش و آب و هوا ترکیب یافته‌است، اگر یکی از این عناصر بر خلاف طبیعت کمتر یا بیشتر از آنچه مقتضی است، بشود یا خلاف طبیعت مکان یکی با مکان دیگری عوض شود، یا آتش یا عنصری دیگر - که چنانکه گفتیم هر کدام بیش از يك نوع است - چیزی که موافق طبیعتش

نیست بخود گیرد یا حادثه دیگری از اینگونه پیش آید، نظم بدن آشفته می‌شود و بیماری روی می‌دهد. زیرا هرگاه یکی از آن عناصر برخلاف طبیعت پیدا شود یا مکان خود را تغییر دهد این پیش آمد باعث می‌شود که آنچه خنک بود گرم شود، آنچه خشک بود مرطوب گردد و آنچه سبک بود سنگین شود، و خلاصه تمام وجود از هر نظر دگرگون گردد. از این رو می‌گوئیم هرچیز فقط در صورتی که ممنوع به ممنوع در همان مکان و به نسبت صحیح افزوده یا کاسته شود با خود همسان می‌ماند و تندرستی خود را نگاه می‌دارد، ولی اگر این قاعده هنگام پیوستن یا جداشدن رعایت نشود دگرگونیها و بیماریها و آشفگیهای گوناگون پیدا می‌شود. اما چون در وجود ما ترکیب دومی هم برقرار است که بین اجزانش نسبت و ارتباط طبیعی حکمفرماست، وقتی که خوب می‌اندیشیم، توجیه دیگری هم برای بروز بیماریها در ذهن پیدا می‌شود: چون مغز و استخوان و گوشت و پی، حتی از نظری دیگر خون، از عناصر مختلف ترکیب یافته‌اند، اغلب بیماریها در آنها بر اثر عللی که پیش از این یاد کردیم پیدا می‌شود، ولی بزرگترین و سخت‌ترین بیماریهای آنها در مواردی است که اکنون می‌خواهیم ذکر کنیم. اگر پیدایش آنها به ترتیب معکوس صورت گیرد بکلی فاسد می‌شوند و از میان می‌روند: راه پیدایش طبیعی این است که گوشت و پی از خون بوجود می‌آید، به این ترتیب که پی از رشته‌های خون ساخته می‌شود و با آنها خویشاوند و ممنوع است، و گوشت از بقیه خون که پس از جدا شدن رشته‌ها باقی می‌ماند و لخته می‌شود. سپس قسمت سخت و چرب از گوشت جدا می‌شود و گوشت و استخوانها را بهم می‌بندد و در عین حال به استخوانها که مغز را در خود گرفته‌اند غذا می‌رساند و باعث رشد و نمو آنها می‌شود. پاکترین و صافترین و چربترین نوع مثلثها حتی از خلال استخوان سخت می‌گذرد و به مغز استخوان می‌چکد و آن را آبیاری می‌کند.

اگر همه این قسمتها بنحوی که تشریح کردیم پیدا شوند و بوجود آیند تندرستی حکمفرما می‌شود، ولی اگر ترتیب پیدایش آنها معکوس گردد بیماری بروز می‌کند به این معنی که اگر گوشت حل شود و به صورت مایع درآید و وارد رگها گردد بر اثر تنفس خون زیادی به



۸۳ رنگها و طعمهای گوناگون در رگها پیدا می شود که گاه تلخ است و گاه شور و گاه ترش و به انواع صفرا و لنف و مخاط آمیخته است، چون همه این اجزاء به نحو معکوس پدید آمده و فاسدند نخست خون را فاسد می سازند و به جای خون در رگها جاری می شوند بی آنکه غذائی به بدن رسانند یا نظم و قاعده ای را که طبیعت برای گردش خون معین کرده است رعایت کنند. در نتیجه هم دشمن یکدیگر می شوند، چون هیچگونه فایده متقابلی به یکدیگر نمی رسانند، و هم دشمن بدن می گردند و قسمتهای سخت و محکم بدن را سست و فاسد و منحل می سازند. اگر گوشتی که حل شده است گوشت پیر و سفتی باشد رنگت محلول سیاه و طعمش تلخ می شود زیرا انحلال گوشت پیر چون بسختی صورت می گیرد ناچار مدت درازی باید بسوزد تا حل شود، و همین کیفیت به همه قسمتهای سالم بدن صدمه می رساند و آنها را ضایع و فاسد می سازد. این محلول سیاه اگر رقیقتر شود به جای اینکه تلخ باشد طعم شور بخود می گیرد. گاهی هم چون با خون آمیخته می شود در عین تلخی رنگت سرخ خون را دارا می شود و بر اثر اختلاط سیاه و سرخ به رنگت سبز میر در می آید. بعضی وقتها نیز رنگت زرد یا طعم تلخ توأم می شود و این موقعی است که گوشت جوان به سبب بیماری و فرسودگی منحل می گردد. نام مشترك همه این ترکیبات صفراست. این نام را یا پزشکان به آنها داده اند یا کسانی که چون با چیزهای کثیر روبرو شوند با اینکه شباهتی میان يك يك آنها نیست قادرند که يك وحدت نوعی در آنها ببینند<sup>۱۷</sup>. اقسام مختلف صفرا برحسب اینکه دارای چه رنگی باشند نامهای خاص دارند. لنف خون، مایع شیرینی است ولی لنف صفرای سیاه و ترش، چون بر اثر گرما با ماده شوری آمیخته شود طعم تند بخود می گیرد و این همان است که مخاط ترش نامیده می شود. ولی وقتی که محلول گوشت لطیف و جوان با هوا آمیزش یابد چون از سوئی هوا از درون منبسطش می سازد و از سوی دیگر در میان مایع قرار دارد تولید حبابهایی می کند. این حبابها چون بسیار کوچکند به چشم نمی آیند ولی مجموعه آنها به صورت کف سفیدی نمایان می شود و به این جهت آن را مخاط سفید می نامیم. قسمتهای مایع مخاطی که تازه تولید شده است

عبارتند از عرق و اشك و مایعات دیگری که بدن برای پاك ساختن خود همه‌روزه دفع می‌کند.

همه این ترکیبات منشأ اصلی بیماریها هستند زیرا وقتی بوجود می‌آیند که خون ضایعات خود را از راه طبیعی و از شیرۀ غذاها و نوشیدنیها جبران نکند بلکه از منابع معکوس و خلاف قوانین طبیعت سیراب شود. مادام که بیماریها فقط قسمتی از گوشت را فاسد و حل کنند ولی به مایۀ اصلی آن صدمه نرسانند، گوشت به‌آسانی می‌تواند ضایعات خود را جبران کند ولی چون رشته‌هایی که گوشت و استخوان را به هم می‌پیوندند بیمار و فاسد شوند و پوست سخت و چرب که از گوشت و پی تشکیل یافته و از گوشت جدا شده است، نتواند به استخوانها غذا برساند و گوشت و استخوان را متصل به‌هم‌نگاه دارد بلکه، بر اثر تغذیۀ بد همواری و چربی و صفتی خود را از دست دهد و خشك و ناهموار و شور شود، روی به فرسودگی می‌گذارد و باگوشت و پی مخلوط می‌شود و از استخوانها جدا می‌گردد. در این هنگام گوشت که از ریشه خود جدا شده است حل و تجزیه می‌شود و با خون بهم می‌آمیزد و راه برای بیماریهای گوناگون هموار می‌شود. اگر چه اینگونه تغییرها برای بدن بسیار زیان‌آورند ولی بدتر از اینها تغییرهایی هستند که ریشه‌های عمیقتر دارند: وقتی که توده ضخیم گوشت مانع رسیدن هوا به استخوان شود استخوان به سبب گرمای خفه‌کننده فرسوده و ضایع می‌شود و به‌جای اینکه غذائی را که به او می‌رسد بپذیرد و تحلیل برد خود خرد می‌شود و در غذا حل می‌گردد و این محلول وارد گوشت می‌شود و گوشت با خون می‌آمیزد و این جریان معکوس باعث می‌شود که بیماری شدیدتر شود. ولی چون مغز استخوان به سبب افزایش یا کاهش زیاددچار بیماری شود و حالت طبیعی را از دست دهد، بدترین و کشنده‌ترین بیماریها بروز می‌کند و تمام حرکت و فعل و انفعال بدن واژگونه می‌گردد.

بیماری سومی هم هست که برای توجیه آن باید سه منشأ را در نظر گرفت: هوا و مخاط و صفرا.

چون مجراهای ریه، که کارش رساندن هوا به بدن است، به واسطه

ورود شیره‌ها گرفته شود تقسیم هوا و رساندن آن به قسمت‌های مختلف بدن چنانکه باید صورت نمی‌گیرد، در نتیجه به بعضی قسمت‌ها هوا نمی‌رسد و به بعضی دیگر هوا بیش از اندازه لازم می‌رسد. این وضع سبب می‌شود که از يك طرف قسمت‌هایی که از هوا بی‌نصیب مانده‌اند چون خنك نمی‌شوند روی به فساد می‌گذارند و از طرف دیگر هوایی که در دیگر قسمت‌ها متراکم گردیده است رگ‌ها را پر و منبسط می‌سازد و پاره می‌کند و نظم بدن را بهم می‌زند و سپس به میانه بدن راه می‌یابد و چون حجاب حاجز جلو پیشرفتش را می‌گیرد در همانجا زندانی می‌شود و سبب بروز بیماری‌های بیشمار می‌گردد که با دردهای شدید و عرق فراوان توأم است. بسا نیز پیش می‌آید که بر اثر تجزیه گوشت هوا تولید می‌شود، و چون این هوا راهی به بیرون نمی‌یابد باعث همان بیماری‌ها و دردها می‌گردد. اینگونه دردها وقتی طاققت فرسا می‌شود که هوا پیه‌ها و رگ‌های پیه‌ها را در میان گیرد و به مفاصل و پیه‌های آنها فشار آورد. این حال سبب بروز بیماری‌هایی می‌گردد که تشنج عضلات نامیده می‌شوند. معالجه این قبیل بیماری‌ها نیز با درد و ناراحتی توأم است زیرا چنانکه مشهور است فقط تب می‌تواند آنها را برطرف سازد.

۸۵

مخاط سفید نیز اگر راه خروجش از بدن بسته شود به واسطه هوایی که در حباب‌هایش هست نظم بدن را مختل می‌سازد. اما اگر بتواند راهی به بیرون پیدا کند زیانی به بدن نمی‌رساند، اما سبب پدید آمدن لکه‌هایی در پوست می‌شود و باعث بروز جذام و برص و بیماری‌هایی دیگر از این قبیل می‌گردد. گاه نیز مخاط سفید با صفرای میاه می‌آمیزد و به حرکاتی که در سر صورت می‌گیرند و هالیت‌ترین و الهی‌ترین حرکاتند راه می‌یابد و نظم آنها را مختل می‌سازد. این وضع اگر در خواب روی دهد زیان کمتری در بردارد، ولی اگر در بیداری پدید آید معالجه‌اش بسیار دشوار است. این بیماری را «بیماری مقدس» نام داده‌اند زیرا به مقدس‌ترین عضو بدن زیان می‌زند<sup>۱۸</sup>.

مخاط ترش و شور سرچشمه ترش‌حوائی است که برحسب اینکسِه وارد کدام بخش از بدن شوند بیماری ناشی از آنها نام خاص بخود می‌گیرد. دمل‌ها و جوش‌ها ناشی از خاصیت سوزانندگی صفراست:

اگر صفرا راهی به بیرون پیدا کند بدن دمل می‌زند ولی اگر در درون بدن زندانی شود باعث بروز بیماریهایی می‌گردد که با تب همراهند و بزرگترین این بیماریها وقتی پیدا می‌شود که صفرا با خون پیامیزد و نظم رشته‌های خون را بهم زند. این رشته‌ها به این‌منظور در خون پراکنده‌اند که تعادل غلظت و رقت خون را نگه دارند و مانع شوند که خون بر اثر گرما بیش از حد رقیق گردد و از راه خلل و فرج بدن بیرون رود، یا غلظتی بیش از حد پیدا کند و نتواند به آسانی در رگها حرکت کند. حفظ این اعتدال در خون وظیفه رشته‌هاست. اگر از خونی که از بدن بیرون آمده و سرد شده است، این رشته‌ها را جدا کنند، بقیه خون دوباره به صورت مایع درمی‌آید، ولی اگر آنها را جدا نسازند و خون را به حال خود بگذارند خون در تحت تأثیر سرمای محیط خارج کاملاً لخته می‌شود. اثر این رشته‌ها در خون به قراری است که بیان کردیم. صفرا که خود قبلاً خون بوده و در نتیجه انحلال گوشت در خون به این صورت درآمده و گرم و مایع است، نخست به مقادیر کمتری وارد خون می‌شود و تحت تأثیر رشته‌های خون غلظت پیدا می‌کند و لخته می‌شود و حرارت خود را یکباره از دست می‌دهد و این وضع سبب پیدایش سرما و لرزه در بدن می‌گردد. ولی اگر بعد به مقدار بیشتری وارد خون شود چون حرارت فراوانی با خود می‌آورد بر رشته‌های خون چیره می‌شود و نظم آنها را بکلی بهم می‌زند و اگر این وضع چندبار تکرار شود، صفرا به مغز استخوان راه می‌یابد و با آتش خود طناب لنگر را که روح با آن به مغز استخوان بسته است می‌سوزاند و می‌گسلد و روح را آزاد می‌سازد. اما اگر مقدارش کم باشد و بدن بتواند در برابر آن مقاومت کند و بر او غالب آید یا راهی به بیرون می‌یابد و یا از درون رگها به حفره بالا یا حفره پائین شکم رانده می‌شود و مانند کسی که از شهر آشفته‌ای تبعید شده باشد روی به فرار می‌آورد و باعث بروز بیماریهایی چون اسهال و اسهال‌خونی و مانند آن می‌گردد.

اگر علت اصلی بیماری غلبه آتش باشد بدن علی‌الدوام دچار تب است، و اگر غلبه هوا باشد تب روزی يك بار می‌آید و اگر غلبه آب علت بیماری باشد تب هر سه روز يك بار می‌آید چون آب کندتر از آتش و

هوامست. ولی اگر بیماری از غلبه خاک باشد چون خاک کندتر و سنگین تر از دیگر عناصر است بدن هر چهار روز يك بار دچار تب می شود و رهایی از آن بکندی و سختی صورت می گیرد.

علل بروز بیماریها در بدن به قراری است که شرح دادیم. ولی وضع بدن باعث می شود که روح نیز دچار بیماری گردد و کیفیت این بیماری چنان است که شرح می دهیم:

تردید نیست که بی خردی بیماری روح است و بی خردی دو گونه است: دیوانگی و نادانی. بنا براین هر پیش آمدی که انسان را دچار یکی از این دو سازد باید بیماری نامیده شود، خاصه لذت بیش از اندازه و درد بیش از حد را باید بزرگترین بیماریهای روح خواند زیرا کسی که دچار لذت مفرط یا درد مفرط است دائم و وقت و بی وقت در این اندیشه است که آنرا به چنگ آورد و از این بگریزد و در نتیجه قادر نیست چیزی را درست ببیند و یا بشنود، بلکه پیوسته در جنب و جوش است. این وضع و حال قدرت و قابلیت هر گونه تفکر خردمندانه را از او سلب می کند.

چون در مغز استخوان مایعی که تخم می نامیم به مقدار فراوان بوجود آید، مانند درختی که میوه بسیار آورد، آدمی دچار دردهای شدید می شود ولی در عین حال از میل و شهوتی که زاده این وضع است و از نتایج آن، لذت فراوان می برد و به سبب این درد و لذت که بزرگترین و شدیدترین دردها و لذایذ است بیشتر زندگی خود را در نوعی دیوانگی می گذراند و روحش تحت تأثیر بدن دچار بیماری و بی خردی می گردد. ولی بدتر از همه اینکه مردم او را بیمار تلقی نمی کنند بلکه چنین می پندارند که آزادانه و از روی اختیار به بدی گرائیده است. حال آنکه در حقیقت بی بندوباری در شهوترانی غالباً ناشی از این است که آن مایع مخصوص بر اثر سستی استخوانها بیش از حد لزوم تولید می شود و در بدن راه می یابد و باعث بیماری روح می گردد. مردم در این گمانند که کسانی که در برابر لذات شهوت بی بندوبارند به اختیار و آزادی بدی را گزیده اند و به این جهت این کسان را نکوهش می کنند ولی این نکوهش بحق نیست بلکه هر انسان بدی بر اثر نقص و بیماری بدنی

و تربیت بد چنین شده است. همه انسانها از بدی گریزانند از این رو کسی که بد است برخلاف اراده خود دچار بدی گردیده است.

از این گذشته دردهای بدن باعث بروز دردها و بیماریهای گوناگون در روح می‌گردند زیرا وقتی که شیره‌های مخاط ترش و شور و همچنین شیره تلخ صفرا راهی به بیرون نمی‌یابند بلکه در درون بدن زندانی و سرگردان می‌شوند و به یکدیگر فشار می‌آورند، در حرکات روح رخنه می‌کنند و بخار خود را به آنها می‌آمیزند و برحسب اینکه در کدام قسمت روح رخنه یابند گاه افسردگی و حسد، گاه تهور و جبن و گاه فراموشکاری و کندذهنی و نادانی بیمار می‌آورند. اما اگر تشکیلات ناقص دولتی و سخنان بد که خواه در مجامع عمومی و خواه در خلوت گفته می‌شوند به این دردها افزوده شوند و جوانان به پرداختن به دانش که مایه علاج است ترغیب نگردند در این صورت دو هلت بهم می‌پیوندند و ما را برخلاف اراده مان مبتلا به بدی می‌سازند. گرچه گناه این بدی باید در مرتبه نخست به گردن پدران و مربیان گذاشته شود نه فرزندان و جوانان، با این همه هرکسی باید خود نیز تا آنجا که مقدورش است از وسایلی که تعلیم و تربیت و زندگی اجتماعی و فعالیت علمی در اختیارش می‌گذارد برای رهایی از بدی و رسیدن به نقطه مقابل آن استفاده کند. اما این مسأله‌ای است که باید بنحوی دیگر مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

مطلبی که لازم است اینجا به آن بپردازیم این است که پرورش تن و روح از چه راه باید صورت گیرد تا آن دو از فساد و بیماری مصون باشند. در این باره باید به تفصیل سخن بگوئیم زیرا حق این است که درباره آنچه خوب است بیشتر سخن گفته شود.

هرچه خوب است زیباست. ولی زیبایی، بی‌تناسب و اعتدال درونی ممکن نیست. بنابراین موجود زنده نیز اگر بخواهد خوب باشد باید از تناسب و اعتدال بهره‌مند باشد. عادت ما براین است که در مورد تناسب و اعتدال به نکات کوچک و بی‌اهمیت زود توجه پیدا می‌کنیم ولی از نکات بزرگ و مهم غافل می‌مانیم. در مورد تندرستی و بیماری و خوبی و بدی، تناسب و اعتدال بین بدن و روح مهمتر و مؤثرتر از هر

اعتدال و بی‌اعتدالی است. ولی ما از این نکته بکلی غافلیم و هیچ توجه نداریم که آنجا که روحی بزرگ و قوی سوار بر مرکبی کوچک و ضعیف است، و همچنین در خلاف این وضع، موجود زنده فاقد زیبایی است چون از مهمترین و مؤثرترین اعتدالها بی‌بهره است. اما آنجا که تناسب و اعتدال میان جسم و روح برقرار است، در نظر کسی که قادر به دیدن اینگونه چیزهاست، زیباترین مناظر جلوه‌گر است. همچنان که اگر بدنی دست‌وپائی بس بزرگ داشته‌باشد، یا در سایر اعضایش بی‌اعتدالی یارزی بچشم بخورد نه تنها زشت خواهد بود بلکه آن بدن بسیار زود خسته و کوفته خواهد شد و به‌آسانی تعادل خود را خواهد باخت و به‌زمین خواهد خورد و در معرض هزاران صدمه دیگر قرار خواهد گرفت، همین وضع در مورد فقدان تناسب و اعتدال بین روح و جسم نیز صدق می‌کند یعنی اگر روح به مراتب نیرومندتر از تن باشد هنگام بروز خشم شدید بدن دچار لرز و تشنج می‌گردد و بیماریهای بیشماری در آن راه می‌یابند. همچنین وقتی که روح در راه آموختن و تحقیق خود را بزحمت اندازد بدن فرسوده می‌شود و اگر در برابر جمعی یا در خلوت به تدریس و بحث پردازد که پیوسته از هر دو جانب با تحرك و هیجان همراه است، بدن دچار تب و حرارت فوق‌العاده می‌شود و روی به انحلال می‌گذارد و ترشحات ناشی از این حالتش کسانی را که خود را طبیب می‌پندارند به اشتباه می‌اندازد و باعث می‌شود که اینان علت بیماری را در جائی که نیست جست‌وجو کنند. همین‌طور، برعکس، آنجا که بدنی بزرگ و نیرومند با روحی کوچک و ناتوان بهم پیوسته باشد و قدرت تفکر ضعیف و ناچیز باشد، چون طبیعت در نهاد آدمی دوگونه تمایل بودیعه گذاشته است که یکی تمایل بدن به تحصیل غذا و دیگری تمایل قسمت خدائی وجود ما به کسب دانش و روشن‌بینی است، بدن که نیرومندتر است کار خود را پیش می‌برد و روز بروز به‌ذخائر خود می‌افزاید و روح را زبون و بی‌استعداد و فراموشکار می‌سازد و سبب بروز بزرگترین بیماریها، یعنی نادانی می‌گردد. از این‌رو یگانه راه علاج برای هر دو قسمت وجود آدمی این است که تن و روح هر دو یکسان پرورده شوند تا هریک بتواند در برابر دیگری مقاومت ورزد و از خود

دفاع کند و به این ترتیب بین آن دو تعادل حکمفرما گردد و هردو سالم بمانند. بنابراین آنکه در دانش و دیگر امور معنوی می‌کوشد باید به ورزش نیز پردازد و از این راه بدن خود را به اندازه‌ای که لازم است حرکت دهد. همچنین کسی که به پرورش تن علاقه دارد اگر بخواهد مردی معتدل و قابل شمرده شود باید در اندیشه روح خود نیز باشد و از راه پرداختن به موسیقی و تربیت علمی روح خود را نیز پروراند. اما در پرورش هر یک از قسمت‌های بدن، انسان باید نسبت‌های موجود در کل جهان را سرمشق خود سازد: بدن از یک طرف به مناسبت فعالیت عواملی که در درونش جای دارند گاه گرم می‌شود و گاه سرد، از طرف دیگر بر اثر عواملی که از بیرون احاطه‌اش کرده‌اند گاه خشک می‌شود و گاه تر، و به این ترتیب پیوسته در معرض تأثراتی است که زاده این آثارند، از این رو اگر آرام و بی‌حرکتش بگذارند در برابر این تأثرات از پای درمی‌آید. ولی اگر انسان آنچه را دایه و غذا دهنده کل جهان‌ش نامیدیم سرمشق قرار دهد و بدن را آرام نگذارد و دائم در حال جنبش نگهدارد و حرکت مناسبی به آن بدهد تا بتواند در برابر تأثیرات عوامل درونی و بیرونی به نحو طبیعی از خود دفاع کند و اجزاء و تأثراتی را که در بدن سرگردانند چنان منظم سازد که در هر مورد همانند به همانند و خویشاوند به خویشاوند پیوندد، بنابراین چه ما پیش از این درباره طبیعت کل جهان بیان کردیم، مانع خواهد شد از اینکه در درون بدن دشمن در کنار دشمن قرار گیرد و جنگ و خصومت و بیماری بر بدن مستولی شود بلکه باعث خواهد شد که دوست با دوست همنشین گردد و صفا و تندرستی بر بدن حکومت کند.

- ۸۹ بهترین و مناسبترین حرکات برای بدن حرکتی است که در خود بدن و از خود بدن باشد زیرا این نوع بیش از هر حرکت دیگری به حرکت تفکر و کل جهان شبیه و یا آن خویشاوند است. در مرتبه دوم حرکتی است که سبب آن جسم دیگری باشد، و بدترین و نامناسبترین حرکات برای بدن حرکتی است که به واسطه جسم دیگری به یک قسمت بدن که خود در حال سکون و آرامش است دست دهد. از این رو بهترین راهها برای پاک کردن و تندرست ساختن بدن ورزش است، راه دوم حرکتی



است که بدن را وقتی انسان سوار بر کشتی یا وسیله‌ای دیگری است فرا می‌گیرد و راه موم، پاک کردن بدن به وسیله داروهاست، که گرچه هنگام ضرورت سودمند است ولی مردم خردمند آن را جائز نمی‌شمارند زیرا پیدایش بیماریها از يك لحاظ با پیدایش موجودات زنده شباهت دارد: هنگامی که نوع ذاتی زنده به مرحله تکوین می‌رسد همان دم مدت حیات نسل آن نوع و همچنین مدت حیات يك افراد آن معین می‌گردد، و اگر تصادفی ناشی از ضرورت نابینا بمیان نیاید، آن ذات زنده زمان مقدر را بسر می‌برد. چه هنگام تکوین، مثلثهائی که وجود يك ذات زنده را تشکیل می‌دهند از همان آغاز با چنان استمدادی بهم می‌پیوندند که بتوانند مدت معینی پیوند خود را حفظ کنند، و هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند بیش از این مدت معین به زندگی ادامه دهد. همین امر در مورد بیماریها نیز صادق است. اگر انسان با دارو از پیشرفت آنها جلوگیری کند و نگذارد مدت مقدر را بسر برند از بیماریهای کوچک بیماریهای بزرگ زاده می‌شود و بیماریهای کم جای خود را به بیماریهائی بیشتر می‌دهند. به این جهت انسان باید تا آنجا که میسر است با توسل به زندگی و خوراک مناسب پیشرفت بیماریهای کوچک را تنظیم کند و آنها را با بکاربردن داروها بدتر و خطرناکتر نسازد. این است آنچه درباره ذات زنده بطور کلی، و همچنین در خصوص اینکه بدن را چگونه باید اداره کرد تا زندگی به حد امکان از روی خردمندی صورت گیرد، توانستیم بیان کنیم. اما قسمت دیگر وجود ما، که باید زمام اداره تمام وجود ما را به دست داشته باشد باید زودتر و بیشتر از بدن برای انجام وظیفه‌ای که بمعهده دارد آماده شود و لیاقت لازم برای این کار را بدست آورد. اگر بخواهیم این نکته را به دقت و تفصیل بیان کنیم، به گفتار دیگری احتیاج خواهیم داشت. آنچه در اینجا به اشاره می‌توان گفت به توجه به مطلبی که پیش از این تشریح کردیم—چنین است: بارها گفته‌ایم که سه قسمت نفس که از سه نوع مختلفند، در ما جای دارند و هريك از آنها حرکتی مخصوص بخود دارد. اکنون باتوجه به این سخن همینقدر باید بگوئیم که هريك از آنها که در حال سکون و آرامش بسر برد و حرکت خاص خود را نداشته باشد ناچار

ضمیفتر از دیگران خواهد بود و آنکه در تمرین و جنبش باشد نیرومندتر از دیگران خواهد گردید. از این رو باید بسیار دقت شود که هر سه آنها پنحوی حرکت و تمرین کنند که تعادل میانشان حکمفرما باشد. درباره کاملترین نوع نفس که در ما جای دارد باید بگوئیم خداوند به این منظور آن را به ما بخشیده است که حامی و نگهبان ما باشد: منظور من، آن قسمت نفس است که پیش از این گفتیم در بلندترین قسمت تن مسکن دارد و ریشه قرابتی بین ما و ذوات آسمانی است و کارش این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه ذوات هم نوع خود اوست پیوند دهد. زیرا ما موجوداتی زمینی نیستیم بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما از آنجا آمده و به ما پیوسته است. به همین جهت خداوند سر آدمی را در سمت آسمان قرار داده و او را چنان ساخته است که می تواند راست بایستد. از این رو کسی که اختیار خود را به دست هوسها یا جاه طلبیها بسپارد و دائم در اندیشه پروردن اینها باشد، بالضروره اعتقادهای و پندارهای فانی و گذران در خود بوجود می آورد و به پست ترین پایه فنا و گذرانی تنزل می کند، زیرا فقط قسمت فانی و گذران را در خود می پرورد و بزرگ می کند. به عکس، آنکه تمایل به دانش را در خود می پرورد و در راه شناسائیهای حقیقی می کوشد و نیروی معرفت را در درون خود قویتر از هر نیروی دیگری می سازد، اگر بتواند به حقیقت پر بخورد درونش از افکار خدائی و جاویدان آکنده خواهد شد و تا آن حد که طبیعت آدمی قدرت رسیدن به حیات جاویدانی دارد، از این مرحله به دور نخواهد ماند و چون پیوسته به خدمت قسمت خدائی وجود خود کمر بسته، و ذاتی را که خداوند حامی و نگهبانش ساخته به بهترین وجه پرورده و به کمال رسانده است، به سعادت کامل خواهد رسید.

اما برای پروردن هر ذاتی فقط يك راه وجود دارد و آن دادن خوراك و حرکات مناسب با طبیعت اوست. حرکات مناسب با قسمت خدائی وجود ما، حرکات تفکر و حرکات دورانی کل جهان است. بنابر این هر يك از ما باید در کیفیت حرکات دورانی جهان تحقیق کند و به هماهنگی آنها پی ببرد. سپس با سرمشق قرار دادن آنها، حرکات

دورانی سر خود را که به سبب کیفیت پیدایش ما نظمش بهم خورده است منظم سازد، و از این راه قسمت متفکر وجودش را تا پایه‌ای بالا ببرد که بتواند به خود موضوع تفکر شبیه شود، و به آن کاملترین هدفی که خدایان برای زندگی کنونی و آینده ما تعیین کرده‌اند برسد.

اکنون ما نیز ظاهراً به هدفی که برای خود معین کرده بودیم رسیدیم، یعنی کیفیت آفرینش کل جهان را از آغاز تا پیدایش آدمیان بیان کردیم. درباره پیدایش جانداران دیگر به اشاره مختصری قناعت خواهیم ورزید، مگر اینکه در مورد بعضی نکات به توضیح مفصلتری احتیاج باشد. بعد از آنکه مردان پای به مرحله وجود نهادند، آن عده از ایشان که بزدل و ترسو بودند و زندگی را با بیدادگری بسر بردند، هنگام تولد دوم به صورت زنان درآمدند. همزمان با پیدایش زنان، خدایان غریزه تولید نسل را در آدمیان ایجاد کردند و به این منظور دستگاه زنده مخصوصی در مردان و دستگاه زنده دیگری در زنان پدید آوردند، بصورتی که تشریح می‌کنم:

۹۱

شما می‌دانید که در بدن ما مخرجی برای مایعات وجود دارد و آشامیدنیها بعد از آنکه از ریه‌ها گذشتند و از راه کلیه‌ها وارد مثانه شدند به سبب فشاری که هوا بر مثانه وارد می‌آورد از آنجا به سوی این مخرج روی می‌نهند و از بدن خارج می‌شوند. خدایان این مخرج را در نقطه‌ای که مایعات را از مثانه می‌گیرد تا به بیرون ببرد، به وسیله سوراخی به قسمتی از مغز استخوان، که از سر شروع می‌شود و از گردن می‌گذرد و در تمام طول ستون فقرات ادامه می‌یابد و ما در گفتار پیشین خود آن را تخم نامیدیم - مربوط ساختند. این تخم چون دارای روح است و بر اثر ارتباطی که اشاره کردیم راهی به بیرون پیدا کرده است در صدد خروج برمی‌آید و باعث می‌شود در محلی که می‌خواهد از آن خارج شود غریزه تولید مثل به جنبش آید. به همین جهت عضو تناسل مردان خودسر و بی‌بند و بار است و مانند حیوانی است که گوشش به شنیدن سخن خرد قادر نیست و با اشتباهی تمام نشدنی پیوسته در صدد این است که همه چیز را به انقیاد خود درآورد. باز عیناً به همین سبب، قسمتهایی در بدن زنان که ما فرج و رحم می‌نامیم دارای همین حالت است: این قسمتها نیز

دستگاه زنده‌ای را تشکیل می‌دهند که غریزه تولید مثل در نهادش نهفته است و چون به سن بلوغ برسد و زمان درازی بی‌میوه بماند برآشفته و بی‌قرار می‌گردد و ترشحات خود را در سراسر بدن می‌پراکند و راه‌های عبور هوا را می‌بندد و کارتنفس را مختل می‌سازد و مایهٔ بروز بیماری‌های گوناگون می‌گردد. این وضع تا هنگامی ادامه می‌یابد که اشتها و تمایل متقابل دو جنس دستگاه تناسلی آن‌دو را بهم می‌پیوندد و بر اثر این پیوند جانداران بسیار کوچکی که بچشم در نمی‌آیند در مزرعهٔ رحم افشانده می‌شوند و پس از گذشتن زمان معینی از رحم جدا می‌گردند و رشد می‌کنند و در آخر کار رو به سوی روشنائی می‌گذارند و به‌این ترتیب پیدایش موجود زنده تکمیل می‌شود.

خلاصهٔ کلام، زنان و همهٔ موجودات ماده بنحوی که اشاره کردیم بوجود آمده‌اند.

اما پرندگان از مسخ شدن مردانی بوجود آمده‌اند که شریر نبودند ولی سبکسر بودند، به‌امور آسمانی علاقه داشتند ولی بر اثر ساده‌لوحی گمان می‌کردند که مطمئن‌ترین راه شناختن این امور این است که آنها را بچشم ببینند. کیفیت مسخ ایشان چنین بود که موهایشان به‌بال و پر تبدیل گردید.

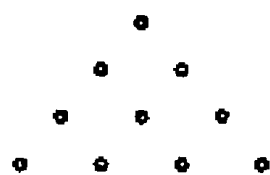
حیوانات بری در نتیجهٔ تغییر صورت مردانی بوجود آمدند که هیچ‌گونه عشقی به‌دانش نداشتند و هرگز درصدد تحقیق درکل جهان بر نیامدند زیرا از حرکات دورانی سر خودکوچکترین استفاده‌ای نکردند بلکه آن قسمت از روح را که در سینه جای دارد پیشوای خود ساختند و چون به‌این ترتیب با زمین خویشی یافتند سر و اعضای عالیّهٔ آنها به سوی زمین‌کشانده شد تا بتوانند تکیه بر زمین‌کنند و چون حرکات سرشان به‌سکون گرائید جمجمه‌شان دراز شد و به اشکال و صور گوناگون در آمد. بعضی دارای چهار پا شدند، و خداوند به بعضی دیگر که بی‌خردتر و پست‌تر از دیگران بودند پاهای بیشتری بخشید تا هرچه بیشتر به‌سوی زمین‌کشانده شوند. اما جاندارانی که بی‌خردتر از همهٔ انواع دیگر بودند خود را بکلی به‌زمین چسبانند و چون در این حال دیگر احتیاجی بپا نداشتند بی‌پا بدنیا آمدند و بروی زمین خزیدن گرفتند.

نوع چهارم جانداران، یعنی حیوانات آبی، بر اثر مسخ شدن بی-خردترین و نادانترین مردان بوجود آمدند و خدائی که مسخشان کرد بر این عقیده بود که آنها حتی لیاقت نفس کشیدن را نیز ندارند زیرا روحشان از هیچ بی نظمی و عیب و لکهای عاری نبود. از این رو خداوند آنها را به اعماق آبها انداخت تا به جای هوای صاف آب گل آلود تنفس کنند. به این ترتیب نسل ماهیها و صدفها و سایر جانوران آبی بوجود آمد که چون به پست ترین پایه نادانی افتاده بودند مسکنشان در پست ترین جاها معین گردید. به همین ترتیب امروز نیز مثل آن زمان همه انواع جانداران به یکدیگر تبدیل می شوند و بر حسب اینکه به خرد یا به بیخردی گرایند بصورتی که مناسب با وضع درونی شان است در می آیند.

اکنون می توانیم ادعا کنیم که گفتار ما درباره جهان به هدفی که برایش معین کرده بودیم رسیده است. چون جهان بنحوی که بیان کردیم ذوات مرگ پذیر و مرگ ناپذیر را حاوی گردید، خود نیز ذات زنده ای شد که بچشم در می آید و همه چیزهای دیدنی را در بردارد، تصویری است از آنچه فقط از راه تفکر قابل درک است، و خدائی است که به حس در می آید، و در نهایت بزرگی و علو و زیبایی و کمال است، و جهان واحد و یگانه است.

## حاشیه

۱. اشاره به بیان مشروحی است که در کتاب جمهوری درباره سازمان سیاسی دولت از زبان سقراط نقل شده است. ر ک: جمهوری، کتابهای دوم و سوم و چهارم.
۲. جشن مخصوصی که همه ساله در فصل پائیز در آتن برگزار می شد. جشن سه روز طول می کشید و روز سوم خاص پسران بود. ظاهراً در این روز موی سر پسران را کوتاه می کردند و آنان را در جرگه مردان می پذیرفتند.
۳. Phoroneus به اعتقاد یونانیان فرزند رودخانه آیناکوس و نخستین آدمی است که در محل شهر آرگوس پدیدار شده. دختر او نیوبه Niobe از زئوس پسری پیدا کرد به نام آرگوس، و نام شهر آرگوس از نام اوست.
۴. مطابق اساطیر یونان «دئوکالیون»، شاه شمالی، و همسرش «پیرا» به تخته پاره ای پناه بردند و از توفانی که روی زمین را فرا گرفته بود رهائی یافتند.
۵. تنگه جبل الطارق.
۶. منظور در اینجا آفریقای شمالی و آسیای صغیر است.
۷. این توصیف در رساله کریتیاِس آغاز می شود ولی ناقص می ماند.
۸. افلاطون حرکت خرد را در کتاب قوانین به تفصیل شرح داده است. ر ک: قوانین ۸۹۳ و ۸۹۴.
۹. «همان» جهان ایده هاست یعنی دنیای هستی تغییرناپذیر، و «دگر» جهان ابدان و اجسام متغیر، یعنی دنیای اشتباح و تصاویر ایده ها.
۱۰. در اینجا افلاطون به نظریه فیثاغورث در مورد اعداد نظر دارد چنانکه مشهور است در نظر فیثاغورث و پیروان او عنصر اصلی و ماده اولیه جهان را اعداد تشکیل می دادند و عدد ۴ و همچنین عدد ۱۰ که حاصل جمع چهار رقم اولی (یعنی ۱ + ۲ + ۳ + ۴) است دارای جنبه تقدس بوده و به شکل مثلثی نمایان می شده است:



این شکل «تتراکتیس» (= عدد چهار) معروف بود. تتراکتیس دیگری هم که به نام «تتراکتیس دوم» نامیده می‌شد به شکل دو ضلع مثلث متساوی‌الاضلاع نمایان می‌شد:



و چنانکه می‌بینیم صنایع جهان وقتی که عناصر تشکیل دهنده روح را بهم می‌آمیزد و روح را بوجود می‌آورد، آن را مطابق اعداد و ارقام بالا تقسیم می‌کند. ۱۱. خواننده توجه دارد که در شکل حاشیه شماره ۱۰ از اعدادی که ضلع چپ مثلث را تشکیل می‌دهند هر عدد بعدی دو برابر عدد قبلی است و از اعدادی که ضلع راست را بوجود می‌آورد هر عدد بعدی سه برابر عدد قبلی. صنایع جهان برای اینکه فاصله بین اعداد دو برابر و اعداد سه برابر را پر کنند بین هر دو قسمت، دو عضو دیگر قرار می‌دهد. به این ترتیب که مثلاً دو عضو که بین ۱ و ۲ قرار داده می‌شود بترتیب  $\frac{2}{3}$  و  $\frac{4}{3}$  است. به یک نسبت مساوی از ۱ بزرگتر و از ۲ کوچکتر است یعنی به مقدار یک ثلث ۱ ( $\frac{1}{3} = \frac{1}{3}$ ) از ۱ بزرگتر و به مقدار یک ثلث ۲ ( $\frac{2}{3} = \frac{2}{3}$ ) از ۲ کوچکتر است. ولیکن  $\frac{2}{3}$  به مقدار  $\frac{1}{3}$  از ۱ بزرگتر و از ۲ کوچکتر است. از این رو  $\frac{4}{3}$  فاصله هارمونیک است و حال آنکه  $\frac{2}{3}$  فاصله ریاضی است. همچنین دو عضو که بین ۱ و ۳ قرار داده می‌شود  $\frac{3}{4}$  (فاصله هارمونیک) و ۲ (فاصله ریاضی) است زیرا  $\frac{3}{4}$  به مقدار نصف ۱ ( $\frac{1}{2} = \frac{1}{2}$ ) از ۱ بزرگتر و به مقدار نصف ۳ ( $\frac{3}{2} = \frac{3}{2}$ ) از ۳ کوچکتر است ولیکن ۲ به مقدار ۱ از ۱ بزرگتر و از ۳ کوچکتر است.

۱۲. ستاره مریخ.

۱۳. مراد از «باشنده» ایده است.

۱۴. «آنچه شونده» نقشی از آن است، ایده است و «آنچه شدن» در آن صورت می‌پذیرد، ماده است. افلاطون کلمه ماده را به کار نبرده ولی با توجه به توصیفی که از آن می‌کند تردید نمی‌ماند که منظورش همان است که ما به نام ماده می‌خوانیم.

۱۵. مراد ایده است.

۱۶. اشاره به تفال و پیشگوئی از روی کبد حیوانات است.

۱۷. مراد اهل دیالکتیک است. ر.ک: فایدروس، حاشیه شماره ۲۱.

۱۸. منظور مایه خویاست.

کریٹیاں

**Kritias**





۱۵۶ تیمائوس: سقراط گرامی، بسیار خوشحالم از اینکه گفتاری را که شروع کرده بودم با موفقیت پایان رساندم و اکنون مانند کسی که راه درازی پیموده باشد می‌توانم استراحت کنم. از خدائی که به واقع در گذشته‌ای بسیار دور پدید آمده ولی در گفتار من ساعتی پیش پای به‌هستی گذاشت تمنی دارم آن قسمت از سخنان ما را که باحقیقت مطابق بود وسیله‌رهائی و نیکبختی ما سازد. ولی اگر در ضمن گفتار برخلاف خواست خود سخنی نادرست به زبان آوردیم ما را به کیفری که مزای ماست برساند. کیفری که درخور ماست این است که خداگمراهی و نادانی ما را برطرف سازد و ما را دانا کند و بهترین و کاملترین داروها، یعنی داروی معرفت را به ما ببخشد تا در آینده درباره پیدایش خدایان سخن به حقیقت بگوئیم. اکنون پس از این دعا، آنچنان که قرار بود دنباله سخن را به کریتیاس وامی‌گذارم.

کریتیاس: آری، تیمائوس گرامی، اکنون من رشته سخن را بدست می‌گیرم. همانطور که تو در آغاز گفتارت به حاضران مجلس گوشزد کردی که موضوعی که درباره اش سخن خواهی گفت بسیار بفرنج است و به این جهت از آنان خواستی که در داوری راجع به گفته‌هایت سبقتگیر نباشند ۱۵۷ من نیز همین تقاضا را می‌کنم و معتقدم شما باید به سخنان من با اغماض بیشتری گوش دهید و با اینکه خود توجه دارم که این

تقاضا از حد ادب بیرون است چاره‌ای جز این ندارم، زیرا گرچه تو از عهده شرح آنچه به عهده گرفته بودی به بهترین وجه بیرون آمدی و هیچ مرد خردمندی در این تردید ندارد، با این همه من باید بگویم که انجام تکلیفی که من به عهده گرفته‌ام با مشکلات بیشتری همراه است و به همین جهت من به اغماض بیشتری نیاز دارم. سخن گفتن درباره خدایان در برابر آدمیان، به مراتب آسانتر است از سخن گفتن با ما در خصوص جانداران فانی، چه اگر شنوندگان از موضوع سخن بکلی بی اطلاع باشند همین بی‌اطلاعی آنان کار سخنگو را آسان می‌کند و شما خود خوب می‌دانید که اطلاع ما درباره خدایان به چه پایه است. اما برای اینکه نکته عنوان شده روشنتر شود به آنچه می‌گویم گوش دهید: تشریح و توصیفی که به عهده ما گذاشته شده است نوعی تقلید و تصویر سازی است. اکنون بگذارید ببینیم از دو نقاشی که یکی تصویر خدایان و دیگری تصویر آدمیان را می‌سازد کدامیک به آسانی موفق می‌شود به اینکه تماشاگران تصویری را که او ساخته است به موضوع تصویر شبیه بدانند؟ تردید نیست که اگر کسی تصویری از زمین و کوهها و رودخانه‌ها و جنگلها و از همه جهان و هر چه در اوست بسازد و این تصویر تنها شباهتی نسبی با موضوعی که در آن نمایانده شده است داشته باشد، ما به همین قدر راضی می‌شویم و چون خود شناسائی دقیقی به آن چیزها نداریم، در این مقام بر نمی‌آئیم که تصویر را از نزدیک بدقت بنگریم و جزئیات آن را بررسی کنیم بلکه اگر نقاش با وجود عدم دقت در جزئیات، دورنما را چنان ساخته باشد که ما را به اشتباه اندازد خوشنود می‌شویم. ولی اگر کسی بکوشد تصویری از تن ما بسازد، ما چون تن خود را بارها دیده‌ایم و به آن آشنائی کامل داریم، کوچکترین نقص تصویر را زود در می‌یابیم و اگر شباهت تصویر با تن ما در حد کمال نباشد از خرده‌گیری باز نمی‌ایستیم. همین امر در مورد توضیح و بیانی هم که در خصوص موضوعی بمیان آورده می‌شود صادق است، یعنی در موضوعات آسمانی و خدائی اگر سخنی که گفته می‌شود در حدود احتمال قوی باشد آن را می‌پذیریم و به همان راضی می‌شویم ولی اگر توضیح و بیان مربوط به موضوعات فانی و انسانی باشد آن را بدقت می‌منجیم. از

این رو اگر مطالبی که من بی‌آمادگی قبلی بیان خواهم کرد با واقعیات تطبیق کامل نداشته باشد باید اغماض کنید و این نکته را در نظر داشته باشید که شرح و بیان امور انسانی بنحوی که شنوندگان را از هر حیث راضی سازد کار آسانی نیست. سقراط عزیز، این مقدمه را گفتم تا تو و ۱۵۸ دیگران متوجه شوید که من درخور اغماضم و از شما تقاضا کنم که در دآوری گفته‌های من سختگیر نباشید. اکنون اگر معتقدید که حق دارم چنین تقاضائی بکنم، از پذیرفتن آن دریغ مدارید.

سقراط: البته دریغ نخواهیم داشت، کریتیاس عزیز، و از هم‌اکنون می‌گوییم که از اغماض در برابر هرموکراتس نیز مضایقه نخواهیم کرد زیرا، پیش‌بینی می‌کنم که او نیز گفتار خود را با همین مقدمه آغاز خواهد کرد. و برای اینکه او مقدمه دیگری برای سخنان خود بیندیشد و مجبور به تکرار همین تقاضا نشود، بهتر است از همین حالا مطمئن باشد که ما گفتار او را نیز به‌گوش اغماض نخواهیم شنید. با اینهمه، کریتیاس عزیز، من از پیش نظر کسانی را که در انتظار شنیدن گفتار تو هستند به‌تو می‌گویم و آن این است که شعری که حاضران مجلس از تیمائوس شنیدند ایشان را چنان مفتون ساخته است که تو برای اینکه بتوانی دنباله سخن را بیاوری برآستی به اغماض نیازمندی.

هرموکراتس: سقراط، با این سخن نظر حاضران مجلس را نه تنها درباره کریتیاس بلکه درباره من نیز اعلام کردی. با این همه، کریتیاس عزیز، مردی که شجاعت خود را ببازد هرگز به پیروزی نمی‌رسد بنابراین باکمال شهامت در میدان سخن قدم بگذار و پس از دعا به درگاه خدایان دانش و هنر، در ستایش مردمی که در اعصار باستانی در شهر ما زیستند داد سخن بده.

کریتیاس: هرموکراتس گرامی، حق داری با این رشادت سخن بگوئی زیرا هنوز موقع هنر نمائی تو نرسیده و پیش از تو کس دیگری هست. ولی چون نوبت به تو رسد آنگاه خواهی دانست که وضع شجاعت از چه قرار است. با این همه بهتر است توصیه‌ای را که کرده‌ام بپذیرم و علاوه بر خدایانی که نام بردی به خدایان دیگر نیز متوسل شوم و مخصوصاً از منه‌موزین<sup>۲</sup> یاری جویم چون موفقیت اماسی من در این گفتار به

دست همین خداوند است. چه اگر من بتوانم مطالبی را که مولون از کاهنان شنیده و یازگو کرده است پیاد بیاورم و در اینجا بیان کنم، گمان می‌کنم حاضران این مجلس معتقد خواهند شد که از عهده انجام تکلیف خود برآمده‌ام. بنابراین پیش از این تردید به خود راه نمی‌دهم و شروع می‌کنم. نخست بگذارید يك بار دیگر پیاد آوریم که از زمانی که میان ساکنان آن سوی متونهای هراکلس و مردم سرزمین ما جنگ در گرفت نه هزار سال تمام می‌گذرد. پیش از این گفته شد که در این جنگ رهبری مردم این سرزمین با شهر ما بود و فرماندهی بر کشور خصم را شاهان جزیره آتلانتیس بعهده داشتند و مساحت آن کشور در آن روزها چنانکه پیش از این گفتم از مجموع مساحت لیبی و آسیا بزرگتر بود ولی بعدها بر اثر زلزله‌ای که روی داد آن کشور در دریا فرو رفته و به جای آن گل-ولائی در دریا باقی مانده که راه آمد و شد کشتیها را بکلی بسته است. ۱۵۹ تصویر از سایر مردمان غیر یونانی و بسیاری از اقوام یونانی که در آن زمان زندگی می‌کردند در هر فرصتی که ضمن گفتار پیش آید به شما خواهم نمود ولی نخست خواهم کوشید وضع مردم آتن آن روز و همچنین وضع مردمی را که با آنان می‌جنگیدند، یعنی تشکیلات دولتی و اجتماعی و نیروی جنگی آنان را، تشریح کنم و در این قسمت نیز توصیف اوضاع شهر خودمان را مقدم خواهم داشت.

مطلب از این قرار است که در زمانهای پیشین خدایان مناطق مختلف زمین را بین خود تقسیم کردند و این تقسیم بدون هیچگونه نزاع و خصومت صورت گرفت زیرا دور از خرد است اگر چنین پنداریم که خدایان نمی‌دانستند که حق هر يك کدام منطقه است یا یکی از آنان می-کوشید منطقه‌ای را که حق دیگری است تصرف کند. بنابراین هر يك از آنان منطقه‌ای را که دوست داشت با تقسیمی دادگراانه بدست آورد و در آن سکنی گزید. بعد از آن خدایان به پروردن و بار آوردن ما آدمیان که اموال و گله‌های ایشان بودیم پرداختند، همانطور که شبانان گله‌های خود را می‌پرورند و بار می‌آورند. ولی چنان نبود که خدایان در تربیت و راه بردن ما از نیروی بدن خود استفاده کنند چنانکه شبانان گله خود را به ضرب چماق راه می‌برند، بلکه چون آدمیان تربیت پذیرترین

جاندارانند، خدایان با بصیرت آسمانی خود و از راه معتقد ساختن ارواح آدمیان، نسل بشر را رهبری می‌کردند همانطور که ناخدایان حرکت کشتی را به وسیله آلتی که بر دنباله آن جای دارد اداره می‌کنند. به این ترتیب هر منطقه‌ای از زمین به مالکیت یکی از خدایان درآمد. هفایستوس و آتنه که فرزندان یک پدر و باهم برادر و خواهرند و به علت علاقه مشترکشان به دانش و هنر جنبه اشتراکی در طبیعتشان هست سرزمین ما را مشترکاً تصاحب کردند زیرا پیش‌بینی می‌کردند که این کشور سرچشمه قابلیت و دانشی خواهد بود که باطبع ایشان سازگار است و به این جهت تخم مردان شایسته را در این زمین پاشیدند و سپس نظم و قانون سیاست را در روح ایشان جای دادند. از این مردان فقط نامی مانده ولی کارهای ایشان در نتیجه نابود شدن کسانی که آنها را بیاد داشتند و همچنین به سبب طول زمان فراموش شده است. همانطور که پیش‌تر گفتیم<sup>۲</sup> پس از هر حادثه‌ای تنها کسانی زنده می‌مانند که بر بالای کوه‌ها بسر می‌برند و از خواندن و نوشتن ناتوان بودند و جز نام فرمانروایان کشور و مختصری از کارهای آنان چیزی به گوششان نرسیده بود. از این رو آنان در برابر اخلاف خود به ذکر همان نامها اکتفا می‌کردند و گاهی داستانهای مبهمی نیز می‌افزودند. به علاوه چون این مردم و نسلهائی که بعد از ایشان آمدند از حیث ضروریات زندگی در تنگی بسر می‌بردند و همه کوشش ایشان صرف تأمین مایحتاج روزانه بود ۱۱۰ گفت وگویشان نیز در پیرامون مایحتاج روزانه دور می‌زد و مجال و حوصله پرداختن به تاریخ گذشته خود را نداشتند. چنانکه می‌دانیم نقل داستانهای گذشته و تحقیق درباره روزگاران پیشین از هنگامی شروع شده است که مردم شهرها کم و بیش از تلاش معاش فارغ گردیده و وقت و فرصت لازم برای این کارها را بدست آورده‌اند. به همین علت ما نیز از مردم روزگاران باستان تنها نامهای شنیده‌ایم و از کارهای ایشان بیخبریم. این نتیجه‌ای است که از گفته سولون می‌گیریم زیرا سولون گفته بود که کاهنان ضمن شرح جنگهای آن زمان آتشیهای آن روزگارا با همان نامهای می‌نامیده‌اند که امروز درباره فرمانروایان پیش از دوران ته‌زه‌اوس میان ما شهرت دارد مانند ککروپس و ارکته‌اوس و اریک‌تونیوس و

اریزیکتون و نامهای بسیاری از این قبیل. همین امر درباره زنان نیز صادق است زیرا در آن روزگار زن و مرد در برابر دشمن دوش به دوش یکدیگر می‌جنگیده‌اند و اینکه آتشیهای آن زمان پیکره ربه النوع را مسلح به افزار جنگ در پرستشگاه جای داده‌اند دلیل است براینکه ایشان معتقد بوده‌اند که زن و مرد هر دو طبیعتاً قادرند لیاقت و قابلیت مخصوص جنس خود را در کنار یکدیگر به معرض نمایش و عمل بگذارند.

در آن زمان مردمی از هر صنف و طبقه در این سرزمین بسر می‌بردند و بعضی از راه کسب و تجارت و برخی دیگر با کشاورزی و برداشت میوه‌ها و دیگر مواد غذایی از زمین روزگار می‌گذراندند. ولی افراد طبقه سپاهیان که در اوان کودکی به دست مردان مجذوب خداوند از دیگران جدا می‌شدند، با هم و جدا از دیگران زندگی می‌کردند و همه وسایل لازم برای تربیت را به اختیار داشتند. اینان هیچ چیز را مال شخصی خود نمی‌شمردند، بلکه همه چیز بین همه افراد طبقه مشترک بود، و به مایحتاج روزانه جز به آن مقدار که برای زندگی معتدلی ضروری بود اعتنا نداشتند و همه وقتشان صرف اموری بود که در گفتار دیروز خاص طبقه‌ای شمرده شد که باید نگرهبانی از دولت را به عهده داشته باشد. مطالبی هم که در خصوص سرزمین ما گفته شده است، راست است:

آن روزها سرزمین ما از يك سو تا ایستموس و از سوی دیگر تا ارتفاعات کیتایرون و پارس می‌رسد و از طرف راست تا اروپس ادامه داشت و در سوی چپ از اروپس را از دریا جدا می‌کرد. در حاصلخیزی هیچ نقطه‌ای از جهان به پای آن نمی‌رسید و به این جهت کشور ما می‌توانست جمعیت بزرگی را که در آن سکنی داشت غذا بدهد. دلیل قاطعی که بر صحت این ادعا داریم این است که امروز نیز بقایای این زمین از حیث حاصلخیزی از هیچ کشور دیگر کمتر نیست و در روزگاران پیشین بسیار غنی‌تر و زیباتر بوده است. اکنون می‌خواهم شرح دهم که چرا خاک کشور ما باید بقایای زمین آن روزی شمرده شود. زمین کشور ما که از قاره به سوی دریا شیب دارد به دامنه کوهی شبیه است و خلیجی که آن را در بر گرفته بسیار عمیق است. طی نه هزار سال گذشته سیل‌های بیشمار در کشور ما جاری شده است و خاک زمینهای مرتفع که دستخوش سیل‌ها و توفانها بوده چون

سدی در برابر خود نیافته است، نتوانسته در یکجاگرد آید بلکه هر بار به این سوی و آن سوی کشانده شده و در اعماق زمین فرو رفته است. از این رو زمین کشور ما در مقایسه با سرزمین آن روزگار چون تن بیماری است که جز پوست و استخوان ندارد. خاک نرم و چرب از میان رفته و تنها استخوان بندی به جای مانده است، حال آنکه در آن زمان که تندرست و فربه بود کوههای بلندش از خاکی نرم پوشیده بود و جلگه‌هایش که امروز سنگلاخی بیش نیست زمینهای حاصلخیزی داشت. کوههایش پوشیده از جنگل بود چنانکه هنوز آثاری از آن باقی است. گرچه امروز نیز همین کوهها خوراک کافی برای زنبوران عسل دارد ولی در آن ایام ساقه‌های درختانی که به دست مردم از پای در آمدند و برای پوشش بام خانه‌ها بکار رفتند هنوز بر پای ایستاده بودند. درختان میوه نیز فراوان بود و زمین مرتعهای سبزی برای گله‌ها آماده داشت. از این گذشته ژئوس هر سال این زمین را آبیاری می‌کرد و آبی که از آسمان می‌بارید مانند امروز بر روی زمین کم حاصل به دریا سرازیر نمی‌شد، بلکه خاک نرم که در آن زمان به مقدار فراوان وجود داشت آب باران را می‌مکید و بالای قشری از خاک رس نگاه می‌داشت و از ارتفاعات به سوی جلگه‌ها می‌فرستاد و در نتیجه چشمه‌ها و رودخانه‌های بسیاری پدید می‌آمد. دلیل درستی این سخن پیکره‌ها و علامتهای مقدسی است که هنوز در جاهای مختلف کشور ما در سرچشمه‌های قدیم باقی است.

در سرزمینی که وصفش کردم کشاورزان منحصرأ به کشت و زرع مشغول بودند و زمین را به بهترین وجه آباد می‌ساختند چون هم خود مردان شایسته و قابل بودند و هم خاکی حاصلخیز و آبی فراوان و هوایی مناسب با فصول منظم در اختیار داشتند.

بنای شهر در آن روزگاران بصورتی بود که شرح می‌دهم: قلعه شهر در جایی دیگر بود غیر از جای کنونی. شبی بارانی بسیار شدید و استثنائی بارید و خاک زیر بنای آن را شست و با خود برد. بیه‌دنبال باران زمین لرزه‌ای آمد و توفانی سهمگین برخاست که سومین توفان پیش از ویرانی کالیون بود. این حوادث دست به دست هم دادند و قلعه را بکلسی از میان بردند. وسعت این قلعه در آن زمان تا اریدانوس و



ایلیسوس می‌رسید و پنیکس در درون آن قرار داشت و حدش به‌کوه لیکابتوس بود. همه بنا را باگل ساخته بودند بجز بالاترین طبقه که از سنگ بود. در بیرون قلعه و در دامنه آن پیشه‌وران و کشاورزان مزارع نزدیک ساکن بودند، و در خود شهر که بر بالای بلندی قرار داشت گرداگرد پرستشگاه آتنه و هفایستوس را طبقه جنگیان در تصرف داشتند که به‌دور شهر دیواری کشیده و آن را به‌صورت مسکن مشترک خود درآورده بودند. اینان در نیمه شمالی شهر در خانه‌های مشترک ساکن بودند و در آنجا تالارهای غذاخوری زمستانی و بناهای دیگری که برای زندگی خودشان و روحانیان و نگهبانان معبد ضروری بود و همچنین دیگری وسایل و اسباب زندگی را در اختیار داشتند ولی در ساختن این وسایل و اسبابها طلا و نقره بکار نرفته بود زیرا در آن زمان از این فلزها استفاده نمی‌کردند بلکه همانطور که خودشان میان‌گردنکشی و آزادمنشی راه میانه را برگزیده بودند آرایش خانه و اسباب زندگی را نیز در حد اعتدال نگاه داشته بودند: خود و فرزندان و نوه‌هایشان در این خانه‌ها بسر بردند و پیر شدند و آنها را با همان وضع به‌نسلهای بعد که از هر حیث مانند خود آنان بودند واگذاشتند. در نیمه جنوبی شهر نیز باغها و ورزشگاهها و تالارهای غذاخوری تابستانی بود. در آن روزگار آنجا تنها يك چشمه بود که بعدها بر اثر زلزله خشک شد و امروز فقط آب باریکی از آن روان است. ولی در آن زمان آب این چشمه برای رفع احتیاج همه ساکنین شهر کفایت می‌کرد و در زمستان و تابستان به‌حد کافی معتدل و گوارا بود.

مردمانی که به‌این وضع در آنجا بسر می‌بردند کسانی بودند که یونانیان بااراده آزاد به‌رهبری انتخابشان کرده بودند. اینان از هموطنان خود نگهبانی می‌کردند و مراقب بودند که عده افراد طبقه‌شان، یعنی مردان و زنان جنگی، که در آن زمان نیز به بیست‌هزار می‌رسید تا حد امکان پیوسته یکسان بماند، و چون نه‌تنها کشور خود بلکه تمام یونان را با دادگری اداره می‌کردند در سراسر اروپا و آسیا و حتی میان همه ملل و اقوام آن روزگار به‌زیبائی اندام و مزایای روحی مشهور بودند. اکنون اگر حافظه‌ام یاری‌کند و بتوانم آنچه در کودکی شنیده‌ام

بیاد آورم، می‌خواهم شرح دهم که روابط این مردمان با دشمنان و مخالفینشان چگونه بوده است.

- ۱۱۳ در مقدمه باید یادآور شوم که شما نباید تعجب کنید اگر بشنوید که مردمان غیر یونانی به نامهای یونانی نامیده می‌شوند. این امر علت دارد و من باید این علت را به شما بگویم: چون مولون قصد داشت که این حکایت را به شعر در آورد، کوشید که به معانی نامهایی که ضمن حکایت شنیده بود پی ببرد و عاقبت به این نتیجه رسید که مصریان قدیم که این سرگذشت را نوشته و نگاه داشته‌اند نامها را به زبان خود ترجمه کرده‌اند. او نیز معانی همان نامها را گرفت و به زبان ما ترجمه کرد و در یادداشت‌های خود ترجمه یونانی آنها را درج نمود. این یادداشتها در نزد پدر بزرگ من بود و امروز در دست من است. من هنگامی که جوان نو رسیده‌ای بودم آنها را بدقت خوانده‌ام. بنابراین چنانکه گفتم از شنیدن نامهای یونانی تعجب نکنید زیرا علت آن همان است که شرح دادم.
- چنانکه پیش از این گفتم خدایان زمین را به مناطق کوچک و بزرگ تقسیم کردند و هر خدا منطقه‌ای را که سهمش بود تصرف کرد و در آن پرستشگاههایی برای خود ساخت. در این تقسیم جزیره آتلانتیس به پوزئیدون رسید. پوزئیدون فرزندان را که حاصل ازدواج او با زنی آدمیزاده بودند بنحوی که اکنون وصف خواهم کرد در آن جزیره جای داد: تقریباً در میان جزیره جلگه‌ای بود که می‌گویند زیباترین و حاصلخیزترین جلگه‌های روی زمین بود. در کنار این جلگه تپه‌ای قرار داشت که فاصله‌اش با دریا شصت استادیون<sup>۳</sup> بود. بر این تپه یکی از مردانی که در ابتدای امر از زمین برآمده بودند ساکن بود. این مرد که اوئور نامیده می‌شد زنی به نام لئوکیپه و دختری به نام کله‌ئیتو داشت و با زن و دخترش در بالای همان تپه بسر می‌برد. چون دختر به سن بلوغ رسید پدر و مادرش درگذشتند. پوزئیدون دل به دختر باخت و با او ازدواج کرد و برای اینکه با عروس خود دور از مردمان بسر برد تپه‌ای را که زنش بر بالای آن خانه داشت از بقیه جزیره جدا کرد، به این ترتیب که دو کمر بند خاکی و سه کمر بند آبی به دور آن کشید و راه رسیدن بر بالای تپه بر مردمان بسته شد چون در آن زمان هنوز کشتی و فن

کشتیرانی وجود نداشت. سپس پوزئیدون جزیره‌ای را که به این ترتیب ایجاد شده بود با همه وسایل و اسباب زندگی مجهز ساخت، و چون خدا بود این کار را به آسانی انجام داد. دو چشمه آب، یکی سرد و یکی گرم، که هر دو از يك منبع برمی آمدند پدید آورد و میوه‌های گوناگون فراوان از زمین رویانید. سپس صاحب ده پسر شد که پنج جفت توأمان بودند. بعد از آن تمام جزیره آتلانتیس را به ده بخش قسمت کرد و این بخشها را میان پسران خود تقسیم نمود به این ترتیب که از نخستین جفت توأمان به پسری که پیش از همزاد خود دنیا آمده و بزرگتر از همه پسران بود منطقه‌ای را بخشید که خانه مادرش در آن بود و بزرگترین و بهترین بخشها بود و او را شاه و فرمانروای پسران دیگر کرد. به هریک از پسران دیگر نیز منطقه‌ای بخشید و حکمرانی این مناطق را به ایشان باز گذاشت. سپس به هریک از آنان نامی نهاد: پسر بزرگ را آتلاس نامید که نام جزیره آتلانتیس از نام اوست. برادر همزاد او را که بعد از او دنیا آمده و فرمانروای منطقه‌ای بین متونهای هراکلس و ناحیه گادیری بود، گادیروس نام داد که به یونانی اثوملوس نامیده می‌شود و این ناحیه از آن تاریخ به نام او خوانده شد. از جفت توأمان دوم یکی را آمفرس و دیگری را اوآیمون، و از جفت سوم پسری را که نخست دنیا آمده بود منازاس و دیگری را اوتسوختون، و از جفت چهارم پسر نخستین را الازیپوس و پسر دوم را مستور، و از جفت پنجم پسری را که زودتر زائیده شده بود آژائس و دیگری را دیاپرس نام گذاشت. این پسران و اخلاف و اعقابشان مدتهای بسیار در این مکان مکونت داشتند و علاوه بر این جزیره به جزایر بسیار دیگر، و چنانکه پیش از این گفتیم به سرزمینهای وسیعی که تا مصر و تیرنه می‌رسید فرمان می‌راندند.

اولاد و اعقاب آتلاس پیوسته مورد تکریم دیگران بودند. در میان ایشان رسم چنین بود که پس از درگذشت هر پادشاه سلطنت به پسر ارشد او می‌رسید. به این ترتیب اینان سالیان دراز سلطنت کردند و چنان نیرو و ثروتی فراهم آوردند که نه در گذشته کشوری به این ثروت و نیرو وجود داشته است و نه در آینده بوجود خواهد آمد. چه، در سایه و معنی که قلمرو حکومتشان داشت همه چیز از همه جا به کشورشان آورده می‌شد ولی با

این همه بیشترین مایحتاجشان از خود جزیره تأمین می‌گردید از قبیل سنگهای معدنی و خاصه سنگ مخصوصی که امروز تنها نامی از آن به جا مانده ولی آن روزها به مقدار فراوان در جزیره بدست می‌آمده و دزر و مس، نام داشته و بعد از طلاگرانیهاترین فلزها شمرده می‌شده است. علاوه بر این انواع چوبها برای مصرف پیشه‌وران و همچنین خوراک برای جانداران اهلی و وحشی در جزیره فراوان بوده است، بطوری‌که حتی فیلهای بسیاری در آنجا وجود داشته است زیرا نه تنها جانورانی که در رودخانه‌ها و آبگیرها و جلگه‌ها و کوهها بسر می‌بردند خوراک کافی داشتند، بلکه فیل نیز که بزرگترین و شکمباره‌ترین جانوران است می‌توانست در آنجا به آسودگی زندگی کند. همچنین انواع چیزهای خوشبو اهم از ریشه و گیاه و چوب و شیر و گل و میوه در جزیره بدست می‌آمد. از این گذشته «میوه گوارا» یعنی انگور و میوه‌های خشک چون انواع غله و همچنین اقسام مواد غذایی که امروز به نام سبزی می‌نامیم و نیز آنچه به صورت درخت می‌روید و به ما خوراک و نوشابه و روغن برای تدهین می‌دهد، و همینطور میوه‌هایی که نگاهداشتنشان مشکل است و مایه خوشی و نشاط هستند و ما آنها را بعد از غذا برای تحریک معده بکار می‌بریم، در این جزیره فراوان یافت می‌شد.

آتلاس و اعقابش که از این فراوانی نعمت برخوردار بودند در کشور خود پرستشگاهها و کاخهای سلطنتی و بندرها و تعمیرگاهها برای کشتی بنا کردند و چنانکه خواهم آورد سراسر کشور را آبادان ساختند؛ بر کمر بندهای آب که دورادور تپه را فرا گرفته بود پلها بستند تا راه آمد و شد میان دژ پادشاهی و دیگر قسمت‌های جزیره باشد. این دژ را در همان آغاز کار در جایی که مسکن خداوند بود ساخته بودند و هر يك از شاهان بعدی به آرایش و زیبایی آن افزوده بود و به جایی رسیده بود که مایه حیرت همگان بود. نخست باکندن ترعه‌ای به پهنای سه پلترون<sup>۴</sup> و عمق صدپاه و به درازای پنجاه امتادیون، کمر بند آب را که در پائین‌ترین قسمت تپه بود به دریا پیوستند و محل اتصال ترعه به کمر بند آب را چنان وسعت دادند که کشتیهای بزرگ بتوانند راحت وارد شوند. سپس در کمر بندهای خاکی نیز گذرگاهی کردند و پهنای این

گذرگاه چنان بود که يك زورق سه پاروئی آسان می‌توانست از آن بگذرد ولی این گذرگاه را با پل پوشاندند بطوری که گذرگاه بکلی از نظر پنهان گردید و به صورت راه کشتیرانی زیرزمینی درآمد. در طول کناره کمربند های خاکی دیواری بود که دریا را از نظر می‌پوشاند. پهنای هریک از کمربندهای خاکی سه استادیون بود و دو کمر بند آبی اول هر يك دو استادیون و کمربندی که در بالاترین قسمت دامنه تپه بود يك استادیون پهن داشت و خود جزیره، یعنی آنجا که دژ پادشاهی بود، به قطر پنج استادیون بود. در دو طرف پلها که هریک به پهنای يك پلترون بود دیوارهایی از سنگ و برجها و دروازه‌هایی ساخته بودند که روی به دریا داشت. دامنه‌های جزیره را که در وسط قرار داشت، و همچنین کناره‌های کمربندهای خاکی را از درون و بیرون با سنگهای سفید و سیاه و سرخ پوشانده بودند. این سنگها از خود همان تپه کنار کمر بندها بدست می‌آمد و در جاهائی که سنگها را کنده بودند حوضچه‌هایی پدید آمده بود که برای لنگرگاه کشتیها از آنها استفاده می‌شد. این سنگها را در ساختن بناها نیز بکار می‌بردند و بناها را گاه بامسنگهای یکرنگ و گاه بامسنگهای رنگارنگ می‌ساختند و به این ترتیب آرایشی طبیعی به آنها می‌دادند. دیوار بیرونی شهر را که برپائین‌ترین کمر بند خاکی قرار داشت با برنج پوشانده بودند و دیوار داخلی از سرب گداخته اندوده شده بود. ولی باروی دژ دارای پوششی از سنگ زر و مس بود که درخششی چون آتش داشت.

اکنون می‌خواهم جزئیات کاخ پادشاهی را که در درون دژ بود بیان کنم: در میان کاخ پرستشگاهی برای کله‌ایتو و پوزئیدون بود که دیواری به رنگ طلا داشت و فقط کاهنان حق ورود به آن را داشتند. این همان جایی است که پوزئیدون و کله‌ایتو پادشاهان ده‌گانه را به جهان آوردند و بزرگ کردند و هر سال از مناطق ده‌گانه کشور هدیه‌ها و قربانیها به آنجا فرستاده می‌شد. پرستشگاه مخصوص پوزئیدون يك استادیون طول و يك پلترون عرض داشت و ارتفاعش با طول و عرضش متناسب بود ولی به شیوه معماری بیگانه ساخته شده بود. نمای بیرونی پرستشگاه همه جا به رنگ نقره و کنگره‌های آن به رنگ طلا بود. همه دیوارهای

درونی و ستونها و کف پرستشگاه با نقشهائی از «زر و مس» آراسته و سقف آن با عاج مرصع پوشانده بود. درون پرستشگاه پیکره‌های خدایان را گذاشته بودند: بزرگترین آنها پیکره خداوند معبد بود درحالی که بر ارایه خود ایستاده و لگام شش اسب بالدار را بدست داشت. این پیکره چنان بزرگ بود که سر خداوند به سقف می‌رسید. گرداگرد آن یکصد تندیس پریان دریاکه سوار بر دلفین بودند دیده می‌شد، چه در آن زمان عده این پریان را یکصد می‌پنداشتند. علاوه بر اینها پیکره‌های بسیاری وجود داشت که مردم وقف آنجا کرده بودند. در بیرون نیز دورا دور پرستشگاه پیکره‌های پادشاهان ده‌گانه و زنان و فرزندان و اعقاب آنان و همچنین هدایای گرانبهایی که پادشاهان یا مردم شهر و مناطق دیگر به آنجا فرستاده بودند قرار داشت. قربانگاه معبد و خانه پادشاه با تجمل معبد و عظمت و ثروت کشور متناسب بود.

۱۱۷

در پیرامون دو چشمه گرم و سرد که هردو آب‌گوارای فراوان داشت ساختمانهای بناکرده و درختان بسیاری نشانده و حوضهائی، هم در هوای آزاد و هم برای زمستان در جاهای سرپوشیده، ساخته بودند که بعضی خاص پادشاهان بود و بعضی خاص مردم عادی. علاوه بر این حوضه‌های خاصی هم برای زنان و اسبها و دیگر چهارپایان ساخته بودند. آب سرریز حوضها قسمتی به‌بیشه پوزئیدون که به‌سبب خوبی خاک درختان بلند و زیبایی داشت روان می‌شد و قسمتی دیگر از آبروهائی به بیرون شهر می‌رفت. در نزدیکی این آبروها پرستشگاهها و باغها و ورزشگاهها و میدانهای برای مسابقه ارا به‌رانی ساخته بودند. در وسط جزیره بزرگتر نیز میدان زیبایی برای مسابقه به‌پهنای يك استادیون وجود داشت. خانه اکثر نگهبانان دورا دور این میدان بود و نگهبانانی که مورد اعتماد بیشتر بودند در کوچکترین کمر بندهای خاکی که به‌دژ نزدیکتر بود منزل داشتند ولی پاسدارانی که بیش از همه مورد اعتماد بودند در خود دژ و در اطراف کاخ پادشاهی مقیم بودند.

لنگرگاه کشتیها از زورقهای سه‌پاروئی و اسباب‌ولوازم و ملاحهای آنها آکنده بود و بسیاری از این زورقها دائم آماده به‌حرکت بودند. وضع کاخ پادشاهی و اطراف آن چنان بود که شنیدید. وقتی که

انسان از کاخ رو به دریا سرازیر می‌شد و سه پندری را که در بیرون کاخ واقع بود پشت سر می‌گذاشت، دیواری در برابر خود می‌دید که از دریا شروع می‌شد و دایره وار کمربند خاکی بیرونی را در بر می‌گرفت، و در محلی که آبروهای شهر به دریا می‌پیوستند دوباره به دریا می‌رسید. در بیرون این دیوار خانه‌های بیشمار و وجود داشت و بندر بزرگ پیوسته از کشتیها و بازرگانانی که از شهرهای مختلف به آنجا می‌آمدند پر بود و شب و روز جنب و جوش فوق‌العاده‌ای در آنجا بچشم می‌خورد.

۱۱۸

درباره شهر و مقر آن روزی پادشاهان آنچه در کودکی شنیده بودم، بیان کردم. اکنون جا دارد از وضع جغرافیائی دیگر قسمت‌های جزیره و تشکیلات دولتی آن سرزمین نیز اطلاعاتی به شما بدهم. بطوری که شنیده‌ام این جزیره زمین بسیار مرتفعی بود ولی خود شهر در وسط دشتی وسیع قرار داشت. دورتادور این جلگه را کوه‌هایی بلند احاطه کرده بود که دامنه‌شان در سوی دیگر جزیره به دریا می‌پیوست. طول این کوه‌ها به سه هزار استادیون و ارتفاعشان از دریا به دوهزار استادیون می‌رسید. این قسمت جزیره رو به جنوب بود یعنی از شمال شروع می‌شد و در جنوب به دریا متصل می‌گردید. درباره کوه‌های آنجا می‌گویند که هیچیک از کوه‌هایی که امروز روی زمین وجود دارد از حیث بلندی و زیبایی با آنها برابری نمی‌توانست کرد. در دامنه آنها و در جلگه‌ای که در وسط آنها واقع بود جمعیت بیشمار و زندگی می‌کرد و همچنین رودخانه‌ها و دریاچه‌ها و جنگلهای انبوه و چمنزارهای خرم وجود داشت و همه گونه جانوران اهلی و وحشی در آنها بسر می‌بردند. خود جلگه تقریباً چهار گوشه منظمی بود، خاصه خندقی که در چهار طرف آن کنده بودند نظم اضلاع این چهار گوشه را کامل می‌ساخت. مطالبی که درباره طول و عرض و عمق این خندق می‌گویند باور نکردنی است، و انسان نمی‌تواند تصور کند که آدمی توانسته باشد چنین کاری را از پیش ببرد. با این همه می‌خواهم آنچه را که در این باره شنیده‌ام به شما بگویم: این خندق که جلگه را از چهار سو دربر گرفته بود، در همه جا به عمق يك پلترون و به پهنای يك استادیون بود و ده هزار استادیون طول داشت. آب‌هایی که از کوه‌ها سرازیر می‌شد به این خندق می‌ریخت و به ترتیبی که

خواهم گفت به دریا راه می‌یافت: قسمت بالای خندق را با راه آبپاشی به عمق نزدیک به صد پا که به خط مستقیم و به فاصله‌های صد استادیون از وسط جلگه می‌گذشت به قسمت پائین خندق متصل ساخته و از این قسمت نیز راهی به دریا باز کرده بودند. از این راه آبها برای آوردن چوب و محصولات کشاورزی به شهر استفاده می‌کردند و نیز در سایه این راههای آبی بود که هر سال می‌توانستند دو بار کشت و درو کنند، زیرا در فصل زمستان آب لازم از بارانهای که زئوس می‌فرستاد تأمین می‌شد و در تابستان به یاری آب ترعه‌ها مزارع را آبیاری می‌کردند.

۱۱۹ اکنون اجازه بدهید درباره تعداد جمعیت این سرزمین سخن بگوییم: در آنجا قانونی بود که به موجب آن هر قطعه زمین واقع در جلگه می‌بایست سرده‌ای برای میاهیان بدهد. جلگه به شصت هزار قطعه زمین تقسیم می‌شد که مساحت هر قطعه زمین نزدیک به صد استادیون مربع بود. در آبادیهای کوهستانی و دیگر نواحی مردم بسیاری زندگی می‌کردند ولی هریک از این آبادیها تابع یکی از قطعه زمینهای واقع در جلگه بود. سرده‌ها مکلف بودند که در زمان جنگ هر شش نفر يك ارابه جنگی مهیا سازند. در نتیجه ده هزار ارابه جنگی آماده می‌شد. علاوه بر این هر سرده مکلف بود دو اسب و دو سوار و ارابه‌ای دو اسبه با يك ارابه‌ران و يك مرد جنگی که سپر کوچکی داشت و می‌توانست پیاده نیز بجنگد، و همچنین دو سرباز سنگین اسلحه و دو تیرانداز و دو فلاخن‌انداز و سه سنگ‌انداز و سه نیزه‌پران و چهار ناخدا در اختیار فرمانده سپاه بگذارد. از این ناخدایان در هزار و دویست کشتی جنگی استفاده می‌شد. در شهری که مقر پادشاه بود تشکیلات سپاه چنین بود و نه شهر دیگر نیز هر يك قوانینی برای این منظور داشتند که اگر بخواهیم همه را بیان کنیم سخن دراز می‌شود.

نحوه اداره امور دولتی از آغاز بدین قرار بود که هریک از شاهان ده‌گانه در منطقه فرمانروائی خود مکلف به رعایت اکثر قوانین نبود و می‌توانست هرکسی را که صلاح بداند به کیفر رساند یا بکشد. اما در عین حال این شاهان به موجب قانونی که پوزئیدون وضع کرده بود متفقا بر یکدیگر حکومت متقابل داشتند. این قانون را پیشینیان ایشان بر



ستونی از «زر و مس» کنده و در وسط معبد قرار داده بودند. شاهان ده‌گانه برای اینکه حق اعداد فرد و زوج را رعایت کرده باشند بطور متناوب يك بار پس از گذشت پنج‌سال و يك بار پس از سپری شدن شش سال به این معبد می‌آمدند و دربارهٔ امور مشترکشان بایکدیگر شور می‌کردند و اگر معلوم می‌شد که یکی از آنان عمل خلافی مرتکب شده است او را محاکمه می‌کردند. اما هر بار که می‌خواستند دادگاهی برای محاکمه تشکیل دهند نخست دست دعا به درگاه خداوند برمی‌داشتند و از او می‌خواستند که به ایشان یاری دهد تا بتوانند حیوان قربانی را که او را خوش می‌آید بچنگ آورند و سپس هرده نفر بی‌اسلحه آهنین و تنها باطناب و کمند به میان گاو‌هایی که در اطراف معبد به آزادی می‌چریدند می‌رفتند. هرگاو را که می‌گرفتند به بالای ستون می‌بردند و می‌گشتند تا خونس بر نوشتهٔ ستون بریزد. بر این ستون علاوه بر قانون، نوشته دیگری هم بود و آن نفرین بر کسانی بود که از آن قانون سر بی‌چند. پس از قربانی کردن حیوان، خون لخته شده را در ظرف بزرگی می‌ریختند. آنگاه ستون را پاك می‌کردند و سپس با پیالهٔ زرینی خون را از ظرف برمی‌گرفتند و به آتش می‌ریختند و در این حال سوگند یاد می‌کردند که در قضاوت خود قانونی را که بر ستون نوشته است رعایت کنند و هر کس را که مرتکب خلافی شده باشد به کیفر برسانند، و در آینده نیز همیشه آن قانون را پیش چشم داشته باشند و به فرمان هیچکس گردن ننهند جز به فرمان آن کسی که طبق قانون خداوند حق حکومت دارد. هر يك از شاهان پس از ادای این سوگند پیاله‌ای می‌نوشید و سپس پیاله را به معبد خداوند هدیه می‌کرد. بعد از آن همه با هم سر غذا می‌رفتند تا به اقتضای ضرورت تن نیز عمل کرده باشند. چون هوا تاریك می‌شد و آتش قربانی فرو می‌نشست، جامه آبی رنگ بسیار زیبایی برتن می‌کردند و در کنار خاکستر آتش بر زمین می‌نشستند و بقایای آتش را بکلی خاموش می‌کردند و کسی را که در معرض اتهام قرار داشت محاکمه می‌نمودند. چون سپیده صبح می‌دید و هوا روشن می‌شد حکم خود را بر لوحی زرین می‌نوشتند و جامه قضاوت از تن در می‌آوردند و لوح و جامه‌ها را در معبد می‌گذاشتند تا مایه عبرت دیگران باشد.

بجز قانونی که ذکرش گذشت قوانین دیگری نیز داشتند که تکلیف شاهان را در برابر یکدیگر معین می‌ساخت. اما مهمترین آنها این قانون بود که هیچیک از شاهان حق نداشت پاشاهی دیگر از در جنگ در آید، بلکه همه موظف بودند در برابر هرکسی که قصد کشور یکی از آنان را بکند یکدیگر را یاری کنند و مانند اسلافشان درباره جنگ یا هر امر مهمی که پیش آید با همدیگر شور کنند و در آن میان شاهی را که از نسل آتلاس باشد بر دیگران مقدم شمارند و اختیار فرماندهی را به دست او بسپارند. از این گذشته هیچ شاهی حق نداشت یکی از خویشاوندان خود را بکشد مگر اینکه عده‌ای بیش از نصف شاهان ده‌گانه قبلا اجازه این کار را بدو داده باشند.

عظمت و نیروی آن سرزمین در آن روزگار چنین بود و علت اینکه خداوند آنان را گرد آورد و به سوی کشور ما رهنمونشان شد چنین است که شرح می‌دهم:

مردمی که وصفشان کردم سالیان دراز، تا روزی که طبیعت خداوندی در نهادشان کارگر بود، مطیع قوانین بودند و از حق پیروی می‌کردند و با بردباری آمیخته به خردمندی بر حوادثی که مرنوشت پیش می‌آورد پیروز می‌شدند، و چون جز قابلیت انسانی هر چیزی را حقیر می‌شمردند ثروت و مال را به دیده تحقیر می‌نگریستند و توده‌های طلا و سایر وسیله‌های تجمل را باری بردوش خود تلقی می‌کردند و نمی‌گذاشتند ثروت و قدرت چنان مستشان سازد که اختیار از کفشان بدر رود. بلکه با بصیرت و تیزبینی کامل می‌دانستند که ثروت و قدرت فقط در سایه دوستی توأم با قابلیت انسانی رشد و کمال می‌یابد. و حال آنکه اگر انسان در پی ثروت و قدرت باشد نه تنها آنها از دستش می‌گریزند بلکه خودش را نیز تباه می‌سازند، در سایه پیروی از همین اصول و به سبب وجود طبیعت خدائی در نهادشان توانستند مقام و عظمتی را که پیش از این توصیف کردم، بدست آورند. ولی چون به سبب آمیزش مکرر با آدمیان طبیعت خدائی در وجودشان ناتوان گشت و طبیعت فانی انسانی غلبه آورد، دیگر نتوانستند در برابر وسوسه ثروت پایداری کنند و به پستی گرائیدند و شریفترین چیزها را زیر پا گذاشتند و فقط در نظر مردمی

که نیکبختی را از بدبختی تمیز نمی‌دادند مقتدر و نیکبخت جلوه کردند زیرا کیسه‌هایشان از مالی که به ناحق بدست آورده بودند انباشته بود و خود بر قلّه اقتداری که خلاف حق کسب شده بود مکان داشتند. اما زئوس، خدای خدایان، که همیشه طبق قوانین حکم می‌راند، چون دید که نسلی به این بزرگی تا بدین پایه به پستی گرائیده است، مصمم شد به کیفرشان رساند تا بلکه به خود آیند و به راه زندگی بهتر و پاکتر بازگردند. به این منظور همه خدایان را در جایگاه آسمانی خود که در مرکز کل جهان است و مشرف بر سراسر گیتی است گرد آورد. پس از آنکه همه گردآمدند، چنین گفت<sup>۶</sup> . . .

## حاشیه

۱. یکی از خدایان دانش و هنر که حامی حافظه بشری است.
۲. رُک: تیمانوس ۲۲.
۳. استاد یون واحد طول برابر ۱۸۵ سانتیمتر بوده است.
۴. واحد طول برابر با سی متر بوده است.
۵. واحد طول برابر با ۲۶ سانتیمتر.
۶. بقیه رساله با احتمال قوی نوشته نشده، و اگر نوشته شده بدست ما فرمیده است.



640



## نامه شماره ۱

۳۵۹ افلاطون به دیونیزیوس درود می‌فرستد. پس از آنکه زمانی دراز در نزد شما بسر بردم و کشور شما را اداره کردم سرانجام شما از زحمت من سود بردید درحالی‌که من خود ناچار شدم زشتترین تهمتها را با بردباری تحمل کنم. با اینهمه می‌دانستم که گناه بیدادگریهایی را که در آن هنگام روی داد بر من نخواهید نهاد. همه کسانی که در اداره کشور به شما یاری می‌کنند و بسیاری از آنان در دادگاه از من یاری دیده‌اند گواهند براینکه من آنان را از کیفرهای سخت رها نده‌ام. ولی شما مرا که مسئولیت اداره کشورتان را بردوش گرفته بودم باچنان وضعی از خود راندید که هیچ‌کس گدائی را از درخانه خود نمی‌راند. از این پس من کنج عزلت خواهم گزید ولی تو که به امتداد خو گرفته‌ای هم‌را درانزوایس خواهی برد. وجهی را که هنگام عزیمت به من دادی توسط باکیوس باز پس می‌فرستم. این مبلغ نه برای تأمین هزینه سفر کافی بود و نه در زندگی مرا بکار می‌آید، ولی هم برای دهنده مایه ننگ است و هم برای گیرنده. از این رو آماده نیستم آن را بپذیرم. بهتر آن است که بگیری و به دیگران ببخشی همچنانکه به من بخشیدی. آنچه از تو دیدم مرا بس است و اگر روزی از راهی که پیش گرفته‌ای بازگردی این بیت‌ارپید شامل حال تو



خواهد بود که می‌گوید:

«بکوش تا از دوستی چنین مردی برخوردار گردی.»  
 بگذار این نکته را نیز به یادت بیاورم که در آثار بیشتر شاعران تراژدی پرداز حکمران مستبد هنگامی که به دست انتقامجویان از پای در می‌آید، فریاد برمی‌آورد و می‌گوید: «سبب هلاک من بی‌دوستی و بی کسی است». ولی در نوشته هیچ شاعری نمی‌بینی که کسی به سبب تنگدستی هلاک شود. این شعر را نیز بشنو که موافق طبع خردمندان است:  
 «آرایش زندگی گذران دوستی مردان شریف است نه زروسیم  
 و گوهر قیمتی یا مزارع وسیع.»  
 تندرست بمان و رفتاری را که باما کردی از یادمبر تا شاید یاد دیگران  
 رفتاری به از آن درپیش‌گیری.

## نامه شماره ۲

۳۱۵

افلاطون به دیونیزیوس درود می‌فرستد.

از آرکدموس شنیده‌ام که نه تنها چشم داری که من خود درباره رفتار تو مهر سکوت بر لب بنهم بلکه می‌خواهی که دوستانم نیز، به استثنای دیون، گاهی به زیان تو بپردازند و سخنی برخلاف تو نگویند. ولی اینکه دیون را صریحاً از آن میان مستثنی می‌کنی دلیلی روشن است برای آنکه من نمی‌توانم دوستان خود را به کاری مجبور کنم. اگر در دوستان خود، خصوصاً در تو و دیون، چنان نفوذی داشتم بی‌گمان، لااقل به عقیده من، شهرهای سیسیلی و یونانی شما حالی بهتر از حال کنونی داشتند. کاری که در شرایط کنونی می‌توانم کرد این است که فقط روح و درون خود را مطابق نقشه‌های فلسفی خود سامان ببخشم و بدین‌سان اهمیت افکار سیاسی و اخلاقی خود را پدیدار سازم.

آن خبر را بدان امید بر وفاش کردم تا بدانی که آنچه کراتیستولوس و پولیکسنوس در نهان بگوشت فراخوانده‌اند عاری از حقیقت است. گویا یکی گفته است که دوستان من در الیمپیا از تو بدگوئی می‌کرده‌اند. شاید او تیزگوشت‌تر از من بوده است زیرا من خود چنان چیزی نشنیده‌ام. اگر در آینده چنان سخنی بشنوی بهتر آن است که نامه‌ای به من بنویسی

و حقیقت را از من بپرسی، و یقین بدان که نه ترس مرا از گفتن حقیقت باز تواند داشت و نه شرم.

اما درباره رابطه متقابل مامیل دارم این حقیقت را بدانی که یونانیان من و تو را نیک می شناسند و درباره رفتاری که من و تو بایکدیگر کرده ایم سخنها می گویند و آیندگان نیز در این باره خاموش نخواهند ماند و شخصیت و مقام کسانی که از افت و خیز ما آگاهی دارند ضامن این امر است. از این گذشته معاشرت مانه خالی از اهمیت بوده و نه در نهان صورت پذیرفته است.

اکنون می پرسی که مقصود از این سخنها چیست؟ اینک گوش فرادار تا بگویم. ولی پیش از آنکه مطلب اصلی را آغاز کنم ناچارم مقدمه ای بیاورم.

آفریدگار جهان را اراده بر این است که دانش راستین دانشمندان و نیروی پادشاهان هر دو روی به هدفی واحد داشته باشند. از این رو آن دو یکدیگر را می جویند و به دنبال یکدیگر می روند و میل دارند در کنار هم باشند. از این گذشته مردمان از گفت و شنید درباره همکاری پادشاهان و دانشمندان لذت می برند خواه این گفت و شنید در مجالس خصوصی مردم عادی به میان آید و خواه در آثار شاعران و نمایشنامه نویسان. بگذار به عنوان شاهد مثالی بیاورم. هنگامی که در هیرون سخن از پاوزانیاس اهل لاکدمون به میان می آید مردمان صحبت را به شرح رفتار دوستانه ای که سیمونیدس با ایشان داشته است می کشانند و جزئیات گفتار و کردار او را به شرح باز می گویند. همچنین پریاندر اهل کورینت و تالس اهل میله را با هم می ستایند و بریکلس و آناکساگوراس را با هم نام می برند و کروزوس و سولون حکیم را با کوروش یکجا به نیکی یاد می کنند. شاعران نیز از این مثالها که در زندگی روزانه پیش می آید الهام می گیرند و در آثار خود کرون را به تیرسیاس و پولیبیدوس را به مینوس و آگاممنون را به نستور می پیوندند و گاه از دوستی آنان سخن می گویند و گاه درباره دشمنیها و اختلافهایی که میان آنان بروز کرده است داستانها می سرایند و به عقیده من ارتباط پرومته اوس و زئوس نیز از این قبیل است.

این مثالها را برای آن آوردم تا بدانی که اندیشه و زبان مردمان

بامن و تو به گور نخواهند رفت. پس جای دارد که من و تو از آنچه مردمان پس از ما درباره‌ما خواهند گفت غافل نمانیم و در اندیشه آینده باشیم زیرا طبایع نیک و شریف همواره در این اندیشه‌اند که نام نیکی از خود بیادگار بگذارند در حالی که مردمان عادی از این ماجرا غافلند. بدین جهت من گمان می‌برم که درگذشتگان از آنچه در این جهان می‌گذرد به نحوی از انحاء آگاه می‌گردند. این نکته‌ای است که همه مردمان نیک و شریف به راستی آن معتقدند هر چند بدان و فرومایگان منکر آنند، و در نظر ما عقیده نیکان و شریفان بسی برتر از پندار مردم نادان است. من بر آنم که اگر مردمان شریف و خردمند می‌توانستند زندگی را از سر بگیرند چنان می‌زیستند که پس از مرگ نامشان در همه جا به نیکی برده شود. خدا را شکر که این فرصت هنوز برای ما باقی است و اگر تاکنون به غفلت زیسته باشیم در آینده می‌توانیم با گفتار و کردار خود به جبران گذشته بپردازیم. به عقیده من شرط نیکنامی چه در زندگی و چه پس از مرگ این است که عمر خود را در خدمت فلسفه بگذرانیم و در جست‌وجوی ماهیت «خوب» به معنی راستین از پای ننشینیم. حتی بر آنم که نه هیچ عبادتی بهتر از آن کار است و نه هیچ معصیتی بدتر از ترك آن.

پس از این مقدمه اینك گوش فرادار تا بگویم که رابطه‌ما با یکدیگر بر چه پایه‌ای باید استوار باشد. من بدان جهت به سیسیل آمدم که معتقد بودم فلسفه‌ام با فلسفه‌های دیگر بکلی فرق دارد و امیدوار بودم که به پایمردی تو محیطی خارج از حوزه مدرسه برای ترویج آن بیابم و اشتیاق به بهتر شدن را در مردمان بیدار سازم. ولی اجرای این نقشه میسر نگردید و علت آن به عقیده من این است که تویه من اعتماد نکردی و مرا از خود دور ساختی و فیلسوفان دیگری به دربار خود خواندی و آنان را بر آن داشتی تا تحقیق کنند که مقصود اصلی من از آمدن به دربار تو چه بوده است. این امر سبب شد که گروهی ادعا کنند که تو اندیشه‌های مرا نپسندیده‌ای و در صدد فرا گرفتن اصول دیگری برآمده‌ای. این است شایعه‌ای که درباره علت اجرا نشدن نقشه‌های فلسفی من در میان مردم رواج یافته است. پرسیده‌ای که از این پس من و تو در برابر یکدیگر چه رفتاری باید پیش گیریم. اینك بشنو که پس از ماجرائی که شرح دادم چه بساید

کرد.

اگر بطور کلی از فلسفه بیزار شده‌ای بهتر آن است که من و تو از یکدیگر جدائی بگزینیم. اگر اصولی غیر از اصول فلسفه من از دیگران شنیده یا خودکشف کرده‌ای به آنها پرداز. ولی اگر اندیشه‌های فلسفی مرا می‌پسندی تکلیف تو این است که هم مرا محترم بداری و هم اندیشه‌های مرا. اینک هر تصمیمی می‌خواهی بگیر تا من نیز پیروی کنم. اگر مرا محترم بداری ترا محترم خواهم داشت و اگر محترم نداری خاموشی خواهم گزید. و نیز بدان که اگر مرا محترم بداری مردمان معتقد خواهند شد که فلسفه را محترم می‌شماری و اینکه با فیلسوفان دیگر افت و خیز می‌کنی و می‌خواهی فرق فلسفه مرا با اندیشه‌های آنان دریابی، سبب خواهد شد که مردم ترا نیز در زمره فیلسوفان بشمارند. ولی اگر من ترا محترم ندارم بی‌آنکه نخست تو کمر به احترام من ببندی، همه چنین خواهند پنداشت که من به دنبال ثروت می‌دوم و تو خود می‌دانی که چنین شهرتی مایه نیکنامی نتواند بود. کوتاه سخن آنکه اگر تو مرا به دیده احترام بنگری این امر مایه سربلندی هردوی ما خواهد بود و اگر من در برابر تو سر فرود آورم هردو به تنگت آلوده خواهیم شد. در این باره بیش از این سخن نمی‌گویم و به مطلبی دیگر می‌پردازم.

نکته‌ای که درباره «فضای کوچک» نوشته‌ای درست نیست. آرشد موس چون به نزد تو برسد در این باره توضیح بیشتر خواهد داد. از این گذشته درباره مطلب ذیل نیز که از درکش ناتوان مانده و از من پرسیده‌ای لازم است توضیحی مشروح داده شود زیرا این مطلب به مراتب والاتر و الهی‌تر از نکته پیشین است. از سخن آرشد موس چنین برمی‌آید که تو گفته‌ای درباره اصل کلی و اولی توضیح کافی نشنیده‌ای. من ناچارم برای ادای این توضیح اصطلاحاتی مبهم بکار برم تا اگر این نامه در دریا یا خشکی گم شود و به دست دیگران بیفتد خوانندگان نتوانند موضوع را دریابند. مطلب از این قرار است که همه چیزهایی که در جهان در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است قرار دارند و وجود همه آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همه چیزهای خوب است. آنچه پس از آن است و در مرتبه دوم قرار دارد، علت چیزهایی است که از حیث خوبی

در درجه دوم‌اند و آنچه در مرتبه سوم قرار دارد علت چیزهائی است که از آن حیث در درجه سوم‌اند. روح آدمی همواره در این اندیشه است که درباره ماهیت آن چیزها شناسائی درستی بدست آورد. ولی در میان همه اموری که با خود او قرابت دارند چیز کاملی نمی‌تواند یافت درحالی‌که آن والاترین چیزها که شاه جهان است و همچنین چیزهائی که او علت آنهاست نقصی ندارند. روح، پس از آنکه بدین نکته برخورد، می‌گوید ای پسر دیونیزیوس و دوریس، وضع آن چیزی که علت اصلی همه بدی‌های جهان است، چگونه است؟ درد زایشی که روح در جستجوی پاسخ این مسأله می‌برد سخت شدید است و هر که این درد را تسکین ندهد به حقیقت نمی‌تواند رسید. در این باره تو خود بودی که در باغ، در زیر درختان اکالیپتوس، مطلبی شایان توجه بیان کردی و من گفتم که اگر در این مسأله به دیدار حقیقت نائل‌گرددی مرا از رنج تحقیق دشواری‌رهای خواهی بخشید. زیرا تاکنون کسی ندیده‌ام که در گشودن این معما کامیاب شده باشد و من خود دیر زمانی است که در حل این مسأله دشوار می‌کوشم. درباره کشفی که می‌پنداری در این مورد کرده‌ای احتمال قوی بر این است که پس از آنکه بر اثر اتفاقی نیک بدین مسأله توجه یافته‌ای سخنی از کسی شنیده‌ای ولی نتوانسته‌ای اشاراتی را که در آن سخن پنهان بود در پرتو کوشش روحی و معنوی خویش به روش علمی بهم پیوند دهی زیرا پنداشته‌ای که آنچه دریافته‌ای عین حقیقت است و بدین‌سان عنان اختیار خویش را به دست وهم و خیال سپرده‌ای. ولی در این نامرادی تو تنها نیستی بلکه همه کسانی که نخستین بار به سخنان من گوش فرا داده‌اند در آغاز به همان دشواری افتاده‌اند، منتها اینکه بعضی پس از تحمل مشقات فراوان توانسته‌اند این گره را بگشایند درحالی‌که بعضی دیگر زودتر و آسانتر کامیاب گردیده‌اند. چون دانستیم که در گذشته چنین بوده است و اکنون نیز چنین است، پس به عقیده من پاسخ سؤال ترا یافته‌ایم. سؤال تو این است که «در برابر یکدیگر چه رفتاری باید پیش‌گیریم؟» اگر درباره اشاراتی که از من شنیده‌ای نیک بیندیشی و آنها را چه در ضمن افت و خیز با فیلسوفان دیگر و چه با مطالعه اندیشه‌های دیگران و تطبیق و سنجش آنها با یکدیگر، تجزیه و تحلیل‌کنی و بیازمائی به‌کنه

تعالیم و اندیشه‌های من پی خواهی برد و نه تنها با آنها انس خواهی گرفت بلکه با خود من نیز مانوس خواهی شد. اکنون باید دید این آزمایش و بررسی را چگونه باید به یاری فکر و عقل خود بعمل آوری و به پیشنهادهای من از چه طریق باید جامه عمل بپوشانی؟

نخستین گامی که در این باره برداشتی و آرشد موس را به نزد من فرستادی سخت بجا بود. در آینده نیز، چون آرشد موس به نزد تو باز گردد و توضیحات مرا به تو برساند دشواریهای دیگری بروز خواهد کرد. در آن صورت اگر به فرمان خردگوش فرا دهی آرشد موس را باز به نزد من خواهی فرستاد و او توضیحات و مطالب دیگری از من برای تو خواهد آورد. چون این کار دو یا سه بار تکرار گردد و تو پیغامها و توضیحات مرا نیک بیازمائی و درباره آنها بیندیشی بی گمان دشواریها و تردیدهائی که با آنها دست به گریبان هستی ضعیفتر خواهند شد. بنابراین دل قوی دار و از کوشش دریغ مکن و یقین بدان که نه تو خود کاری بهتر از این می توانی کرد و نه آرشد موس رسالتی بهتر از این می تواند انجام داد. ولی در عین حال مراقب باش که آن مطالب در میان توده مردم راه نیابند زیرا مردمان بی خرد بر آنها می خندند در حالی که برگزیدگان خدا در برابر آنها سر فرود می آورند و اگر آن اندیشه‌ها در ضمن بحث شفاهی بیان شوند و گوینده و شنونده به آنها دل بدهند و با ارادت و اشتیاق در درك آنها بکوشند با گذشت زمان چون زرناب صاف و درخشان می گردند. درباره آن اندیشه‌ها تجربه ای شگفت دارم که می خواهم تو نیز بشنوی: گروهی از شاگردان که از سرعت درك و حافظه قوی و نیروی تفکر بهره کافی دارند و اقلا سی سال در حلقه درس من حاضر بوده اند، اعتراف می کنند که اموری را که در آغاز موهوم و باور نکردنی می پنداشتند امروز به صورت حقیقت می بینند و می پذیرند در حالی که دنیای ظواهر که در آغاز به صورت حقیقت می نمود امروز در نظر ایشان موهوم جلوه می کند.

بهوش باش تا مبدا از روی سهل انگاری اندیشه‌هایی را در جهان منتشر کنی که پس از چندی از انتشار آنها پشیمان گردی. بزرگترین احتیاطی که در این باره باید کرد این است که هنگام تحقیق در دشوارترین

و عمیق‌ترین مسائل فلسفی نباید چیزی نوشت زیرا از انتشار مطالب نوشته و افتادن آنها به دست مردمان نمی‌توان جلوگیری کرد. بدین جهت من خود نیز دربارهٔ مهمترین حقایق فلسفی چیزی ننوشته‌ام و در این خصوص نوشته‌ای به نام افلاطون وجود ندارد و در آینده نیز نخواهد بود، و هرچه هست به نام سقراط است که در آن نوشته‌ها صورتی ایده‌آل یافته و زندگی را از سرگرفته است. تندرست بمان و به دنبال من بیا، و این نامه را پس از آنکه چندین بار به دقت خواندی، بسوزان.

نکته‌ای هم باید دربارهٔ پولیکسنوس بگویم. شاید تعجب می‌کنی که او را به نزد تو می‌فرستم. دربارهٔ او ولیکوفرون و فیلسوفان دیگری که در دربار تو بسر می‌برند چندین بار گفته‌ام و اینک بار دیگر می‌گویم که تو خود چه از حیث استعداد طبیعی و چه از لحاظ روش تحقیق به مراتب برتر از همه آنان هستی و اینکه آنان در بحثهای فلسفی در برابر استدلال تو فرو می‌مانند، برخلاف آنچه گروهی می‌پندارند، از روی عمد نیست بلکه به راستی از تو ناتوان‌ترند. ولی چنان می‌نماید که تو با آنان بیش از آنچه شایسته است افت و خیز می‌کنی و مال فراوان به آنان می‌بخشی. دربارهٔ آن کسان بیش از این چیزی نمی‌گویم و آنچه گفتم بیش از حد لزوم است. با فیلیستون، اگر میل داری، افت و خیز کن ولی اگر بتوانی، او را به نزد سیپوزیپوس بفرست و این تقاضائی است که سیپوزیپوس از تو دارد. فیلیستون خود نیز به من گفته است که اگر تو اجازه بدهی میل دارد به آتن بیاید.

اینکه آن اسیر را از معدن سنگ رهاکردی بجا بود. تقاضائی که

۳۱۵ او دربارهٔ خویشانش و هیگزپیوس پسر آریستون کرد، خواهش کوچکی بود و تو خود نیز نوشته‌ای که اجازه نخواهی داد کسی در صدد آزار ایشان برآید. در مورد لیسیکلیدس نیز باید حقیقت را گفت و او در میان همه کسانی که از سیسیل به آتن آمده‌اند یگانه مردی است که دربارهٔ روابط ما سخنی نادرست نگفته بلکه همواره کوشیده است که در هر واقعه‌ای جنبهٔ خوبی بیابد و نقل کند.



## نامه شماره ۳

۳۱۵

افلاطون برای دیونیزیوس شادمانی فراوان آرزو می‌کند. گمان می‌کنی این جمله برای نامه‌ای که به تو می‌نویسم آغاز خوبی است؟ یا بهتر آن است که به روش دیرین خویش، و همچنانکه به همه دوستانم می‌نویسم، نامه را چنین آغاز کنم که «افلاطون به دیونیزیوس درود می‌فرستد؟» از زائران شنیدم که تو در برابر خدای دلفی همان جمله را یکاربرده و خطاب به خدا گفته و نوشته‌ای «شادباش و زندگی پادشاه را باشادمانی قرین ساز.» ولی من خود هرگز آماده نیستم چنین سخنی را به انسانی بگویم تاچه رسد به خدائی. زیرا غم و شادی از طبیعت خدا دور است و مردمان نیز از شادی و اندوه زیان می‌برند زیرا شادی و اندوه آدمی را کم‌حافظه و بی‌اعتدال و لگام‌گسیخته می‌سازد.

از کسان بسیاری می‌شنوم که گفته‌ای «زمانی که در صدد بودم شهرهای سیسیل را آباد مازم و مردمان سیراکوس را به آسایش برسانم و حکومت پادشاهی را جانشین امتداد کنم افلاطون مرا از آن باز داشت ولی امروز او خود دیون را برآن می‌دارد که به آن نقشه‌ها جامه عمل بپوشاند و آن دو می‌کوشند تا به یاری اندیشه‌های خود مرا سرنگون سازند.» من نمی‌دانم این گونه سخنها برای تو سودی دارد یا نه، ولی به هر حال

- ۳۱۶ واژگونه نمودن حقیقت دور از عدالت است. تهمت‌هایی که فیلیستیدس و بسیاری از سربازانت و همچنین سیراکوسیها بر من نهادند کم نبود؛ چون من در قصر مانده بودم گناه همه و قایمی را که روی می‌داد بر من می‌نهادند زیرا گمان می‌بردند که هر چه تو می‌کنی به دستور من است. ولی تو خود بهتر از همه می‌دانی که در آن هنگام که هنوز گمان می‌کردم از کوشش خود نتیجه‌ای خواهم گرفت عمداً در امور سیاسی کم دخالت می‌کردم و وقت خود را به آماده ساختن مقدمه قانون اساسی می‌گذراندم. شنیده‌ام که تو و دیگران در آن دست برده‌اید. ولی همه کسانی که به اندیشه‌های من آشنائی دارند فرق نوشته‌مرا با نوشته‌های دیگران می‌شناسند. بنا بر آنچه گذشت انتظار تهمت بیشتر از تو و کسانی که سخنان ترا باور می‌کنند، نداشتم بلکه چشم داشتم که در برابر تهمت‌های پیشین از من دفاع کنی.
- اینک ناچارم در برابر دو تهمت از خود دو دفاع کنم: یکی آنکه حق داشتم در امور سیاسی باتو همکاری نکنم و دیگر آنکه من ترا از آباد ساختن شهرهای یونانی باز نداشتم.
- من به دعوت تو و دیون به سیراکوس آمدم. دیون را می‌شناختم و نیک آزموده بودم و با او سالها دوستی داشتم. از این گذشته دیون در آن هنگام به سن کمال رسیده بود، و همه خردمندان بر آنند که کسی که بخواهد در مسائلی بدان اهمیت تحقیق و شور کند از پایمردی آن گونه کسان ناگزیر است، در حالی که تو هنوز در عنفوان جوانی بودی و نه در امور سیاسی تجربه‌ای داشتی و نه با من سابقه آشنائی. چندی نگذشت که به تحریک کسی و یا بر حسب اتفاق دیون را تبعید کردی و تنهامانندی. پس چگونه می‌توانستم باتو در امور سیاسی همکاری کنم در حالی که من از یار و مشاور خردمند دور افتاده و در میان گروهی درباریان فاسد و فرومایه مانده بودم و تو با اینکه خود را شاه و فرمانروا می‌پنداشتی در حقیقت بازیچه درباریان خود بودی؟ آیا در آن اوضاع و احوال کاری می‌توانستم کرد جز اینکه از بیم تهمت و افترا از سیاست کناره بگیرم و در عین حال بکوشم تا میان تو و دیون آشتی برقرار سازم؟ تو خود شاهده‌ی که در این کوشش کوتاهی نورزیدم و چون شما سرگرم جنگ بودید قرار بر آن نهادیم
- ۳۱۷ که من به زادگاه خود بازگردم و پس از پایان جنگ تو من و دیون را به

سیراکوس دعوت کنی.

ماجرای نخستین سفر من به سیراکوس بدین سان به پایان رسید. پس از آنکه صلح برقرار شد مرا به سیراکوس خواندی ولی نه بدان سان که وعده داده بودی، و از من خواستی که تنها بیایم و نوشتی که بزودی دیون را نیز دعوت خواهی کرد. بدین جهت نیامدم و این امر مایه رنجش دیون گردید زیرا دیون اصرار داشت که دعوت ترا بپذیرم و راهی سیراکوس شوم. يك سال پس از آن کشتی فرستادی و نامه ای که در آن نوشته بودی اگر بیائی در مورد همه مسائل بادیون چنان رفتار خواهم کرد که تو بپسندی ولی اگر نیائی کار به عکس خواهد بود. نامه های بی شماری هم از تو و دیگران از ایتالیا و سیسیل به من و خویشان و دوستانم رسید و همه، خصوصاً دیون، اصرار می ورزیدند که دعوت ترا بپذیرم و تسلیم شوم. ولی من از يك سو به سبب سالخوردگی و از سوی دیگر چون می دانستم که تو در برابر مفتریان و مدعیان من یارای ایستادگی نخواهی داشت از قبول دعوت سر باز می زدم و از این گذشته در آن زمان می دیدم و اکنون نیز می بینم که توانگری و جاه و جلال، چه در خانه های مردمان عادی و چه در دربار شهریاران، چاپلوس و مفتری می پرورد و این خود بزرگترین بیماری و زیانی است که از توانگری می زاید. با این همه سرانجام بیم و نگرانی را به يكسو نهادم و بار سفر بر بستم زیرا نمی خواستم دوستانم بگویند که من با قصور خویش تیشه به ریشه آرزوهای ایشان زدم در حالی که می توانستم ایشان را از تنگنا رهائی بخشم.

تو خود نيك می دانی که پس از آن میان ما چه گذشت. اولاً از تو خواستم که به وعده خود وفا کنی و دیون را به نزد خود بخوانی و با او دوستی بگزینی و معتقدم که اگر آن روز سخن مرا پذیرفته بودی امروز حال تو و سیراکوس و دیگر شهرهای یونانی به مراتب بهتر از حال کنونی بود. ثانیاً تقاضا کردم که دارائی دیون را به خویشانش بسپاری و نگذاری دیگران بین خود تقسیم کنند. ثالثاً از تو خواستم که هر سال مبلغی بیشتر برای دیون بفرستی و چون دیدم که هیچ يك از تقاضاهای مرا نمی پذیری به فکر بازگشت افتادم. در این هنگام از من خواهش کردی که يك سال دیگر بمانم و وعده دادی که اموال دیون را بفروشی و نیمی از بهای آن را برای دیون

به کورینت بفرستی و نیم دیگر را برای فرزندش نگاه داری. وعده‌های دیگری را که پس از آن دادی و شکستی نمی‌شمارم زیرا عده آنها بی‌شمار است و به ذکر این نکته کوچک قناعت می‌کنم که همه اموال دیون را، با آنکه قرار شده بود پس از کسب موافقت او بفروشی، بی‌اجازه‌اش فروختی و در برابر من با کمال نادرستی و فرومایگی به نیرنگی توسل جستی تا مرا که از آن گونه مسائل بکلی بی‌خبر بودم بترسانی تا در مقام مطالبه آن مقدار از بهای دارائی دیون که قرار بود برای او فرستاده شود برنیایم. موضوع این است که آن روز که مرا کلیدس را تبعید کردی چون این کار در نظر من و مردمان سیراکوس دور از عدالت بود من و تئودوتوس و اوریبیوس به نزد تو آمدیم تا ترا از تکرار آن گونه کارها بازداریم و تو این امر را بهانه‌ای برای قطع رابطه خود با من ساختی و گفتی «دیری است که می‌دانم اعتنائی به منافع من نداری و همواره در این اندیشه‌ای که منافع دیون و دوستان و خویشان او را حفظ کنی و بدین جهت می‌کوشی تا تئودوتوس و مرا کلیدس را که متهم به خیانت‌اند از کیفر برهانی چون می‌دانی که بادیون دوستی دارند.»

همکاری من و تو در امور سیامی بدین گونه بود. پس عجب نیست که هر روز نسبت به تو بیگانه‌تر از روز پیش گردیدم چه اگر برای خاطر پول تو از دوستی گرانمایه که از هیچ حیث کمتر از تو نبود و در آتش جور تو می‌سوخت دست برمی‌داشتم همه خردمندان حق داشتند مراسله و فرومایه بشمارند. این است خلاصه وقایعی که مسبب شدند دوستی ما به دوستی گرگ و بزه مبدل گردد و خود نیک می‌دانی که مسبب همه آنها تو بوده‌ای.

اینک وقت آن است که به مطلب دوم روی آورم و در این مورد نیز از خود دفاع کنم. پس بادقت تمام گوش فرادار تا مبادا سخنی دروغ بگویم و پای از جاده حقیقت فراتر نهم. تقریباً بیست روز پیش از آنکه از سیراکوس به وطن خود بازگردم، در باغ در حضور آرشد موس و ایستوکریتوس باردیگر زبان ملامت گشودی و گفتی «تو به مرا کلیدس و دیگران بیشتر دلبستگی داری تا به من» آن گاه در حضور آن دو مرد گفتی «به یاد داری که در نخستین روزهایی که به اینجا آمده بودی از من می‌خواستی

که شهرهای یونانی را دوباره آباد کنیم؟» گفتم آری به یاددارم و اکنون نیز معتقدم که بهترین کاری که می‌توانی کرد همان است. دیونیزیوس، می‌دانی که پس از آن سخنان دیگری هم به میان آمد که ناچارم در اینجا به یادت بیاورم. از تو پرسیدم: این یگانه پندی بود که به تو دادم یا جزاین مطلب دیگری هم گفتم؟ تو این سخن را اهانتی پنداشتی و سخت برآشفتی و باتبسمی تمسخرآمیز گفتی «به یادداری که می‌گفتی نخست باید به فلسفه روی آوری و از تربیت درست بهره برگیری و گرنه بهتر آن است که اندیشه اصلاح امور کشور را از سر بدر کنی؟» گفتم آری به یاددارم که چنین گفتم. گفتی «معلوم می‌شود حافظه خوبی داری. مقصودت این نبود که وقت خود را به مطالعه همه رشته‌های علوم ریاضی بگذرانم؟» من خاموش ماندم و از پاسخی که می‌خواستم بدهم چشم پوشیدم زیرا ترسیدم به سبب آن پاسخ مرا از بازگشت به میهنم بازداری.

نتیجه‌ای که از مضمون این نامه باید گرفت این است که تو حق نداری تهمتی بر من بتهی و ادعا کنی که من نگذاشتم شهرهای یونانی را که به دست بیگانگان ویران شده بود آباد و سلطنت قانونی را جانشین استبداد لگام‌گسیخته سازی و بدین‌سان بار ظلم و جور را از دوش مردمان سیراکوس برداری. بلکه باید بدانی که این دروغها با خلق و خوی من ناسازگارتر از هر تهمت دیگر است و اگر داوری عادل پیدا می‌شدد برابر او مبرهن می‌ساختم که من در پند و راهنمایی کوتاهی نورزیده‌ام ولی چون تو حسن نیتی نشان ندادی نتیجه‌ای بیار نیامد در حالی که اگر پند مرا بگوش قبول می‌شنیدی همه مردمان سیراکوس و سراسر سیسیل به امن و آسایش می‌رسیدند.

بنابراین، عزیز من، اگر مدعی هستی که آن شایعات دروغ را منتشر نساخته‌ای فاش بگو که آن سخنها از تو نیست و گرنه به ستزینخوروس شاعر تأسی‌جوی و مانند او از سخنان دروغ اظهار ندامت کن و روی از دروغ و ریا بگردان.

## نامه شماره ۴

۳۲۵

افلاطون به دیون درود می‌فرستد.

گمان می‌کنم من همواره آمادگی خود را در یاری به تو در اجرای نقشه‌هایت که اینک با کامیابی صورت عمل پذیرفته‌اند اعلام نموده‌ام و در این کار هیچ نظری به نام و آوازه نداشته‌ام و یگانه‌آرزویم این بوده است که دولتی متکی بر خرد و اخلاق نیکو بوجود آید و به اعتقاد من نظم عادلانه جهان چنین اقتضا می‌کند که کسانی که از نیکی و حقیقت پیروی کنند ناگزیر از نام و آوازه ظاهری نیز برخوردار می‌گردند. در حال حاضر به یاری خدایم امور بروفق مراد است ولی در مورد آینده باید بگویم که مهمترین نبردها هنوز در پیش است. نیروی جسمانی و دلاوری و چالاکی نعمتهائی هستند که مردمانی هم که تربیت فلسفی ندارند از آنها بر-خوردار توانند بود در حالی که حقیقت خواهی و عدالت و سجایائی که در پرتو آنها بدست می‌آید خاص کسانی است که آن گونه نعمتهای معنوی را بر هر چیز دیگر برتری می‌نهند. بی‌گمان مقصود مرا درمی‌یابی. با اینهمه باید این نکته را همواره به یاد داشته باشیم که آن گونه کسان باید چنان زندگی کنند که برتری ایشان بر مردمان دیگر آشکارتر از برتری مردان بر نوجوانان باشد. بنابراین ما باید به جهانیان نشان دهیم که

معنویتی که در ضمن نظریات فلسفی خود می‌ستائیم به‌راستی در ما هست و این وظیفه‌ای است که اگر خدا یاری کند بی‌دشواری می‌توانیم انجام داد. کسان دیگر اگر بخواهند توجه جهانیان را به‌خود جلب‌کنند ناچارند زمانی دراز در کشورهای مختلف بگردند ولی وضع تو چنان است که امروز همه ساکنان کره زمین چشم به‌تو دوخته‌اند و از توانتظارهای بزرگی دارند بنابراین باید کاری کنی که مردمان در وجود تو لیکورگ یا داریوش یا قانونگذار دیگری از آن قبیل ببینند که به‌یاری هنر سیاست و باگفتار و کردار شایسته‌برتری خود را بر دیگر میاستمداران آشکار می‌تواند ساخت، علی‌الخصوص چون بسی‌کسان ادعا می‌کنند که پس‌از برکناری دیونیزیوس همه نقشه‌های شما به‌علت جاه‌طلبی تو و تئودوتوس و دیگر رهبران نقش بر آب گردیده است. البته بهتر آن است که هیچ‌یک از شما دچار آن بیماری نگردد ولی اگر یکی چنان شد تو باید وظیفه پزشک را به‌عهده‌گیری و تندرستی و خردمندی را به‌او بازگردانی. شاید به سخنان من می‌خندی چون همه آنها مطالبی است که تو خود نیک می‌دانی. ولی بیاد بیاور که در اثنای مسابقه‌ها ورزشکاران از تشجیع دوستانشان خرسند می‌شوند. از نبردی که پیش‌گرفته‌اید خسته مشوید و اگر به‌چیزی نیاز داشتید به‌ما بنویسید.

۳۲

در اینجا همه چیز همچنان است که دیده‌اید. به‌ما بنویسید که تاکنون چه کرده‌اید و چه برنامه‌ای در پیش‌دارید زیرا با اینکه در این باره سخنانی از این و آن می‌شنویم و نامه‌هایی هم از تئودوتوس و هراکلیدس به‌لاکدمون و اگینا رسیده است، از آنچه به‌راستی در آنجا می‌گذرد بی‌خبریم.

این نکته را نیز بدان که گروهی معتقدند که تو در مردم‌داری کوتاهی می‌ورزی. اشتباه مکن: کسی که مردمان دوستش بدارند در کار خود کامیاب می‌شود در حالی که عجب و غرور آدمی را به‌انزوا می‌کشاند.

## نامه شماره ۵

- ۳۲۱ افلاطون به پردیکاس درود می‌فرستد. نوشته بودی که اوفرایوس را وادار کنم که در امور سیاسی به تو یاری کند. چنین کردم ولی جای دارد که به تو نیز چند پند دوستانه بدهم چه درباره اینکه با اوفرایوس چگونه باید رفتار کنی و چه در امور دیگر. از اوفرایوس کارهای بزرگ ساخته است خصوصاً در مواردی که تو به علت جوانی نیازمند او هستی، و بدان که در آن موارد مشاور شایان اعتماد به سختی می‌توان یافت. این نکته را نیز باید بدانی که هر نوع حکومت زبانی خاص دارد همچنانکه هر مرغ را آوازی است. زبان دموکراسی با زبان حکومت اولیگارشسی فرق دارد و زبان این غیر از زبان حکومت پادشاهی است. گرچه بسی کسان مدعی‌اند که این زبانها را نیک می‌شناسند ولی در حقیقت بیشتر آنان از این توانائی بی‌بهره‌اند. هر حکومتی که به زبان واقعی خود باخدا یان و آدمیان سخن بگوید شکفته می‌شود و پابرجای می‌ماند ولی اگر از زبانی دیگر تقلید کند تباه می‌گردد. در این مورد از یاری اوفرایوس سود فراوان می‌توانی بردگرچه او در امور دیگر نیز مهارت کافی دارد. امیدوارم او بزودی دریابد که در باریان توبه زبان حکومت پادشاهی سخن می‌گویند. پس اینک در این باره وجود او را مغتنم بدان و مطمئن باش که از وجود او سود
- ۳۲۲



بسیار خواهی برد و مزد شایسته به او خواهی داد.

شاید کسی که این پند مرا می شنود بگوید «افلاطون چنان وانمود می کند که می داند دموکراسی چه نیازهائی دارد ولی آن زمان که می توانست راهنمایی حکومت دموکراسی شهر خود را به عهده بگیرد از این وظیفه شانه خالی کرد و هیچ گاه لب به سخن نگشود.» پامنی که باید به او داد چنین است: «افلاطون در وطن خود دیر به جهان آمد و با ملتی که پنجاه سال رو برو گردید که از دیرزمان به کارهائی خو گرفته بود که با اندیشه ها و سخنان او سازگاری نداشت. او با کمال رغبت آماده بود چون پدری مهربان ملت خود را راهنمایی کند ولی معتقد بود که اگر چنین کند بیموده در خطر خواهد افتاد بی آنکه از کوشش خود نتیجه ای بگیرد.» آری، اگر لب به پند و راهنمایی می گشودم جز آنچه گفتم حاصلی بدست نمی آوردم و مردمان من و امثال مرا دیوانه ای علاج ناپذیر می پنداشتند و روی از من برمی گرداندند و حتی آماده نمی شدند سخنی درباره من بشنوند. تندرست بمان و به نیکی زندگی کن.

## نامه شماره ۶

۳۲۲ افلاطون به هرمیاس و اراستوس و کوریسکوس درود می‌فرستد. چنین می‌نماید که خدا سعادت بزرگی نصیب شما کرده است به شرط آنکه قدرش را بشناسید. زیرا شما اولاً در همسایگی یکدیگر سکونت دارید در ثانی چنان به یکدیگر نزدیکید که اگر در مسائل معنوی مشکلی روی نماید می‌توانید به یاری یکدیگر بشتابید. نیروئی که دوستان خردمند به هرمیاس می‌توانند بخشید نه از يك سپاه سوار ساخته است و نه از گنجینه‌ای آکنده از زر و سیم. اراستوس و کوریسکوس علاوه بر دانش عمیق درباره ماهیت راستین چیزها، به عقیده من به هوشیاری نیاز دارند تا از گزند بدان و بیدادگران مصون بمانند و به هنگام مقتضی بتوانند از خود دفاع کنند. اینان روزگار درازی در صحبت ما بسر برده‌اند که نه بدیم و نه بیدادگر، و از این رو بی تجربه بار آمده‌اند. کلمه «علاوه» را برای آن ذکر کردم تا گمان نکنند که باید از دانش راستین روی بگردانند و همه عمر را صرف امور دنیوی کنند، بلکه بدانند که بدین امور فقط به مقدار ضرورت باید پرداخت. این خصوصیت را گمان می‌کنم هرمیاس، هر چند تاکنون در مکتب من نبوده است، در پرتو استعداد طبیعی و تجربه به حد کافی بدست آورده است.

اکنون گوش فرادارید تا پنجهائی را که برای شما مناسب می‌دانم بدهم. هرمیاس، من اراستوس و کوریسکوس را بهتر از تو می‌شناسم و به تو اطمینان می‌دهم که همسایگانی شایان اعتمادتر از آنان به‌آسانی نخواهی یافت. پس دست از آنان بردار و این دوستی را ناچیز مشمار. به کوریسکوس و اراستوس نیز پند می‌دهم که هرمیاس را رها نکنند بلکه بکوشند که افت و خیز کنونی به دوستی واقعی بینجامد. اما اگر روزی چنین بنماید که یکی از میان شما می‌خواهد رشته دوستی را بگسلد ماجرا را به من و دوستانم بنویسید و من امیدوارم سخنان ما که بر پایه حق و شرم استوار خواهند بود اثری جاودانی خواهند بخشید و کدورتی را که روی داده است بر طرف خواهند ساخت و پیوند دوستی را استوارتر از پیش خواهند نمود. اگر همه ما، یعنی هم من و هم شما، چنان کنیم که تشریح کردم، پیش‌بینی من جامه عمل خواهد پوشید ولی اگر یکی از ماکوتاهی ورزد نتیجه چنان خواهد شد که از گفتنش نیز پرهیز دارم زیرا امروز به پیش‌بینیهای خوب قناعت می‌ورزم و می‌گویم اگر خدا بخواهد درکاری که پیش‌گرفته‌ایم کامیاب خواهیم شد.

این نامه را هر سه باید بخوانید و بهتر آن است که همه باهم بخوانید و اگر میسر نبود لااقل دوتن باهم بخوانید و مکرر بخوانید. دست دوستی به یکدیگر بدهید و برای خود قانونی بنمید که بر پایه ایده عدالت استوار باشد و با یکدیگر به‌خدائی که خلاق کائنات است و اختیار همه امور چه اکنون و چه در آینده به دست اوست سوگند یاد کنید که همه اوقات خود را به تحصیل دانشی که هیچ‌گونه جنبه پیشه و حرفه ندارد صرف کنید و یقین بدانید که اگر ما با عشق و اشتیاق راستین در پی معرفت باشیم، تا آنجا که برای آدمی امکان پذیر است، آن صانع و فرمانروای کائنات را بروشنی تمام خواهیم شناخت.

## نامه شماره ۷

۳۲۴

افلاطون به خویشان و یاران دیون درود می‌فرستد.

نوشته‌اید که معتقدید در سیاست باید پیرو افکار دیون بود و از من خواسته‌اید که تا آنجا که از دستم برمی‌آید به گفتار و کردار باشما یاری کنم. تقاضای شما را می‌پذیرم و وعده می‌دهم که از همراهی دریغ نورزم به شرط آنکه شما نیز به آن اصول اخلاقی و سیاسی که دیون معتقد بود مؤمن باشید و آنها را پیشوای خود سازید و گرنه همکاری من باشما امکان نخواهد پذیرفت.

می‌دانید دیون پایبند کدام اصول سیاسی و اخلاقی بود؟ من این مطلب را نیک می‌دانم و اینک به شما می‌گویم و آنچه می‌گویم حدس و گمان نیست بلکه متکی بر مشاهده و تجربه است. هنگامی که من در چهل سالگی نخستین بار به سیراکوس آمدم، دیون در من کنونی فرزندش هیپارینوس بود و عقایدی را که در آن هنگام داشت تا دم واپسین بی‌کم و کاست نگاه داشت. دیون همواره معتقد بود که مردم سیراکوس باید آزاد باشند و به جای گروهی از اشراف باید قانونی متکی بر پایه خرد بر آنان حکومت کند. پس عجب نخواهد بود اگر مشیت الهی در دل هیپارینوس نیز همان اعتقاد را جایگزین سازد که پدر نامدارش داشت.

اما اینکه آن اعتقاد سیاسی چگونه پدید آمد و تضحی گرفت، شنیدنی است و درخور آن که به گوش همه کس از پیرو برنا برسد و اینک می‌گویم تاریخ پیدایش آن را از آغاز برای شما نقل کنم زیرا اوضاع کنونی اقتضا می‌کند که این سرگذشت گفته شود.

من خود به روزگار جوانی مانند جوانان دیگر در این اندیشه بودم که همینکه به سن بلوغ رسیدم و در انتخاب راه خود آزاد گردیدم در خدمت دولت درآیم و در اداره کشور شرکت جویم. ولی در آن هنگام چند حادثه سیاسی رخ داد که اینک به تفصیل یاز می‌گویم.

چون بسی کسان از حکومت آن روزی ناراضی بودند دولت را برانداختند و زمام کشور به دست پنجاه و یک تن از اشراف افتاد. از اینان یازده تن به شهر آتن حکومت می‌کردند و ده تن دیگر در تحت فرمان آن یازده تن عمده دار اداره امور بندر پیره توس بودند. این بیست و یک تن امور اقتصادی و امنیتی را زیر نظر داشتند ولی قدرت اصلی به دست می‌تن دیگر بود که بی‌چون و چرا حکومت می‌راندند. از این گروه چند تن خویش و آشنای من بودند و مرا به شرکت در حکومت دعوت کردند چون گمان می‌بردند که بدین کار اشتیاق فراوان دارم. من در آن هنگام جوان و بی تجربه بودم و می‌پنداشتم که آنان کشور را از آشفتگی و فساد رهائی خواهند بخشید و حکومت خویش را بر پایه معنویت و اخلاق استوار خواهند ساخت و از این رو با دقت خاصی مراقب رفتارشان بودم. ولی دیری نگذشت که دیدم آن عالی جنایان وضعی بوجود آوردند که وضع پیشین در برابر آن زرناب بود، و چون دیدم می‌خواهند سقراط را که در نزد من گرامی ترین مردمان، وفادار می‌گویم که بزرگترین و دیندارترین مرد جهان بود، با چند تن از پیروان خود مأمور کنند که یکی از شهروندان را با زور به پای دار بیاورند، بر من روشن گردید که از این کار مقصودی جز این ندارند که سقراط را طوعاً یا کرها در کارهای زشت خود شریک سازند. گرچه سقراط به دستور آنان سر نهاد و آماده شد که بزرگترین خطر جانی را بر شرکت در جنایات ایشان برتری نهد، ولی همینکه من این واقعه و جنایات دیگر ایشان را به چشم دیدم از آن شیوه حکومت سخت بیزار گردیدم و بهتر آن دانستم که در کنار پیمانم و خود را به جنایاتی که به دست

اشراف انجام می‌گیرد نیالایم.

دیری نگذشت که حکومت استبدادی آن سی تن برافتاد و حکومت جمهوری بر سرکار آمد و آرژونتی که از دیرباز دردل داشتم، گرچه نه به قوت پیشین، مرا برآن داشت که علی‌رغم منافع شخصی و خانوادگی خویش حکومت تازه را به‌دیده‌ی خوشبینی بنگرم. البته در این دوره هم، چنانکه طبعاً پس از این‌گونه انقلابها پیش می‌آید، وقایعی روی می‌داد که مرا سخت آزرده می‌ساخت. ولی وقوع این‌گونه پیش‌آمدها در الثای انقلاب بدیسی و اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. بنابراین جای شگفتی نبود که مثلاً حزب غالب عرصه را بر مخالفان تنگ می‌گرفت. با اینهمه انکار نباید کرد که هواخواهان حکومت جمهوری در هر کار اعتدال‌فراوان نشان می‌دادند.

اما در این دوره نیز درزندگی سیاسی من واقعه‌ی شومی روی نمود و آن این بود که دوست و استادگرامی ما سقراط باز آماج تیربلا گردید و چندتن از رهبران حزب دموکرات او را به اتهام خدانشناسی به دادگاه خواندند درحالی که باروحیه سقراط چیزی ناسازگارتر از آن نبود. با اینهمه کسانی پیدا شدند که تهمت بیدینی بر او نهادند و دعوائی بر او اقامه نمودند و در دادگاه نیز اکثریت بر علیه او رای داد و محکوم به اعدامش کرد و حال آنکه در دوران حکومت پیشین، یعنی در زمانی که همان دموکراتها در تبعیدگاه بسر می‌بردند، سقراط به هیچ قیمت آماده نشده بود گامی بر علیه یکی از یاران و هواخواهان ایشان بردارد.

بادیدن این‌گونه پیش‌آمدها و مشاهده‌ی کسانی که در رأس دولت قرار داشتند و بادقت در قوانین جاری و اخلاق عمومی بدین عقیده رسیدم که در آن اوضاع و احوال قبول مسئولیت در مقامی دولتی باخردسازگار نیست و هرچه به سن کمال نزدیکتر می‌شدم و اوضاع را به دقتی بیشتر می‌نگریستم بر این عقیده استوارتر می‌گردیدم. زیرا اشتغال به سیاست بی‌رفیق و همکار میسر نیست و اگر هم دوستان و همفکرانی وجود داشت گردآورده‌شان سخت دشوار بود و خطر جانی در برداشت زیرا دولت ما فاقد آن روحیه قدیم بود که اصولی را رعایت می‌کرد و آداب و رسوم را محترم می‌شمرد. گذشته از این، دیگر کسی به فرمان قانون‌گردن

نمی‌نهاد و مردمان روز بروز فاسدتر می‌شدند و فساد و تباهی پیوسته رایج‌تر می‌گردید. از این رو من که پیشتر چنان حرارت و اشتیاقی برای کارهای دولتی داشتم یا مشاهده آن اوضاع و دیدن آن آشفتگیها سرانجام به دوار افتادم و بر آن شدم که در سیاست راه مطالعه و تحقیق پیش گیرم و هیچ شغل دولتی نپذیرم و چشم به راه روزهای بهتری بنشینم.

بر اثر تفکر و تحقیق بدین نتیجه رسیدم که امروز همه جامعه‌ها به طرز بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع هرگز دگرگون نخواهد گردید مگر آنکه در معالجه آنها روشی خارق‌العاده پیش گرفته شود و بخت و اقبال نیز از یاری دریغ نرزد. برای اینکه حق فلسفه را ادا کرده باشم فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو آدمیان هنگامی از بدبختی‌رهائی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور جامعه را بدست دارند به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند.<sup>۱</sup>

باسری‌آکنده از این اندیشه‌ها به ایتالیا و سیسیل رفتم. ولی آنچه در نخستین روزهای اقامتم در آنجا مرا سخت اندوهگین ساخت مفهومسی بود که مردم آن دیار برای نیکبختی قائل بودند: نیکبختی در نظر آنان جز این نبود که آدمی هر روز دوبار غذای فراوان بخورد و هیچ شبی تنها نخواهد و بدین‌سان زندگی را در عیش و نوش بسر ببرد، و حال آنکه به عقیده من کسی که از جوانی بدان زندگی خوگیرد هرگز نمی‌تواند قابلیت انسانی بدست آورد و دانا و متفکر ببار آید و به اعتدال و خویشتن‌داری بگراید. همچنین جامعه‌ای که افرادش راه اسراف و افراط در پیش گیرند و بدین‌سان دارائی خود را به باد بدهند و به هیچ‌کاری که رنج جسمی یا روحی در بردارد تن در ندهند و نیکبختی را در خوردن و خوابیدن و اطفای شهوت جست و جو کنند، گرچه دارای بهترین قوانین باشد، از رفاه و آرامش برخوردار نخواهد گردید و از سعادت صلح و صفای راستین همواره بی‌نصیب خواهد ماند. چنان جامعه‌ای گاه در زیر پای سلاطین خود رای و زور گو، گاه در چنگال ملاکین بزرگ و زمانی در زیر لگد توده بی‌سروپا به خود خواهد پیچید و همواره دچار تشنج و گرفتار آشفتگی خواهد

بود و زمامدارانش آماده نخواهند بود حتی نامی از قانون اساسی بشنوند که آزادی را از طریق تعمیم قانون برقرار بسازد و پراپری مردمان را در برابر قانون تضمین کند.

با این اندیشه‌ها روی به سیراکوس آوردم. گوئی در این سفر دست سرنوشت در کار بود و به راستی چنین می‌نمود که تقدیر مرا بدان شهر سوق داده است تا این گام مقدمه یک سلسله وقایع سیاسی ناگوار برای دیون و مردم سیراکوس شود. ولی می‌ترسم اگر پندهائی را که اینک دومین بار به شما می‌دهم نشنوید بدبختیهای دیگری به شما روی آورد. اکنون گوش فرادارید تا بگویم که چگونه نخستین سفر من به سیسیل سبب وقایع سیاسی ناگوازی شد.

دیون، هنگامی که با او آشنا شدم، جوان بود. من اصول افکار علمی و اخلاقی را که مایه رهائی آدمیان می‌دانستم بر او تشریح کردم و راه عملی ساختن آنها را نیز توضیح دادم و بدین سان، بی‌آنکه خود بخواهم، سبب شدم که حکومت استبدادی بر بیفتد. دیون چنانکه می‌دانید، استعداد بزرگی در آموختن داشت و همیشه، خصوصاً هنگامی که عقاید خود را درباره اصلاح وضع اخلاقی و سیاسی مردمان تشریح می‌کردم، با چنان دقتی به سخنانم گوش فرا می‌داد که تاکنون در میان همه جوانانی که در نزد من درس خوانده‌اند، مانند آن ندیده‌ام. پس از آنکه اندک زمانی در همنشین من گذراند بر آن شد که راهی جز آنچه بیشتر مردمان ایتالیا و سیسیل می‌رفتند در پیش گیرد و کوشید تا به خوشی و کامرانی که در نظر آنان نهایت زندگی بود پشت پا بزند و خود را از آلائش دور نگاهدارد و به همین علت درباریان که آماده نبودند از روش دیرین خود دست بردارند از او بیزار گردیدند و دوری گزیدند تا آنکه دیونیزیوس پیر درگذشت. دیون بر این عقیده بود که این دگرگونی تنها در او پدید نیامده بلکه فلسفه این آتش را در دل‌های کسان دیگری هم، گرچه عده‌شان قلیل بود و تنها چندتنی از برگزیدگان بودند، برافروخته است و از آن رو امیدوار بود که روزی دیونیزیوس جوان نیز از خواب غفلت بیدار گردد و به یاری خدا در ملک آن چندتن درآید و در نتیجه این تحول نه تنها خود او بلکه همه مردمان سیراکوس بانیکیبختی قرین شوند. بدین



امید دیون لازم می‌دانست که من هرچه زودتر به سیراکوس بیایم و در این راه به او یاری کنم و چون بیاد می‌آورد که چگونه در پرتو همنشینی من مشتاق زندگی بهتر و زیباتری گردیده‌ام می‌اندیشید که دیونیزیوس جوان، اگر سخنان من در او کارگر شود، خواهد توانست بی‌خونریزی و کشتار مردمان کشور خود را به سوی زندگی سمادت‌باری که برپایه اخلاق و حقیقت استوار باشد سوق دهد.

دیون، پس از آنکه بدین اندیشه افتاد، دیونیزیوس را نیز بر آن داشت که مرا دعوت کند و خود نیز کس به نزد من فرستاد و پیغام داد که هرچه زودتر بیایم تا مبادا دیگران در دل دیونیزیوس راه بیابند و نیت او را بگردانند. نامه‌ای هم به توسط پیغام آورنده فرستاد که به علت تفصیل درج تمام آن در اینجا میسر نیست. نوشته بود «دیگر چشم به راه چه فرصتی باشیم بهتر از آن که امروز به یاری خدا پیش آمده است؟» آنگاه درباره نیروی جنگی ایتالیا و سیسیل شرحی مفصل پرداخته و به نفوذ خود در دستگاه سلطنت، و جوانی دیونیزیوس و اشتیاق او به دانش و فلسفه، اشاره نموده و شمه‌ای درباره خویشان و نزدیکان او و رغبت ایشان به آن گونه زندگی که من همواره مردمان را بدان ترغیب می‌کنم و اثر همنشینی ایشان در دیونیزیوس سخن رانده و چنین نتیجه گرفته بود که اینک هنگام آن فرا رسیده است که فلسفه و سیاست در وجود يك شخص جمع شوند و باهم متحد گردند.

۳۲۸

بدین سان دیون اصرار می‌ورزید که من به سیراکوس بیایم. من از يك سو نيك می‌دانستم که شاهان جوان هر روز سودائی دیگر در سر می‌پروراندند و مردم به هوسی دیگر دل می‌بندند و بیم آن داشتم که از آنهمه کوشش نتیجه‌ای بدست نیاید. از سوی دیگر می‌دانستم که دیون خود مردی استوار و شایان اعتماد است و به من کمال هم رسیده است. از این رو چندی در رد و قبول دعوت دیون در تأمل بودم. ولی سرانجام به خود گفتم اگر قرار بر این است که اندیشه‌های خود را درباره قوانین و سازمان سیاسی جامعه به مرحله عمل درآورم، پس باید امروز بدین کار اقدام کنم و گرنه بیم آن است که دیگر چنین فرصتی بدست نیاید. اگر امروز بتوانم ولو يك تن را به اصولی که برای اصلاح جامعه ضروری است

معتقد سازم، خواهم توانست آثار نيك آنها را در جهان آشکار نمایم و تنها همین اندیشه بود که مرا به مسافرت وادار نمود نه‌عللی که بعضی کسان پنداشته‌اند. راستی این است که شرم داشتم که فقط در میدان بحث و نظر قدرت نمائی کنم و آنجا که عمل ضرورت پیدا می‌کند از قبول مسئولیت بگریزم. از این گذشته روا نمی‌دانستم کاری کنم که سبب رنجش دوستان و خصوصاً دیون‌گردد که رشته‌ای از حق دوستی و نان و نمک ما را به هم پیوسته بود و می‌دانستم که او در وضعی خطرناک قرار دارد و هر دم ممکن است آسیبی به او برسد یا دیونیزیوس با دشمنان او همدست گردد و از کشور تبعیدش کند و از این رو او را در پیش چشم خود مجسم می‌ساختم که آواره از وطن روی به من آورده می‌گوید: «افلاطون، می‌بینی که شکست خورده و از وطن آواره گردیده‌ام، ولی بدان که سبب آوارگیم آن نیست که در میدان کارزار در برابر دشمن از پای درآمدم بلکه این است که مربی و آموزگاری چون تو نداشتم که جوانان را راهنمایی کند و به‌سوی حق و حقیقت سوق دهد و دل‌هایشان را با رشته دوستی و همکاری بهم پیوندد، تو در این کار قصور کردی و مرا تنها گذاشتی و به عهد خویش وفا نمودی و نتیجه آن شد که مرا از سیراکوس تبعید کردند و به آوارگی افتادم. با این همه گمان مبر که تنها بدبختی من مایه ننگ تست، بزرگترین ننگی که دامنگیر تو گردیده خیانتی است که به فلسفه روا داشتی، به همان فلسفه که شب و روز از آن سخن می‌راندی و از اینکه دیگران بدان بی‌اعتنائی می‌ورزند شکوه می‌نمودی. مگر تو آن نیستی که هم من و هم فلسفه را در هنگامی که نیازمند تو بودیم بی‌هیچ عذری تنها گذاشتی؟ گمان می‌کنم اگر ما ساکن مگارا بودیم و برای اجرای نقشه‌های خود از تو یاری می‌جستیم، بی‌درنگ می‌آمدی و اکنون اگر دوری راه و دشواری سفر دریا و رنج مسافرت را عذر بیاوری بدان که هرگز نخواهی توانست خود را از اتهام بی‌غیرتی و ناجوانمردی تبرئه کنی.» اگر به راستی روزی دیون در برابر من می‌ایستاد و با این سخنان سرزنش می‌کرد پاسخ می‌داختم؟ به هیچ روی! با این اندیشه رخت مفر بر بستم. پس می‌بینید که گاهی که برداشتم بی‌تأمل و تفکر خردمندانه نبود. بلکه حس و وظیفه‌شناسی مرا بر آن داشت که از

مطالعه و تدریس که آنهمه دلبسته‌اش بودم دست بردارم و روی به‌دربار سلطان مستبدی بنهم که نه از نظر فلسفی توافقی با او داشتم و نه از نظر خصوصی. خواستم باین مسافرت وجدان خود را از هرگونه خطائی در برابر دوستی و حق شناسی پاک نگاه دارم و شرف شغل فلسفی خود را حفظ کنم تا کسی نپندارد که از بیم خطر از عزیمت به‌سیراکوس خودداری ورزیده‌ام.

چون به‌سیراکوس رسیدم دربار دیونیزیوس را از هر حیث آشفته یافتم و معلوم شد که دیون را به‌دست اندازی به‌تاج و تخت متهم ساخته‌اند. تا آنجا که از دستم برمی‌آمد از او دفاع کردم ولی نتیجه‌ای نگرفتم و هنوز سه ماه از اقامتم در سیراکوس نگذشته بود که به‌فرمان دیونیزیوس دیون را برارابه‌ای نشانند و از شهر رانند و از همه حقوق اجتماعی محروم ساختند. من و همه دوستان دیون بیم آن داشتیم که دیونیزیوس ما را نیز شریک توطئه بشمارد و حتی در سیراکوس شایع شده بود که چون من محرك اصلی دیون بوده‌ام مرا کشته‌اند. دیونیزیوس همینکه از ناراحتی ما خبر یافت از بیم آنکه نگرانی ما مایه وقایع ناگوارتری شود همه ما را با مهربانی تمام بحضور پذیرفت و نیک پناخت و خصوصاً از من دلجوئی نمود و به‌اصرار تمام تقاضا کرد که به‌هرحال در سیراکوس بمانم زیرا می‌دانست که اگر من از سیراکوس بگریزم این کار برای او زیان خواهد داشت درحالی که ماندنم به‌حال او سودمند می‌توانست باشد.

ولی ما نیک می‌دانیم که تقاضای پادشاهان همواره به‌چاشنی امر و دستور آمیخته است، چنانکه مرانجام دیونیزیوس نیرنگی به‌کار زد و راه‌گریز را بر من از هر سو بست و منزل مرا در کاخ خود معین ساخت که از آنجا هیچ‌کشتی آماده نبود بی‌دستور صریح او مرا به‌جای دیگر ببرد و اگر می‌خواستم به‌خود سری سوار یکی از کشتیها شوم بی‌گمان ناخدای کشتی یا مأموران بندر مرا دستگیر می‌کردند و به‌تزد دیونیزیوس می‌فرستادند خصوصاً چون در آن روزها شایعه‌ای برخلاف شایعه پیشین رواج یافته و در میان مردم چنین مشهور شده بود که دیونیزیوس با افلاطون در نهایت احترام رفتار می‌کند.

اکنون لازم است بگویم این شایعه ناشی از چه بود زیرا حقیقت را نباید پنهان داشت. دیونیزیوس هرچه بیشتر با من مصاحبت می‌کرد و با رفتار و اندیشه‌های من آشنا می‌شد با من مهربانتر می‌گردید. ولی هوش این بود که من او را همواره بیش از دیون بستم و دوستی او را به دوستی دیون برتری نهم و خصوصاً در این راه بسیار حساس بود ولی در همین حال آماده نبود در زندگی روشی پیش‌گیرد که او را بدین هدف نزدیکتر سازد. من چشم داشتم که او از طریق مطالعه و شنیدن تعلیمات فلسفی من در باطن و معنی به من نزدیک شود ولی او از این کار سر باز می‌زد زیرا می‌ترسید که، چنانکه بدخواهانش به‌گوشش فرو می‌خواندند، از این راه در پیچ و خم نقشه‌های انقلابی گرفتار شود و قصدی که به‌خیال او دیون در سر داشت به مرحله عمل درآید.

من همه رنج‌ها را با بردباری برخود آسان می‌ساختم و از اندیشه‌ای که علت مسافرتم بود دست بر نمی‌داشتم و با همه نیروی خود می‌کوشیدیم تا شاید بتوانم میل به زندگی فلسفی را در او بیدار کنم. ولی او بایی میلی و بی‌اعتنائی خود سرانجام اصرار و استقامت مرا درهم شکست و بدین‌سان نخستین دوره اقامت من در سیسیل بسر آمد.

چندی بعد بار دیگر بر اثر اصرارهای متوالی دیونیزیوس از وطن خود جدا شدم و راه سیسیل را در پیش گرفتم. ولی در اینجا نخست می‌خواهم پند لازم را درباره اینکه در وضع حاضر و در تحت شرایط کنونی چه باید کرد به شما بدهم و آنگاه عللی را که مرا بدین سفر دوم وادار ساختند و رفتاری را که از روی اصول حق پرستی و انسانیت در آنجا نمودم بر شما تشریح کنم. مخصوصاً میل دارم علل مسافرت دوم خود را به شرح بازگویم تا پاسخ کسانی که پیوسته می‌پرسند که از این سفر چه مقصودی داشته‌ام داده شود. ولی پند و راهنمایی را به تشریح علل مسافرت مقدم می‌دارم تا نگوئید که فرع را بر اصل برتری نهاده‌ام. پندی که به شما می‌توانم داد چنین است:

مرد لایق و پزشك قابل در نظر من کسی است که اگر بیماری را ببیند که آرزوی تندرستی دارد و با اینهمه روش زندگی نامناسبی در پیش گرفته است، به او پند بدهد که پیش از مداوا روش زندگی خود را تغییر

دهد و اگر ببیند که بیمار برای پذیرفتن این دستور آماده است آنگاه به مداوا پردازد و اگر بیمار از دستور نخستین سر بپاید در مداوای او رنج ضایع نکند و پزشکی که در مداوای چنین بیماری بکوشد در نظر من ابله و نیرنگباز است. در مورد کشور نیز وضع عیناً چنین است خواه زمام آن به دست يك تن باشد خواه به دست چندین تن: اگر سیاستمداران کشور در راهی موافق خردگام بردارند و در آن حال نیازمند راهنمایی باشند، مرد خردمند باید به یاری ایشان بشتابد و از راهنمایی دریغ نرزد. ولی آنجا که حکومت راهی مخالف خرد در پیش گرفته است و زمامداران رغبتی برای گام نهادن در راه درست نشان نمی دهند و بلکه از راهنما چشم دارند که سخنی برخلاف روش دولت به زبان نیاورد و اگر بخواهد سرش بریاد نرود دست به ترکیب دولت نزند و به او فرمان می دهند که همواره در اندیشه خدمت به مقاصد خصوصی و هوی و هوس آنان باشد و راهنمائیش تنها در این باره باشد که چه کنند تا بتوانند تا پایان دنیا از عیش و نوش برخوردار گردند، در چنین کشوری، پنا به اصولی که من پیرو آنها هستم، کسی که از راهنمایی دولت روی برگرداند فرومایه و بی غیرت است و مردی که پشت به آن دولت بکند و راه خود در پیش گیرد مرد به معنی راستین است. از این رو اگر کسی درباره امری از امور خویش، اهم از مال و تندرستی تن یا روح، از من پند بخواهد با نهایت میل و حتی بیش از حد دوستی عادی راهنمائیش می کنم به شرط آنکه روش زندگیش موافق خرد باشد و به پیروی از پندهائی که می دهند رغبت نشان دهد. ولی اگر کسی پند مرا خواستار نباشد یسا از آن پیروی نکند هرگز او را به قبول پند خویش مجبور نمی سازم و زور بکار نمی برم حتی اگر فرزندانم باشد. بکار بردن زور تنها در برابر بردگان رواست، در حالی که اجبار پدر و مادر به عقیده من گناه است مگر آنکه دیوانه یا مبتلا به بیماری روحی باشند. پس اگر پدر یا مسادرم روشی پیش گیرند که مطلوب طبع ایشان باشد و مرا خوش نیاید پرهیز می کنم از اینکه با دادن پند و اندرز بی نتیجه آنان را با خود دشمن سازم ولی از چاپلوسی برده وار و برآوردن هوسهایشان نیز دوری می جویم. مرد خردمند در برابر دولت نیز باید چنین کند. یعنی اگر ببیند که دولت

راهی نادرست در پیش گرفته است در صورتی راهنمایی آغاز کند که نه سخنانش بی‌اثر بمانند و نه به سبب راهنمایی برای خود دشمن ایجاد کند. ولی اگر ببیند که مستقر ساختن بهترین روش حکومت بی‌تبعید و کشتار میسر نیست نباید در برابر وطن خویش زور بکار برد و به فکر انقلاب بیفتد بلکه باید خاموشی بگزیند و برای رهائی خود و کشورش دست به دامن خدا بزند.

اینك پندی که به شما می‌دهم همان است که در حضور دیون به دیونیزیوس دادم.

پندی که به دیونیزیوس دادم این بود که پیش از هر کار زندگی خود را چنان سامان ببخشید که عنان اختیارش به دست خرد باشد و بر خویش تسلط بیابد تا بتواند دوستانی وفادار گرد آورد و گرنه به او آن رسد که به پدرش رسید. هنگامی که پدرش شهرهای بزرگ بسیاری را که به دست بیگانگان ویران شده بود به چنگ آورد و آباد ساخت قادر نبود که از میان درباریان یا بیگانگانی که به دور خود گردآورده بود یا برادران که ترش که خود تربیت نموده و بزرگ کرده بود، برهریک از آن شهرها فرمانروای شایان اعتمادی بگمارد. مقامات بزرگ دولتی را به مردمان نادان و بی‌بصیرت سپرده و بی‌سروپایان گرسنه و تهیدست را به توانگری رسانده بود بی‌آنکه از راه سخن یا نیکی و مهربانی یا روابط حاصل از ازدواج افراد خانواده اش کسی را محرم خود بگرداند و با رشته دوستی و الفت به خود پیوندند. بنابراین حال او از این حیث به مراتب بدتر از حال داریوش بود. گرچه داریوش هم نمی‌توانست به برادران خویش اعتماد کند ولی به کسانی که در توطئه از بین بردن خواجه سرای مدی به او یاری کرده بودند اعتماد کامل داشت و از آن رو کشور را به هفت بخش تقسیم کرد و هر بخش را به یکی از آنان سپرد و آنان همه یاران ثابت قدم او بودند و هرگز نسبت به او یا به یکدیگر اندیشه بدی به دل راه نمی‌دادند و در نتیجه داریوش نمونه کامل یک پادشاه و قانونگذار خوب شد و دولتی بنیان نهاد که تا امروز لنگر اصلی کشور ایران است. همچنین آتشیان هنگامی که شهرهای بسیاری را که به دست بیگانگان ویران شده بود به دست آوردند هفتاد سال تمام بر آنها حکومت کردند زیرا در

هریک از آنها دوستانی شایان اعتماد داشتند. ولی دیونیزیوس اول، با آنکه در پرتوکفایت خود سراسر سیسیل را تحت لوای دولتی واحد در آورد چون به هیچ کس اعتماد نمی توانست کرد و دوست و محرمی نداشت، به زحمت توانست تاج و تخت خود را نگاه دارد. کوتاه سخن آنکه اگر بخواهیم ارزش شخصی را دریابیم فقط باید بنگریم که دوستان قابل اعتماد دارد یا نه.

برگردیم به پندی که من و دیون به دیونیزیوس جوان دادیم. پند ما این بود که چون در کودکی از تربیت درست بی نصیب مانده و هم نشینان نیکو نداشته ای اکنون نخستین وظایف این است که بکوشی تا در میان خویشان همسال خود دوستانی پیدا کنی که از حیث استعداد روحی همانند تو باشند. ولی مہتر از آن این است که بکوشی تا خود را از تناقض درونی که گرفتار آتی برهانی زیرا تا امروز هیچ کس از این حیث در اندیشه تو نبوده است و از آنرو تربیتی نیافته و بکلی وحشی بار آمده ای.

البته با او بدین صراحت سخن نگفتم، زیرا صراحت خالی از خطر نبود. بلکه با ایما و اشاره و تمثیل و کنایه به او فهماندیم که هر کسی فقط در نتیجه قبول این گونه پندها می تواند به رهائی خود و کسانی که در تحت فرمانش بسر می برند توفیق یابد و اگر راهی جز این در پیش گیرد حاصلی به دست نخواهد آورد، و آنگاه از سخن خویش چنین نتیجه گرفتیم که او نیز اگر در راهی که نمودیم گام بنهد نخست خود دانش و روشن بینی خواهد یافت و آنگاه در پرتو دانش و خرد نه تنها کشوری را که از پدر به ارث برده است از حیث پهناوری دو برابر خواهد ساخت بلکه با آباد کردن شهرهای ویران شده سیسیل و وضع قوانین درست و تأسیس دولتی متکی بر قانون اساسی کشور خویش را از حیث معنی هزار بار بزرگتر از آنچه هست خواهد نمود و آن شهرها فقط در آن صورت به او وفادار خواهند ماند خواه دشمنی از بیرون حمله آورد و خواه انقلاب و آشوبی در درون کشور روی بنماید. چون از این کار فراغت یابد ممکن است مردمان کارتاژ را هم به اطاعت بیشتری وادار کند تا نتوانند او را چون پدرش باجگزار خود سازند.

این است خلاصه پندی که به دیونیزیوس دادیم. با این همه بدخواهان

از هرسو تهمت توطئه‌گری برمانهادند و این تهمتها سرانجام در دیونیزیوس بی‌اثر نماند و کار بدانجا رسید که دیون تبعید شد و من به بیم و نگرانی افتادم.

برای اینکه سخن دراز نشود اینقدر می‌گویم که دیون پس از اندک مدتی از پلوپونز و آتن بازگشت و با ضربه شمشیر درس خوبی به دیونیزیوس داد. ولی پس از آنکه دوبار شهر را آزاد ساخت و به خود سیراکوسیان داد مردم سیراکوس در برابر او همان ضعف و نادانی را نشان دادند که دیونیزیوس، هنگامی که دیون می‌کوشید تا او را از راه تعلیم و تربیت لایق تاج و تخت پادشاهی سازد، در برابر دیون نشان داده بود: دیونیزیوس تهمتهایی را که بدخواهان پردیون می‌نهادند باور کرد و چنین پنداشت که مقصود دیون فقط دست یافتن به تاج و تخت است و از آن رو می‌خواهد که دیونیزیوس همه وقت و هوش خود را صرف فلسفه‌کندی و از اداره کشور غافل بماند تا زمام امور به دست دیون بیفتد و خلاصه گمان می‌برد که دیون می‌خواهد با این نیرنگ او را از تخت سلطنت براندازد.

همین گمان بی‌معنی را مردم سیراکوس درباره دیون بردند و شما که برای پایان دادن به آشفتگیهای سیاسی نظر مرا خواستار شده‌اید باید بشنوید که آن پیش‌آمد چگونه روی نمود و آن گمان بد به کجا انجامید. من از شهر آتن که زادگاهم است بدین منظور به سیراکوس آمدم که دوست دیرینم دیون را با دیونیزیوس آشتی دهم و میان آنان دوستی و صفا برقرار کنم نه برای آنکه سبب جنگ و خونریزی شوم. ولی با آنهمه تربیت آتنی نتوانستم از عهده مبارزه با بدخواهان و افتراگویان برآیم. دیونیزیوس بدین اندیشه افتاد که مرا با پول و مقام بفریبد و هواخواه خود سازد و بدین سان عمل خود را در مورد تبعید دیون مشروع نمایان کند. ولی از آغاز واضح بود که بدین مقصود نخواهد رسید.

چنانکه می‌دانید دیون پس از چندی بازگشت و از آتن دو برادر را که خود را دوستان او می‌نامیدند با خود آورد. ولی آن دوستی بر اثر همکاری و همفکری پدید نیامده بود بلکه علتش مانند بسی دوستیها انس و الفتی بود که در مهمانیها یا در اثنای انجام مراسم مذهبی روی می-



نماید. همراهان دیون از این طریق با او آشنا شده و باخوش خدمتی در انای سفر دل او را بدست آورده بودند. از این رو همینکه به سیسیل آمدند و خبر یافتند که دیون در معرض اتهام بدست آوردن حکومت مطلقه قرار گرفته است نه تنها به او خیانت ورزیدند بلکه سلاح بدست گرفتند و در جرگه قاتلان او درآمدند. من نمی توانم از ذکر این عمل ننگین خودداری کنم ولی در آن باره به تفصیل نمی پردازم زیرا بسی کسان بیان این واقعه را برای خود دست آویز کرده اند و درآینده نیز خواهند کرد. فقط در این فرصت می خواهم در برابر این سخن که می گویند آن دو آتنی با آن عمل مایه ننگت زادگاه خود شدند به آواز بلند بگویم که آن يك تن نیز که می دانست اگر به دیون خیانت ورزد مال و مقام خواهد یافت و با این همه خیانت نکرد، آتنی بود، و علت آن بود که او با دیون از طریق عادی دوست نشده بود بلکه دوستی او نتیجه همکاری و کوشش مشترك برای بدست آوردن تربیت علمی بود و این گونه دوستی در نظر مردم خردمند به مراتب برتر از خویشی است. پس سزاوار نیست بگویند که قاتلان دیون از مردمان مرشئاس آتن بودند و مایه ننگت وطن خود شدند. این سخنان را برای آن گفتم که دوستان و خویشان دیون پند بگیرند. اما برای پند پندی دیگر می افزایم و آن بدین شرح است:

هیچ ملتی را، خواه ملت سیسیل باشد و خواه دیگری، نگذارید تحت سلطه سلطانی مستبد در آید بلکه بکوشید تا همواره قانونی مدون و متکی بر آداب و رسوم کهن حکمرانی کند. در کشوری که به استبداد اداره شود نه حاکم روی نیکبختی می بیند و نه زیردستان و نه اعقاب و اخلاف ایشان. حکومت فرد يك نتیجه بیش ندارد و آن تباهی و زوال است. از این رو فقط مردمان فرومایه و نادان از استبداد جانبداری می کنند زیرا نمی دانند که چه در طبیعت و چه در جامعه انسانی، در حال و آینده، چه خوب است و چه موافق حق.

این حقایق را نخستین بار بر دیون تشریح کردم و دومین کسی که خواستم بر آنها معتقدش سازم دیونیزیوس بود و اینك به شما نیز می گویم. شما را به خدا سوگند می دهم، اکنون که بر سرگذشت دیون و دیونیزیوس آگاهی یافتید سخن مرا بپذیرید. دیونیزیوس پند مرا

۳۳۵

نپذیرفت و به زندگی ننگین تن داد، و دیون پذیرفت و به سرافرازی از جهان رفت. کسی که بخواهد خود یا کشورش را با نیکبختی راستین قرین سازد ناچار از تحمل هیچ درد و رنجی تن نمی‌زند و از مرگت نمسی—هراسد زیرا می‌داند که هیچ آدمی تا ابد زنده نمی‌ماند و اگر هم بماند این امر، برخلاف آنچه بیشتر مردمان می‌پندارند، برای او مایه نیکبختی نیست. برای موجودات بی‌جان نیکی و بدی معنی ندارد. نیکی و بدی فقط در مورد روح صدق می‌کند خواه در جسم باشد و خواه جدا از جسم. پس باید بر اعتقاد مقدسی که از نیاکان به ما رسیده است امتوار بمانیم و بدانیم که روح مرگت ناپذیر است و همینکه از تن جدا شود در برابر داوران الهی خواهد ایستاد و حساب پس خواهد داد و اگر به گناه آلوده باشد به کیفر خواهد رسید و از این‌رو آدمی در همه احوال باید تحمل ظلم را بر ارتکاب آن برتری نهد.

کسی که به دنبال سیم و زر است و روحی تهیدست دارد، این پند—ها را نمی‌شنود و اگر بشنود ریشخند می‌کند و مانند بهائم همینکه چیزی را خوردنی یا نوشیدنی پندارد بر آن حمله‌ور می‌گردد و اگر چیزی بیابد که به وسیله آن شهوت حیوانی خود را تسکین دهد بدان روی‌آور می‌شود و این حرکت را عشق نام می‌نهد. چنین کسی البته نابیناست و نمی‌بیند که با آن‌گونه تمایلات چه بدیها و ناپیکاریها همراه است و با هر عمل خلاف حقی که از او سر می‌زند چه فساد پدید می‌آید و به سبب هر ظلمی که مرتکب می‌شود به چه سرنوشت شومی دچار می‌گردد که حتی پس از پایان زندگی در آن جهان نیز از او دست بردار نخواهد بود.

من همه این مطالب را با دیون در میان نهادم و چنانکه می‌دانید در اندک زمانی او را دلبسته خویش ساختم. از این‌رو حق داشتم به کسانی که دیون را از میان برداشتند، و به خود دیونیز یوس، خشمگین‌گرم زیرا آنان بزرگترین زیانها را نه تنها به من بلکه به همه جهانیان رساندند. دشمنان دیون مردی را که در نهایت حسن‌نیت می‌خواست حق و حقیقت را در جهان حکمفرما سازد کشتند و دیونیز یوس با اینکه نیروی کافی داشت کوچکترین رغبتی به برقرار ساختن حکومت حق نشان نداد و حال آنکه اگر در کشور او اتحاد فلسفه و قدرت سیاسی در یک شخص جامه

عمل می‌پوشید، آن کشور برای همه جهانیان نمونه‌ای می‌شد و همه مردمان بهرامتی این سخن ایمان می‌آوردند که هیچ جامعه و هیچ فردی روی نیکبختی نمی‌بیند اگر زندگیش تابع دانش و تفکر و حق پرستی نباشد، خواه این سبایا در نتیجه مجاهدت روحی در او پدیدار شده باشد و خواه بر اثر تعالیم رهبران مذهبی.

این بود زیانی که دیونیزیوس به جهانیان رساند و زیان‌هایی که من خود از او دیدم اگر با آن سنجیده شود بس ناچیز می‌نماید. ولی دستی هم که طلومار زندگی دیون را درهم پیچید، بی‌آنکه خود بداند همان زیان را به جهانیان رساند زیرا من یقین دارم که اگر زمام‌کشور به دست دیون سپرده می‌شد، دیون نخست زادگاه خود سیراکوس را از قید اسارت رهایی می‌بخشید و حکومت استبدادی را برمی‌چید و قانون و عدالت را در آن چنان حکمفرما می‌ساخت که حق هرکسی محفوظ بماند و مردمان آزاد بتوانند در آن زندگی کنند، و با وضع قوانینی موافق اصول آزادی، نیکبختی مردمان را تأمین می‌نمود. پس از آن همت بر آن می‌گماشت که در مراسم سیسمیل شهرهای ویران شده را از قید اسارت بیگانگان در آورد و آباد سازد و در این کار زودتر و آسانتر از هیرون توفیق می‌یافت، و آنگاه مردم سیراکوس اثر نجات بخش فضیلت انسانی را به چشم می‌دیدند و بدان مؤمن می‌گردیدند، و اگر دیونیزیوس نیز پند مرا پذیرفته و بدان عمل کرده بود، همه جهانیان بدان معتقد می‌شدند و این اعتقاد همیشه باقی می‌ماند. ولی نمی‌دانم کدام اهریمن بدکار یا انسان اهریمن صفت پای در میان نهاد و به سائقه‌کینه‌ای که به قوانین زمینی و آسمانی داشت، با مشت حماقت بار دوم گناخ آرزوهای مرا درهم‌کوبید.

با این همه نمی‌خواهم از راهنمایی شما دریغ ورزم بلکه از خدا برای این آزمایش سوم توفیق می‌خواهم و نخستین پندی که به شما دوستان دیون می‌دهم این است که وطن دوستی و روش زندگی دیون را سرمشق خود سازید و سخنان و اندیشه‌های او را که بر شما تشریح نمودم چون وحی آسمانی بپذیرید و بکوشید تا به آرزوهای او جامعه عمل بپوشانید و اگر کسی از میان شما نتواند مطابق آداب ملی مردمان «دوری» به زندگی ساده قناعت ورزد، بلکه مانند دشمنان دیون دلبسته غذاهای سیسیلی باشد،

او را به جمع خود راه مدهید و در هیچ کار از او چشم همراهی و وفا مدارید. دوستان خود را بر آن دارید که شهرهای سیسیل را آباد کنند و مساوات در برابر قانون را در کشور مستقر سازند و بدین منظور کسانی از سیسیل و پلوپونز دعوت کنید و حتی متمرید و از آتینان یاری بجوئید زیرا در آتن مردانسی هستند که از حیث قابلیت و مردانگی در جهان بی نظیرند و از تنگ دوست کشی بیزارند.

ولی اگر این پندهای من دیر به دست شما رسیده و آشفته‌گی ناشی از رقابت احزاب سیاسی، که هر روز از زمین می‌رویند، گریبانگیر شما شده باشد، بدانید که خسرایسهای ناشی از هرج و مرج پایان نخواهد پذیرفت مگر آنکه حزب غالب، که زمام کشور را بدست گرفته است، از زد و خورد در کوچه و خیابان و کشتن و تبمید مخالفان خود دست بردارد و عنان خود را به حس انتقام‌جویی نسپارد و پیش از فرمانروائی بر دیگران برخشم و شهوت خود فرمان براند و قانونی بیاورد که خود و مخالفانش در برابر آن مساوی باشند نه قانونی که به سود خودش باشد و به زیان مخالفان. حزب غالب باید مخالفان را از دو راه مجبور به اطاعت از قانون کند: از طریق ارهاب و از راه ایجاد حس احترام. مرادم از ارهاب این است که به مخالفان نشان دهد که نیروی کافی دارد و مقصودم از جلب حس احترام این است که با رفتار خود بر همه آشکار سازد که عنان شهوات و امیال خود را به دست دارد و بیش از احزاب مغلوب بنده و فرمانبردار قانون است.

کشوری که در آن احزاب و دسته‌های گوناگون وجود دارند از هیچ طریق دیگری، جز آنچه اشاره کردم، از آشفته‌گی و بی‌سرو سامانی رهائی نمی‌تواند یافت بلکه زد و خورد خانگی و کینه و دشمنی همواره در آن حکمروا خواهد بود. پس اگر حزب غالب بخواهد به چاره‌ای اساسی دست زند باید نخست از میان هواخواهان خود مردانی شایان اعتماد بگزیند که به نیک نامی شهره‌اند و زن و فرزند دارند و از خاندانهای نیکنام برخاسته‌اند و به سبب اراضی و املاکی که دارند به استغنا روزگار می‌گذرانند، از لحاظ عده کافی است که از میان هر هزارتن مکنه پنجاه تن انتخاب شوند. این مردان را باید از راه خواهش و تقاضا و دادن

امتیازهای بزرگ جلب کنند و از آنها انجمنی تشکیل دهند و از آن انجمن بخواهند تا قانونی بنهند که حقوق طبقات مختلف را معین سازد. ولی باید مراقب باشند که انجمن در تقسیم حقوق طبقات به ضالب و مغلوب ننگرد بلکه حقوق همه را به وجه برابر معین نماید.

پس از وضع چنان قوانینی که بر احساسات عمومی متکی است، مهمترین وظیفه حزب غالب این است که خود بیش از شکست خوردگان مطیع و خدمتگذار قانون باشد زیرا فقط در این حال نیکبختی و آزادی ورهائی از پریشانی و بدبختی در همه گوشه های کشور نمایان خواهد گردید و گرنه از راهنمایی من و دیگران سودی حاصل نخواهد شد.

اینها همان آرزوهائی است که من و دیون برای رهائی مردم سیراکوس می خواستیم به مرحله عمل درآوریم و در اثنای سفر دوم نیز یگانه مقصود من همین بود. ولی سرنوشت که بالاتر از نیروی انسانی است همه این نقشه ها را نقش بر آب ساخت. اکنون که شما می خواهید در این راه بکوشید از خدا برای شمایاری می خواهم تا تأیید آسمانی پشت و پناهتان باشد.

این بود پندهائی که در این نامه به شما می توانستم داد. تاریخچه نخستین سفر مرا به نزد دیونیزیوس شنیدید. اینک بشنوید که در سفر دوم چه اندازه امیدگامیابی داشتم و به چه علت دوباره بار سفر بر بستم.

چنانکه گفتم نخستین دوره اقامتم در سیسیل بسرآمدی آنکه بتوانم به دوستان و خویشان دیون پندی بدهم. از آن رو از دیونیزیوس خواستم به من اجازه بازگشت بدهد و قرار بر آن نهادیم که پس از آنکه جنگ پایان رسید و دیونیزیوس پایه تاج و تخت خود را استوار ساخت من و دیون را بدانجا بخواند. از این گذشته قرار بر این شد که با دیون چنان رفتار شود که گوئی تبعید نشده بلکه فقط محل اقامتش تغییر یافته است و من وعده دادم که اگر این شرط رعایت شود دوباره به نزد او بازگردم. پس از برقراری صلح دیونیزیوس مرا دعوت کرد و تقاضا نمود که اجازه بدهم بازگشت دیون یک سال به تأخیر بیفتد و خود تنها بیایم. دیون نیز در آتن به اصرار از من خواهرش کرد که دعوت دیونیزیوس را بپذیرم و علت اصرارش این بود که از سیسیل خبر رسیده بود که دیونیزیوس

دوباره اشتیاقی فراوان به فلسفه یافته‌ام. ولی من اشتیاق جوانان را به فلسفه نیک می‌شناسم و در این باره تجربه فراوان دارم. از آن رو صلاح در آن دیدم که دل در نقشه‌های خود و دیون و دیونیزیوس نبندم و دعوت دیونیزیوس را نپذیرم و پاسخ دادم که اولاً من پیرشده‌ام و در ثانی کارهایی که امروز صورت می‌گیرد با قرارهایی که نهاده بودیم سازگار نیست. حقیقت مطلب این بود که من پیش از آنکه از سیراکوس بازگردم آرشیئاس و دیگر دوستان آتنی خود را با دیونیزیوس آشنا کرده بودم. جز آنان مردان دیگری هم در سیراکوس بودند که، چنانکه دیون می‌گفت، تا حدی با فلسفه آشنا بودند و در آن میان چند تنی مطالعات عمیقی داشتند. اینان به گمان اینکه دیونیزیوس اندیشه‌های مرا نیک دریافته است با او به یک رشته بحثهای فلسفی پرداخته بودند و دیونیزیوس هم که از استعداد طبیعی بی‌بهره نبود و آرزو داشت که به دانش دوستی شهره شود آن بحثها را با گشاده‌روئی استقبال کرده بود ولی همینکه آشکار شده بود که از سخنان من کوچکترین سودی نبرده است شرمسار گردید و آرزو مند شده بود که باردیگر از من درس بگیرد و خود پسندی و جاه‌طلبی او این آرزو را شدیدتر ساخته بود.

علی‌راکه در اثنای نخستین اقامتم در سیراکوس دیونیزیوس را از درك سخنان من بازداشته بود پیشتر به شرح بازگفتم. هنگامی که زنده و تندرست به آتن رسیدم و به دعوت دوم او پاسخ دادم گویا این پاسخ به غرور او برخورد بود و او ترسیده بود مردمان گمان‌کنند که من از او آزاده‌ام و نمی‌خواهم به دیدنش بروم و او را به علت بی‌استعدادی و بدرفتاریش به دیده حقارت می‌نگرم. من عین حقیقت را به شما می‌نویسم گرچه نوشتن این حقایق سبب شود که پاره‌ای کسان در دانش من شك کنند و دیونیزیوس را دارای فهم و شعوری جبلی بشمارند.

چنانکه می‌دانید دیونیزیوس مرا سومین بار دعوت کرد و زورقی شش پاروئی برای بردن من فرستاد تا سفر بر من آسان شود و از آن گذشته آرشیدموس را که به گمان خویش بیش از همه سیسیلیان بر من ارادت می‌ورزید و همچنین یکی از محرمان آرشیئاس را با چند تن از هواخواهان سیسیلی من به نزد من روانه نمود و همه آنان یک‌زبان به من گفتند که

دیونیزیوس اشتیاقی فراوان به فلسفه یافته و در تحصیل آن پیشرفت خارق‌العاده‌ای کرده است. سرانجام دیونیزیوس نامه مفصلی به من فرستاد و چون می‌دانست که من تاچه اندازه به دیون دلبستگی دارم و دیون چگونه آرزومند بازگشت به سیراکوس است از آغاز نامه درباره دیون به تفصیل سخن گفته بود. نامه را چنین آغاز کرده بود: «دیونیزیوس به افلاطون درود می‌فرستد» و پس از تعارفهای معمول، بدین شرح به مطلب اصلی خود پرداخته بود: «اگر پس از خواندن این نامه آماده سفر به سیسیل شوی همه آرزوهایت درباره دیون، بدان‌سان که تو خود صلاح می‌دانی، برآورده خواهد شد. با اینهمه من نیک می‌دانم که توازن کاری نشدنی نخواهی خواست. ولی اگر نیائی هیچ‌یک از تقاضاهایت درباره دیون به مرحله عمل نخواهد رسید.» بقیه نامه به علت تفصیلش قابل درج در اینجا نیست و از آن گذشته ربطی به موضوع سخن ما ندارد. نامه‌های دیگری هم از آرشیتماس و دیگر دوستان تارنتی رسید، همه‌آکنده از ستایش‌کوشش و اهتمام دیونیزیوس در مطالعات علمی، و خصوصاً نوشته بودند که اگر نیائی همه رشته‌های دوستی که در نتیجه کوشش تو میان ما و دیونیزیوس پیدا آمده است خواهد گسست. بدین‌سان از یک سو آشنایان سیسیلی و ایتالیائی و از سوی دیگر دوستان آتنی می‌کوشیدند تا مرا بر سفر برانگیزند و برای آنکه از قبول خواهش ایشان سر باز زنم همان نفقه پیشین را آغاز کردند و می‌گفتند که نباید دیون و دوستان تارنتی را در چنین روزی تنها بگذاری.

سرانجام من خود نیز اندیشیدم که محال نیست اگر جوانی مستعد در پرتو همنشینی مردان خردمند، اشتیاقی به زندگی خردمندانه یافته باشد. از این رو وظیفه خود دانستم که بار دیگر به او نزدیک شوم و ببینم استعداد ذاتیش برای کدام یک از دوراه زندگی مساعدتر است و چون در اهمیت این مطلب تردید نداشتم روا ندانستم که بی‌اعتنائی پیش‌گیرم و به خود گفتم اگر خبرهائی که از هرسو درباره او می‌رسد درست باشد و من دست‌از بی‌اعتنائی برندارم در معرض سرزنشی قرار خواهم گرفت که به حق مستوجب آنم.

بدین‌جهت هنگامی که گام در راه سفر نهادم از یک سو دلائلی که

فکر و خرد دربارهٔ ضرورت سفر در برابر من قرار داده بود مرا بدرقه می‌کردند و ازسوی دیگر نگرانیها و اندیشه‌های مبهم و تاریک. بدین‌سان بار سفر بر بستم ولی پیش از حرکت به خدای نجات قربانی دادم تا مرا یاری کند که از این سفر به سلامت بازگردم و باید بگویم که این کار بی‌نتیجه نماند. زیرا اینک دیری است که به وطن بازگشته‌ام و خدا را شکر می‌کنم و از دیونیزیوس نیز سپاسگزارم که همهٔ نقشه‌هایی را که برای کشتن من کشیده بودند عقیق گذاشت و به من احترام فراوان نمود.

چون به سیسیل رسیدم بر آن شدم که نخست معلوم سازم که آیا دیونیزیوس به راستی شیفتهٔ فلسفه شده است یا آن همه شایعاتی که در این باره در آتن رواج داشت دروغ بوده است. برای این آزمایش، چنانکه می‌دانید، روشی خاص وجود دارد که نباید از اهمیتش غافل بود. اگر کسی که آزموده می‌شود مرد نیرومندی باشد که مغز خود را از معلومات گوناگون آکنده است چنانکه دیونیزیوس را هنگام ورود به سیراکوس یافتم - راه آزمایش این است که به او نشان دهند که وسعت و عظمت آن دانشها به چه اندازه است و چه مقدار کوشش و پایداری و رنج و مشقت لازم است تا کسی بتواند به عمق آنها برسد.

اگر کسی که این اشارات را می‌شنود به راستی دوستدار دانش است، یعنی دارای روحی است که پیوند با ابدیت دارد و جرقه‌ای از الوهیت در اوست، چنان می‌شود که کوئی راه سرزمین عجایب را به او نموده‌اند و بی‌تأمل گام در راه می‌نهد و آماده نمی‌شود دمی زندگی کند بی‌آنکه در این راه گامی پیشتر برود. بدین‌سان همهٔ نیروی خود را صرف این سلوك می‌کند و دمی دست از دامن رهبر بر نمی‌دارد تا آنکه یاب به دلالت او به مقصود برسد و یادر اثنای سیر و سلوك چنان قابلیت روحی بدست آورد که بتواند بقیهٔ راه را بی‌راهنما پایان برساند. این گونه کسان، به هر شغل و مقامی باشند، همهٔ روح و تن خود را وقف دانش می‌سازند و در همهٔ زندگی روشی در پیش می‌گیرند که در نتیجهٔ آن همواره دارای دلی بیدار و روحی آماده و هشیار و فکری روشن و فهم و عقلی توانا باشند، و از هر گونه زندگی دیگری بیزار می‌گردند.



ولی آنان که به دانش دل‌بستگی ندارند و فقط مشت‌ی معلومات سطحی بدست آورده‌اند، همینکه از وسعت رشته‌ای از علم آگاه شدند و از مشق‌اتی که برای رسیدن به آن ضروری است اطلاع یافتند، بزودی درمی‌یابند که پیمودن این راه برای ایشان میسر نیست. گروهی هم چنین می‌پندارند که همه علوم را در سینه دارند و لازم نیست در این راه زحمت بیشتر بکشند.

چنانکه گفتم، این بهترین راه آزمایش‌کسانی است که توانائی رنج‌کشیدن ندارند و برای آزمایش آنان باید این روش را در پیش گرفت تا در آینده گناه را به گردن آموزگار و راهنمای خود ننهند بلکه بدانند که گناه از خود ایشان است که نمی‌توانند از عهده آنچه در این راه لازم است برآیند.

من نیز در آزمایش دیونیزیوس این روش را بکار بستم. البته عقاید خود را به تفصیل براو تشریح نکردم و او خود نیز خواهان آن نبود زیرا معتقد بود که به مقدار کافی از علم بهره بر گرفته و به همه اسرار و رموز آشنا گردیده و در این راه به مرحله کمال رسیده است. ولی چنانکه چندی بعد بگوئیم رسید، آنچه از من شنیده بود تحت عنوان اندیشه‌ها و عقاید خود به رشته تحریر درآورده و منتشر ساخته بود، گرچه من خود آن نوشته را تاکنون ندیده‌ام.

من کسانی می‌شناسم که درباره آن مطالب چیزهایی نوشته‌اند. ولی کسانی هم هستند که نوشته‌هایی در آن مورد به ایشان نسبت می‌دهند در حالی که خود ایشان از آن نوشته‌ها بی‌خبرند.

درباره نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعا کنند که از مطالب اصلی فلسفه من چیزی می‌دانند، اعم از اینکه بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به تحصیل آن نایل گردیده‌اند، فاش می‌گویم که آنان، بنابه عقیده‌ای که من درباره فلسفه دارم، از فلسفه کوچکترین خبری ندارند. در مورد آن مطالب اصلی هیچ‌گونه نوشته‌ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث

و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه‌خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد.

بهرتر آن بود که لااقل آن نوشته‌ها را قبلاً به نظر من می‌رساندند و من سخت‌اندوه‌گینم از اینکه اندیشه‌ها و عقاید من با آن همه دخل و تصرف نوشته می‌شود و در جهان انتشار می‌یابد. اگر من خود صلاح را در آن می‌دیدم که این اندیشه‌ها و عقاید نوشته شود و بی‌هیچگونه رمز و حجابی به دست خاص و عام بیفتد، در آن صورت چه کاری زیباتر از آن بود که من بدان وسیله وظیفه پیامبری به عهده گیرم و راه‌رهای و نیکبختی را به آدمیان بنمایم و در عین حال اساسی‌ترین اسرار و رموز جهان را روشن گردانم. ولی من بر آنم که انتشار این اسرار بایه نیکبختی هیچ‌کس نمی‌تواند بود به استثنای عده قلیلی از مردان برگزیده که همه آنها را با اشاره‌ای می‌توانند دریابند در حالی که بقیه مردمان یا آنها را به دیده حقارت خواهند نگریست یا اگر به درک پاره‌ای از آنها توفیق یابند چنان مغرور خواهند شد که گوئی علوم اولین و آخرین را در سینه دارند.

در اینجا بهتر آن می‌دانم که درباره این نکته به تفصیل بیشتری پردازم تا مطلب روشن‌تر شود. در برابر کسانی که مبتذل ساختن هر حقیقتی را از راه نوشتن و روی کاغذ آوردن جایز می‌دانند عقیده مخالفی هست که در درستی آن تردید نیست. این عقیده را من بارها اظهار کرده‌ام ولی به علتی که اشاره کردم اکنون نیز لازم می‌دانم آن را بار دیگر بگویم. در هر چیز سه عامل وجود دارد که مطابق نظم ابدی جهان، شناسائی راستین و درونی به آن چیز، به وسیله آنها پیدامی‌شود. عامل چهارم، خود شناسائی است، و عامل پنجم خود آن چیز (= ایده) است که فقط به وسیله عمق و وسعت قوه عاقله شناخته می‌شود و این، صورت اصلی آن چیز است.

عامل نخستین، نام یک چیز است و عامل دوم تعریفی است که از آن می‌کنند. عامل سوم شکل و تصویری است که به وسیله حواس ادراک می‌شود و عامل چهارم شناسائی راستین و کامل است.

برای اینکه مطلب آشکارتر شود مثالی می‌آورم که در مورد هر چیز

صادق است:

دایره چیزی است که با کلمه‌ای مخصوص بیان می‌شود، یعنی نامی دارد که می‌توانیم به زبان بیاوریم و تلفظ کنیم. این عامل اول است. عامل دوم در مورد دایره، تعریفی است که در نتیجه بهم مربوط ساختن اسامی و صفات بوجود می‌آید بدین گونه: «چیزی که فاصله میان محیط و مرکز آن همواره و از هر سو برابر است». این جمله تعریف آن چیزی است که به نام گرد یا دایره یا حلقه خوانده می‌شود.

عامل سوم شکل و تصویر دایره است که به وسیله حواس درک می‌کنیم، یعنی چیزی است که رسام رسم می‌کند و دوباره می‌زداید و از بین می‌برد و این، چیزی است اتفاقی و حادث که با صورت اصلی دایره، که منظور اصلی رسام و صاحبان فنون است، ارتباطی ندارد و با آن بکلی متفاوت است.

عامل چهارم شناسائی علمی و درک حقیقت اشیا به وسیله عقل متفکر است که صورت حقیقی هر چیز را، بدانگونه که هست، نمایان می‌سازد. این فعالیت روح را باید عاملی یگانه شمرد زیرا نه تشکیل شده از اصواتی است که بازبان تلفظ شود و نه صورت و شکل دارد که به وسیله حواس ادراک گردد، بلکه عملی است که در درون آدمی انجام می‌پذیرد و جایش روح است و بدین علت از یک سو با صورت اصلی دایره فرق دارد و از سوی دیگر با سه عامل نخستین.

در میان آن عوامل چهارگانه، عامل چهارم یعنی شناسائی درونی، با عامل پنجم که صورت اصلی است، قرابت نزدیک دارد در حالی که سه عامل دیگر بکلی از آن دورند.

آنچه درباره دایره گفته شد در مورد همه چیز صادق است خواه خط مستقیم باشد یا شکلی دیگر، خواه مفهوم خوبی باشد یا مفهوم زیبایی و یا مفهوم حقیقت. همچنین درباره همه موجودات، اعم از آنکه مربوط به هنر باشند یا متعلق به طبیعت، مانند آتش و آب و دیگر عناصر، و یا به حیوانات یا به روح آدمی یا به علت یا به معلول، صدق می‌کند. اگر کسی در مورد چیزی چهار عامل نخستین را به نحوی از انحاء درک نکند محال است به عامل پنجم پی ببرد. ولی از سوی دیگر آن چهار عامل نخستین این عیب را دارند

که می‌خواهند هم صفات خارجی اشیا را که به وسیله حواس درك می‌شود و هم اصل و ماهیت آنها را که فقط به وسیله عقل دریافتنی است، در قالب ناقص و نارسای زبان بگنجانند درحالی‌که زبان فاقد این توانائی است. از این رو کسی که از تربیت معنوی درستی بهره‌مند است هرگز آماده نخواهد شد حقایقی را که به وسیله عقل مجرد دریافته است در قالب ناقص و نارسای الفاظ بریزد زیرا زبان از کشیدن بار حقایق ناتوان است و این ناتوانی و نارسائی در آنچه به یاری حروف و کلمات عرضه می‌گردد و انتشار می‌یابد به‌خوبی هویدا است.

نکته‌ای که در اینجا به صورت کلی بیان شد باید بامثال پیشین تطبیق و بیشتر تشریح شود. دایره‌ای که بدست آدمی رسم می‌شود خصائص بسیاری از غیر صورت اصلی دایره را — که پنجمین عامل شناسائی نامیدیم — داراست. زیرا دایره ظاهری، که با حواس درك می‌شود، همیشه و در همه جا در زمره خطوط مستقیم درمی‌آید و حال آنکه دایره ایدئال به عقیده من، کوچکترین شباهتی با غیر خود ندارد. از این گذشته نام هر چیزی که با حواس درك می‌شود، فاقد حقیقت است و مابی هیچ مانعی می‌توانیم آنچه را منحنی است مستقیم بنامیم و آنچه را مستقیم است منحنی بخوانیم و آن چیزها با اینکه نامشان تغییر یافته و معکوس گردیده، همان می‌مانند که بودند.

این سخن درباره تعریف نیز صادق است زیرا تعریف نیز از اسامی و کلمات تشکیل یافته است بی‌آنکه حقیقتی در آن باشد. بدین سان در مورد هر چهار عامل به‌زار دلیل می‌توان مبرهن ساخت که آنچه به وسیله آنها بدست می‌آید صاف و پاك و بی‌آلایش نیست.

بدتر از همه، مطلبی است که پیشتر بدان اشاره کردیم و آن این است که در حالی‌که روح می‌کوشد از دو جنبه وجود فقط به حقیقت و ماهیت پردازد نه به آنچه حواس به ما می‌نمایند، چهار عامل نخستین، چه در عالم فکر و چه در حوزه عمل، آنچه را روح نمی‌جوید و نمی‌خواهد، براو عرضه می‌کنند و بدین سان آدمی را دچار اشکال و ابهام می‌سازند. زیرا هر بار هر يك از آن چهار عامل آنچه را به وسیله الفاظ و علامات ظاهری قابل نمایاندن است و درکش از راه حواس جسمانی آسانتر، به جای

حقیقت به ما می‌نماید و ما نیز چون از تربیتی درست بهره برنگرفته‌ایم، عادت نداریم در پی حقیقتی که ماورای محسوسات است بگردیم و از آن رواز صورت اصلی و حقیقی اشیاء به تصویری که به جای حقیقت به ما نمایانده می‌شود قناعت می‌ورزیم، و هنگامی هم که درباره آن بحث یا سؤال و جوابی می‌کنیم، خرده‌هایی که بر یکدیگر می‌گیریم وردی که بر سخنان یکدیگر بیان می‌کنیم همه در اطراف آن چهار عامل اول شناسائی می‌گردند بی آنکه این امر به نظرمان خنده‌دار جلوه کند. ولی آنجا که مراد سؤال‌کننده روشن ساختن عامل پنجم شناسائی باشد هر استاد جدلی می‌تواند کسی را که به وسیله سخن یا نوشته درباره آن عامل توضیحی می‌دهد در نظر شنوندگان نادان جلوه دهد و چنان بنماید که گوئی او درباره آنچه می‌گوید یا می‌نویسد کوچکترین اطلاعی ندارد و بیشتر شنوندگان نیز در نمی‌یابند که آنچه استاد جدل رد می‌کند روح و درون آن‌کس نیست بلکه نقص و نارسائی ازلی آن چهار عامل شناسائی است که به موجب اراده الهی از نمایاندن عامل پنجم ناتوانند. کسی که همه آن پله‌های شناسائی را بارها با کوشش و مشقت فراوان پیماید، اگر خود مردی به راستی متفکر باشد و در عین حال طبعاً با آن حقیقت ازلی (= ایده) قرابتی روحی داشته باشد، شاید بتواند شناسائی بسیار جزئی بدان حاصل کند. ولی کسی را که از چنان قرابتی بی‌بهره است و از لحاظ روحی فرقی با توده مردم ندارد و علاوه بر آن در طی زندگی به فساد آلوده شده است، حتی «لینکه اوس ۲» نیز نمی‌تواند به حقیقت ابدی واقف و بینا سازد. کوتاه سخن، کسی که با موضوعات ابدی فلسفه قرابتی جبلّی ندارد، نه سرعت انتقال می‌تواند در این راه به‌او یاری کند و نه حافظه قوی، زیرا فلسفه هرگز نمی‌تواند در روحی که با او بیگانه است جوانه بزند و رشد کند. نتیجه‌ای که از این سخن بدست می‌آید این است که کسانی که با حقیقت قرابت جبلّی ندارند هر چند دارای سرعت انتقال و حافظه خوب باشند، و همچنین آنان که آن قرابت را دارند ولی به‌کندذهنی و ضعف حافظه دچارند، هرگز نمی‌توانند به ماهیت خوب و بد پی‌ببرند زیرا چنانکه در آغاز سخن اشاره کردم، باید این هردو را با کوشش و مشقت فراوان فرا گرفت؛ یعنی هم آنچه را

به ظاهر حقیقت می‌نماید و هم خود حقیقت را. آنگاه، اگر بتوانیم در کمال بی‌نظری و با استفاده از روش درست سؤال و جواب، نام و تعریف و اشکال و صور و ادراکات و آنچه را آنها از حقایق هستی می‌توانند آشکار ساخت، تشریح کنیم و با همدیگر نیک بسنجیم، امیدوار توانیم بود که پرده از برابر چشم روح ما برداشته شود و عقل مابتواند ماهیت راستین هرچیزی را دریابد. بدین جهت است که مرد جدی هرگز آماده نمی‌شود امور جدی و مقدس را در قالب الفاظ بگنجاند و به صورت نوشته میان مردم انتشار دهد و بدین سان آنها را دستخوش یاوه سرائی و تحقیر مردمان بی‌سر و پاسازد. بنابراین اگر نوشته‌هایی از کسی بدست آوریم، اهم از آنکه نوشته‌های قانون‌دانی دربارهٔ قوانین باشند یا هر نوشتهٔ دیگر، باید بدانیم که آن نوشته‌ها هرگز نمی‌توانند نمایندهٔ اندیشه‌های مقدس نویسنده باشند بلکه آن اندیشه‌های مقدس در گنجینهٔ روح او نهان‌اند البته به شرطی که در روح او به راستی تقدسی وجود داشته باشد. ولی اگر او کوشیده باشد که آنچه را مقدس می‌شمارد در قالب الفاظ و عبارات نارمای دنیوی بریزد، باید گفت که نه‌خدایان، بلکه آدمیان فانی عقل و نیروی تفکر را از او گرفته‌اند.

هرکه معنی سخنان مرا فهمیده و نتیجه‌ای را که دربارهٔ شناسائی و طبقه‌بندی آن بیان کردم نیک دریافته باشد، ناچار باید بدین عقیده برسد که هرکس، اعم از دیونیزیوس یا دیگری، اندیشه‌های خود را دربارهٔ حالی‌ترین مسائل عالم به روی کاغذ آورد و انتشار دهد، مطابق نظر فلسفی من ممکن نیست دربارهٔ آنچه منتشر ساخته است اندیشه‌ای سالم و درست، چه از راه آموختن و چه از راه کشف و ابداع شخصی، بدست آورده باشد و گرنه مانند من شرم می‌داشت از اینکه حقایق را بدان صورت ناشایسته میان عامهٔ مردم منتشر سازد. در برابر چنین گناهی هیچ عذری نمی‌توان پذیرفت. چه اگر بگوید که مجبور بود آن نکته‌ها را برای تذکر خود یادداشت کند، سخنش موجه نیست زیرا آن مسائل چیزی نیست که اگر کسی در درون خود به آنها برخورد، دوباره فراموش کند. پس ظن غالب این است که علت نوشتن جاه طلبی گناهکارانه‌ای بوده است خواه بدین منظور که آن حقایق را نتیجهٔ تفکر خود قلمداد کند

و خواه برای آنکه نشان دهد که درصراط مستقیم نجات راه یافته است، گرچه او خود بی‌لیاقتی خود را برای این راه نجات بدین وسیله آشکار ساخته که نشان داده است که فقط به شهرت ظاهری چشم دارد نه به حقیقت و معنی. آری، اگر دیونیزیوس از یگانه جلسه درس من این سود را برده بود باز می‌شد آن را عذری برای عمل او تلقی کرد ولی اینکه این سود به چه نحو عاید او گردیده است، باید به قول مردمان تبس بگوئیم «فقط خدا می‌داند».

من، چنانکه پیشتر گفتم، فقط در يك جلسه عقاید خود را برای او بیان کردم یعنی فقط يك بار به او درس دادم و از آن پس سخنی در این باره به زبان نیاوردم. پس هر کس بخواهد بداند که او از آن جلسه چه سودی برده است باید با عقل و اندیشه خود بدان پی ببرد و از همینجا می‌توان دانست که چرا من دیگر درسی به او ندادم. برای این امر سه علت می‌توان تصور کرد: یکی آنکه دیونیزیوس گمان کرده باشد که با همان يك جلسه به بلندترین قله دانش راه یافته و کامل شده است خواه در پرتو استعداد ذاتی خود و خواه بدان علت که جز من از کسان دیگری هم تحصیل علم کرده است. دوم اینکه دیونیزیوس سخنان مرا پوچ و بی‌معنی پنداشته باشد و سوم اینکه او خود را شایسته آن معانی و افکار ندانسته و معتقد شده باشد که آن مایه توانائی ندارد که زندگی متکی بر معنویات و مردی و مردانگی در پیش گیرد.

از آن میان فقط علت سوم را باید پذیرفت چه اگر علت دوم مورد داشت و دیونیزیوس سخنان مرا بی‌معنی شمرده بود ناچار پاکسان بسیاری دست به گریبان می‌شد که خلاف آن را ادعا می‌کردند، ولی اگر بخواهیم علت نخستین را بپذیریم و بگوئیم دیونیزیوس بر آن بود که خود به کشف حقیقت نایل شده یا در نتیجه تحصیل در نزد دیگران به حقایق دانا گردیده است، در این صورت این تناقض پیش می‌آید که چگونه ممکن بود مردی بدان دانائی استاد و راهنمای خود را چنان تحقیر کند. اگر می‌خواهید بدانید آن تحقیر چگونه بود من خود بهتر از هر کسی می‌توانم آن را تشریح کنم.

دیونیزیوس در آغاز امر نه تنها اموال و املاک دیون را ضبط

نکرده بود بلکه به او اجازه داده بود که از درآمد آنها استفاده کند. ولی پس از اندک مدتی برخلاف وعده‌هایی که در نامه‌های خود راجع به دیون به من داده بود به مباشران اجازه نداد درآمد او را به پلرپونز بفرستند و بهانه‌ای که آورد این بود که می‌گفت آن املاک دیگر تعلق به دیون ندارند بلکه مال فرزند او هستند. فرزند دیون خواهرزاده دیونیزیوس بود و دیونیزیوس چون خود را نزدیکترین خویش او می‌دانست معتقد بود که مطابق قانون مسئولیت اداره آنها به عهده اوست.

این‌گونه پیش‌آمدها سبب شد که من به کیفیت اشتیاق آتشی‌نی که می‌گفتند دیونیزیوس به فلسفه پیدا کرده است پی‌بیرم. در این اوان پیش آمد دیگری هم روی داد بدین تفصیل که با رسیدن فصل تابستان رفت و آمد کشتیها بیشتر شده بود و یافتن وسیله سفر میسر بود. پس بهتر آن دیدم که به جای گله و شکایت از دیونیزیوس، خود را گناهکار بدانم و از کسانی گله کنم که مرا مجبور کردند بدین سفر سوم تن دردم و بدین سان میان سکیلا و کاریبیدی<sup>۲</sup> گرفتار آیم. از این رو به دیونیزیوس گفتم بابت رفتار پنهانی که بادیون می‌شود مانند من در سیراکوس بیش از این میسر نیست. ولی او به دلجوئی من پرداخت و خواهش کرد که بمانم زیرا می‌دانست که اگر من از آنجا بازگردم و در نزد این و آن از رفتار او سخن بگویم آبرویش خواهد ریخت و چون دید که آماده نیستم از قصد خود برگردم وعده داد که وسائل بازگشت مرا به نیکوترین وجه فراهم سازد زیرا فهمیده بود که من تصمیم گرفته‌ام با یکی از کشتیهای باری به وطن خود بازگردم و علت این تصمیم آن بود که می‌دیدم بی‌آنکه گناهی از من سرزده باشد دیونیزیوس از برآوردن مشروعه‌ترین تقاضاهای من خودداری می‌کند و این امر چنان مرا آزرده بود که هر رنج و مشقتی را بر ماندن برتری می‌نهادم. ولی چون دیونیزیوس دید که نمی‌تواند مرا از بازگشت منصرف سازد نیرنگی تازه بکار زد تا سفر مرا به تأخیر افکند و آن چنین بود که روز دیگر به نزد من آمد و این پیشنهاد فریبنده را به من کرد: «من می‌خواهم مسأله دیون میان من و تو بکلی حل شود تا دیگر سبب بروز اختلافی میان ما نگردد. حل این مسأله آسان است ولی نمی‌دانم چگونه ترا با خود همداستان سازم. من آماده‌ام از گناه دیون بگذرم



واملاکش را به او پس بدهم و توقفش را در پلوپونز از این پس به عنوان تبعید تلقی نکنم تا هر وقت خواست بتواند به زادگاه خود بازگردد بدین شرط که من و او پس از مشاوره با دوستانش در این باره توافق نظر حاصل کنیم. ولی فقط در صورتی از گناه او می گذرم که از هر گونه اقدام انقلابی بر علیه من دست بردارد و در این باره به تو و دوستانت قول بدهد و سوگند بخورد و تو و دوستانت قول او را ضمانت کنید. از این گذشته، وجوهی که برای او به آتن و پلوپونز فرستاده خواهد شد باید در نزد کسانی که شما معین خواهید کرد به امانت گذاشته شود و دیون تنها حق استفاده از بهره آنها را داشته باشد و بی نظارت شما در اصل آنها تصرفی نکنند. تو خود نيك می دانی که من به او اعتماد ندارم و می ترسم اگر در تصرف آن وجوه آزاد باشد پای از حد خود فراتر بنهد و باز بر علیه من توطئه آغازد، در حالی که به تو و دوستانت اعتماد کامل دارم. اينك در آنچه گفتم بیندیش و اگر پیشنهاد مرا می پذیری امسال را در اینجا بمان و در بهار آینده پول دیون را با خود بردار و بازگرد و من اطمینان دارم که اگر چنین کنی دیون سپاسگزار تو خواهد بود زیرا من این نیکی را برای خاطر تو به او می کنم.»

من چون این پیشنهاد را شنیدم در خود رغبتی به قبول آن نیافتم. با اینهمه در کمال آرامی پاسخ دادم که تصمیم خود را در این باره روز دیگر به او خواهم گفتم. این پیشنهاد مرا گیج کرده بود. پس از آنکه چندی در آن باره اندیشیدم بدین نتیجه رسیدم که به احتمال قوی دیون نیز یوس به هیچ يك از آن وعده ها وفا نخواهد کرد ولی اگر من از قبول آنها سر باز زنم و از آنجا بروم او و درباریانش به دیون خواهند نوشت که شاه حاضر بود به او نیکی کند ولی افلاطون نخواست در چنین وضعی منافع او را حفظ کند و پیشنهاد شاه را بپذیرد. از این گذشته اندیشیدم که اگر به میل دیون نیز یوس رفتار نکنم ممکن است دستور بدهد که گشتیها از پذیرفتن من سر باز زنند و هیچ گشتی آماده نباشد مرا ببرد خصوصاً چون من علاوه بر دیگر بدبختیها این بدبختی را نیز داشتم که در باغ قصر اوساکن بودم و دربان قصر بی اجازه او نمی گذاشت من بیرون بروم. ولی اگر آماده می شدم که يك سال دیگر بمانم، می توانستم شرح ماجرا را به دیون بنویسم

و به او بفهمانم که درچه وضعی گرفتارم و برای خاطر او به‌چه‌کاری تن در داده‌ام. اگر در نتیجه ماندن من دیونیزیوس به‌یک‌ی از وعده‌های خود وفامی‌کرد عمل من مضحك نمی‌نمود زیرا دارائی دیون اگر درست تخمین می‌شد لااقل یکصد تالنت بود. اما اگر حدس من درست درسی‌آمد و دیونیزیوس به وعده‌های خود وفا نمی‌کرد از يك سو من از وظیفه‌ای که به‌عهده داشتم شانه خالی نکرده و از سوی دیگر نه‌با حرف بلکه به وسیله حقایق ماهیت دیونیزیوس را عریان در معرض روشنائی قرار داده بودم.

روز دیگر به‌نزد دیونیزیوس رفتم و تصمیم خود را عیناً با این کلمات به‌او گفتم: «من می‌مانم ولی بدین شرط که مرا قیم دیون نشماری بلکه من و تو باهم نامه‌ای به‌او بنویسیم و او را از تصمیمی که گرفته شده‌است باخبر سازیم و بعلاوه تو از او بپرسی که این تصمیم برای او کافی است یا نه، و بخواهی که اگر تقاضای مشروع دیگری دارد هرچه زودتر بنویسد و تو خود نیز همه وعده‌هایی را که درباره دیون به‌من داده‌ای اجرا کنی».

این عین کلماتی است که به‌او گفتم و عین قراری است که میان ما نهاده شد. در این اثنا کشتی‌ها همه رفتند و برای من وسیله سفر نماند. در یکی از این روزها ناگهان دیونیزیوس به‌من گفت که فقط نیمی از دارائی دیون به‌او داده خواهد شد و نیم دیگر باید برای فرزند او بماند و از این رو او برآن شده است که املاك دیون را بفروشد و نصف بهای آن را به‌من بدهد و نصف دیگر را برای فرزند او نگاه دارد و این کار به‌عقیده او عادلانه‌ترین عملی است که در این باره می‌تواند کرد.

به‌شنیدن این سخن دهان من از تعجب باز ماند و دیدم هر پاسخی که بدهم بی‌هوده و مضحك است. با این‌همه با توجه به‌قراری که نهاده بودیم گمان کردم که این تصمیم پس از رسیدن پاسخ دیون اجرا خواهد شد و این تغییر قرار داد هم به دیون خبر داده خواهد شد. ولی بزودی دیونیزیوس همه اموال دیون را با کمال بی‌مبالاتی به‌هر که پیش‌آمد و به هر بهائی که خواستند فروخت بی‌آنکه در این باره کلمه‌ای به‌من بگوید. من نیز از آن پس سخنی درباره دیون به‌میان نیاوردم چون هر سخنی

بی‌معنی می‌نمود.

پس دانستید که من برای عملی ساختن اندیشه‌های مقدس فلسفی و حفظ دوستانم تا چه اندازه آماده فداکاری شدم. از آن پس رابطه من و دیونیزیوس چنین بود که من چون مرغی زندانی شب و روز در پیچهای می‌جستم تا بگریزم و او پیوسته در این اندیشه بود که از دادن اموال دیون سر باز زند و بدین وسیله مرا به‌زانو در آورد. با اینهمه ما هر دو در برابر مردم سیسیل خود را دوست یکدیگر وانمود می‌کردیم.

در این هنگام دیونیزیوس برخلاف روش پدرش بر آن شد که حقوق سربازان بازنشسته را کم کند و سربازان که از این تصمیم برآشفته بودند با هم متحد شدند تا او را از اجرای آن باز دارند. دیونیزیوس دستور داد درهای قصر را ببندند و سربازان به‌سوی دیوارهای قصر حمله آورند و به‌آواز بلند سرود خواندند و سرانجام دیونیزیوس به‌بیم افتاد و تسلیم گردید و حتی آماده شد حقوقی بیش از آنچه می‌خواستند به آنان بپردازد. در شهر شایع شد که مسبب این آشوب هراکلیوس بوده است و چون این شایعه به‌گوش هراکلیوس رسید گریخت و پنهان شد. دیونیزیوس در صدد برآمد که او را دستگیر کند و چون کسانش نتوانستند او را بیابند دستور داد که تئودوتوس به باغ قصر بیاید.

تئودوتوس هنگامی رسید که من در باغ گردش می‌کردم. از آنچه میان آنان گذشت اطلاعی نیافتم و فقط سخنی را که تئودوتوس در حضور من به دیونیزیوس گفت هنوز بیاد دارم. تئودوتوس گفت: «افلاطون، آمده‌ام تقاضائی از دیونیزیوس بکنم. تقاضای من این است که اگر بتوانم هراکلیوس را برای پاسخگویی درباره تهمتی که بر او نهاده‌اند به اینجا بیاورم، هرگاه دیونیزیوس مانند او را در سیسیل روا نداند به او اجازه دهد که با زن و فرزند به پلوپونز برود و در آنجا سکونت اختیار کند و به شرط آنکه در آنجا دست به کاری خصمانه بر علیه دیونیزیوس نزند حق داشته باشد که با درآمد املاک خود زندگی کند. من به‌اعتقاد این که پیشنهاد پذیرفته خواهد شد نامه‌ای به هراکلیوس نوشته‌ام و امروز می‌خواهم نامه دیگری به او بفرستم و گمان می‌کنم پس از خواندن نامه‌های من سختم را خواهد پذیرفت و خواهد آمد. اینک از دیونیزیوس خواهش

می‌کنم که چون به هراکلیوس، چه در این شهر و چه در جای دیگر، دست یابد آزاری به او نرساند بلکه فقط تبعیدش کند.» آنگاه تئودوتوس روی به دیونیزیوس کرد و گفت: «این تقاضا را می‌پذیری؟»

دیونیزیوس پاسخ داد: «آری می‌پذیرم و به تو قول می‌دهم که آزاری به او نرسانم ولو در خانه تو پنهان شده باشد.»

روز دیگر هنگام عصر «وی ریپیوس» و تئودوتوس آشفته و شتابان به نزد من آمدند و تئودوتوس گفت: «افلاطون، قولی را که دیروز دیونیزیوس درباره هراکلیوس داد، به گوش خود شنیدی؟»  
گفتم: آری.

گفت: «با اینهمه اکنون سربازانش به هر سو می‌دوند و می‌خواهند هراکلیوس را بیابند و دستگیر کنند و شنیده‌ام هراکلیوس در اینجا است و در گوشه‌ای پنهان شده. پس بیا هرچه زودتر باهم به نزد دیونیزیوس برویم.»

۳۴۹ پس هر سه باهم به نزد دیونیزیوس رفتیم و درحالی که آن دو با چشمان پراشك ایستاده بودند من سخن آغاز کردم و گفتم: «اینان بیم آن دارند که تو قولی را که دیروز داده‌ای بشکنی و امروز درباره هراکلیوس عملی دیگر بکنی و چنین پیدا است که هراکلیوس دیروز به شهر بازگشته و اکنون در اینجا است.»

دیونیزیوس به شنیدن این سخن برآشفته. در این هنگام تئودوتوس خود را به پای او افکند و با چشمان گریان دست او را گرفت و بزاری تقاضا کرد که از قصد خود منصرف شود. من سخنش را بریدم و گفتم: «تئودوتوس، به خود بیا! دیونیزیوس موافق شأن خود نخواهد دید که وعده‌ای را که دیروز داده است امروز بشکند.» دیونیزیوس نگاهی آمرانه به من کرد و گفت: «به تو هیچ وعده‌ای نداده‌ام.» گفتم: «خدا شاهد است که دیروز تو خود همان وعده را دادی که امروز این مردان تقاضا می‌کنند نشکنی» و پس از این سخن پشت به او کردم و از اتاق بیرون آمدم.

دیونیزیوس از جست و جوی هراکلیوس دست برداشت ولی تئودوتوس به او پیغام فرستاد که بگریزد و شایع شد که چند ساعت پیش از آنکه سربازان دیونیزیوس برآمد هراکلیوس وارد قلمرو کارتاژیان

شده بود. پس از این واقعه دیونیزیوس دستاویز خوبی برای دشمنی با من و پس ندادن اموال دیون پیدا کرد و نخستین اثر آن دشمنی این بود که به بهانه اینکه زنان باید در باغ قصر مراسم مذهبی ده روزه ای بجا آورند مرا از حوزه قصر به بیرون فرستاد و من ناچار شدم چندی در خانه آرشیدموس منزل کنم. در آن اثنا روزی ثودوتوس مرا به خانه خود دعوت کرد و چندی درباره رفتار دیونیزیوس شکوه نمود. چون دیونیزیوس از رفتن من به خانه ثودوتوس با خبر شد این امر را بهانه تازه ای برای قطع رابطه با من تلقی نمود و به توسط یکی از کسان خود از من سؤال کرد که آیا به راستی دعوت ثودوتوس را پذیرفته و به خانه او رفته ام؟ و چون گفتم آری رفته ام، فرستاده او گفت: «مأمورم به تو بگویم که گمان مکن تقرب تو در پیش شاه روز بروز بیشتر خواهد شد اگر در هر مورد دیون و دوستان او را بر شاه مقدم بداری.» از آن پس دیونیزیوس مرا به قصر خود نخواند و از پذیرفتن من سر باز زد زیرا گمان می برد که دوست ثودوتوس و هراکلیوس و دشمن اویم، و من چندی در بیرون قلعه و میان سربازان بسر بردم. دیری نگذشت که چند تن از آتنیان که در جزو سربازان خدمت می کردند به من خبر آوردند که در میان سربازان سبك اسلحه کینه ای برعلیه من پیدا شده است و چند تنی بر آن شده اند که اگر دستشان برسد مرا بکشند. من به اندیشه رهایی خود افتادم و کسی به نزد آرشیتماس و دیگر دوستان تارنتی فرستادم و آنان را از حال خود با خبر ساختم و آنان بدین بهانه که می خواهند از شهر خود نمایندگانی به نزد دیونیزیوس بفرستند يك کشتی می پاروئی مجهز ساختند و لامیکوس را که از کسان خود ایشان بود با آن کشتی روانه نمودند. لامیکوس به نزد دیونیزیوس رفت و از او تقاضا کرد که به من اجازه بازگشت بدهد. دیونیزیوس تقاضای او را پذیرفت و به من هزینه سفر داد و مرا مرخص کرد ولی درباره اموال دیون نه اوسخنی به میان آورد و نه من.

چون در پلوپونز به المپیا رسیدم، دیون را در میان جمعی ملاقات کردم و آنچه بسرم آمده بود به او گفتم. دیون سوگند خورد و به من و دوستانم اطمینان داد که انتقام من و خود را از دیونیزیوس خواهد گرفت.

من چون سخن او را شنیدم، به دوستان خود گفتم که اگر میل دارند انتقامشان گرفته شود می‌توانند او را در این اندیشه تقویت کنند ولی درباره خود به دیون گفتم: «من و دیگر دوستان را تو بر آن داشتی که با دیونیزیوس بر سر یک سفره بنشینیم و درز پر یک سقف سکونت کنیم و در یک جابه خدایان قربانی بدهیم. گرچه او گمان می‌کرد من و تو قصد جان یا تاج و تخت او را داریم با اینهمه هرگز در صد گذشتن بر نیامد و حتی از چنین اندیشه‌ای بیزار بود. تصمیم من این است که می‌گویم: من دیگر در سنی نیستم که سلاح به دست گیرم و به میدان جنگ بروم. هرگاه نیاز به دوستی پیدا کردید و خواستید کار نیکی بکنید آماده‌ام به شما یاری کنم ولی تا هنگامی که می‌خواهید خشونت پیش‌گیرید از دیگران یاری بجوئید».

با آنکه دلم از این سفر خون بود و از آنچه بر من گذشته بود سخت آزرده بودم خواستم با این سخنان آشتی و صفا ایجاد کنم. ولی آنان پند مرا نشنیدند و حتی پس از گفت و شنودهائی هم که در این باره صورت گرفت از تصمیم خود برنگشتند و از این رو باید گناه همه مصائبی را که پس از آن روی داد به گردن خود بگیرند.

اگر دیونیزیوس اموال دیون را پس می‌داد، یا آشتی و صفائی که من در نظر داشتم جامه عمل می‌پوشید آن مصیبت‌ها پیش نمی‌آمد زیرا با نیستی که در من بود و نفوذی که در دیون داشتم می‌توانستم او را از هر کاری باز دارم. ولی آنان دست از خصومت برنداشتند و به‌جان یکدیگر افتادند و به هر سو روی آوردند تخم مصیبت و بدبختی گاشتند.

۳۵۱

راستی این است که مقصود دیون از اینکه می‌کوشید تا خود و دوستانش قدرتی در کشور بدست آورند همان بود که هر خردمندی باید داشته باشد. نیت او این بود که به یاری قدرت خود کشور را نیرومند سازد و به نیکبختی برساند. ولی این مقصود هرگز تحقق نخواهد یافت اگر کسانی که در اندیشه کسب قدرت‌اند همواره در فکر توطئه و دسته‌بندیهای میامی باشند و از این راه کیسه خود را پر کنند و بخواهند بر همه چیز و همه کس فرمان برانند جز به خود، یا صاحب قدرت توانگران را دشمن وطن بشمارد و بکشتن دهد و اموال و املاک ایشان را ضبط کند و کسان و هواداران خود را نیز در ارتکاب آن‌گونه اعمال آزاد بگذارد تا

سرزنشش نکنند و نگویند که او خودکیسه خود را پر کرده و آنان را تهیدست گذاشته است. همچنین اگر مردمان کشوری کسی را به قدرت برسانند بدین مقصود که دارائی اشراف و توانگران را که همه جادر اقلیت اند میان توده مردم تقسیم کند یا حاصل دسترنج مردم شهرهای کوچک را بی توجه به اصول عدالت به پایتخت بیاورد و به جیب هواداران خود بریزد، آن کشور نیز روی نیکبختی نخواهد دید.

دیون دمی در پی این گونه قدرت سیاسی نبود و کسی که مانند او می اندیشد هرگز در طلب چنان قدرتی بر نخواهد آمد که گناه آن دامنش را بگیرد و اولاد و اعقابش تا ابد به آتش آن بسوزند. اگر دیون زنده می ماند دولتی بوجود می آورد و قانونی وضع می کرد استوار بر پایه عدالت و خرد، بی آنکه خونی ریخته یا کسی تبعید شود، و همه مستحبا را برای آن تحمل می کرد که نمی خواست دست به ظلم بیالاید. با این همه سرانجام فدا گردید و این حادثه هنگامی روی داد که او به آستانه پیروزی رسیده بود و جای شگفتی نیست زیرا مردی که زندگی خود را وقف عدالت و حقیقت خواهی کرده است اگر خردمند باشد البته بطور کلی می داند که با مردمان خدانشناس چگونه باید رفتار کرد ولی حال او چون حال ناخدائی است که از نزدیکی توفان آگاه است ولی نمی داند توفان به چه یزرگی است و چه مایه نیرو دارد و در نتیجه، توفان باز و رو نیروی بی انتهایش که به حساب بشری نمی آید او را از پای در می آورد. حال دیون چنین بود. گرچه دشمنان خود را می شناخت و می دانست که مردمان بدی هستند ولی نمی دانست که در درون خود ناچه اندازه قساوت و طمع و فرومایگی نهفته دارند. به عبارت دیگر، حسابش در این باره غلط بود و بدان علت فدا گردید و سیسیل را بدین بدبختی دچار ساخت.

من ایتك آنچه بایست گفتم، گفتم و بیش از این مطلبی ندارم. وظیفه خود دانستم که حل سفر دوم را به سیسیل بر شما تشریح کنم تا بدانید که چرا سودی نداد. حال اگر آنچه گفتم حقیقت امر را روشن ساخته باشد مرادم از نوشتن این نامه حاصل شده است.<sup>۴</sup>

## حاشیه

۱. ر ك: جمهوری ۴۷۳.
۲. لینکه اوس، پسر یوزه ایدون، چنان قیزبین بود که پشت دیوارها را نیز می‌دید و به تیزبینی ضرب‌المثل بود.
۳. سکیلا و کاریدیس در اساطیر یونان دو جانور درشت اندام دریائی بودند که در تنگه‌ها راه را از دو سو بر کشتیها می‌بستند. افتادن میان سکیلا و کاریدیس از روزگاران دیرین در یونان ضرب‌المثل بود برای موقعیتی که آدمی میان دو مصیبت گرفتار آید و با گریز از یکی به چنگال دیگری بیفتد.
۴. در ترجمه این نامه شماره ۷ از همکاری مرحوم رضا کاویانی برخوردار بوده‌ام.



## نامه شماره ۸

۳۵۲

افلاطون به یاران و خویشان دیون درود می فرستد.

اکنون می خواهم، تا آنجا که از دستم برمی آید، به شما بگویم که از کدام اندیشه سیاسی و اخلاقی باید پیروی کنید تا از کوشش خود نتیجه ای شایسته بگیرید. در اینجا روی منجم تنها با شما نیست بلکه همه ساکنان سیراکوس و حتی دشمنان نیز، چه آنان که سلاح جنگ بدست دارند و چه آنان که بی سلاح دشمنی می ورزند، مخاطب من اند، به استثنای کسانی که چنان در ورطه فساد غوطه ورنند که بیماریشان علاج نمی پذیرد. اینک گوش فرادارید تا بگویم که در وضع و حال کنونی چه راهی باید در پیش بگیرید.

اکنون که بساط سلطنت استبدادی در مراسم میسیل برپایه شده است مبارزه بر سر این است که گروهی می کوشند تا استبداد را دوباره برقرار سازند و گروه دیگر می خواهند آزادی را چنان کامل کنند که استبداد نتواند بار دیگر به کشور بازگردد. در چنین وضعی بیشتر سیاستمداران گمان می کنند باید کاری کرد که گروه مخالف بکلی از پای درآید و نابود گردد و دسته موافق بی هیچ مانع و رقیبی بر سر کار آید. ولی نتیجه ضروری آن روش این است

که هر سیاستمداری هرچه بیشتر به گروه مخالف زیان برساند خود بیشتر زیان می‌بیند و برای درك این حقیقت لازم نیست راه دور بروید بلکه کافی است به تاریخ سیسیل نظری بیفکنید تا ببینید که در این کشور همواره گروهی کوشیده است گروه دیگر را از میان بردارد و گروه دیگر در مقام دفاع برآمده و کمر به انتقام بسته است. با این همه چنان که گفتم هواخواهان این روش بسیارند در حالی که یافتن راهی دیگر که برای دوست و دشمن سودمند باشد، یا اقلاً به هر دو طرف کمترین زیان را برساند، آسان نیست و اگر چنان راهی یافته شود رفتنش دشوار است و هر سخنی که در این باره گفته شود چنان می‌نماید که گوئی فقط آرزوی خیرخواهانه‌ای است. ولی یگذارید این آرزو را به زیان بیاوریم و از خدایاری بخواهیم تا شاید دعای ما را بپذیرد و راهی بدان‌سان که اشاره کردیم به ما بنماید. از آغاز جنگ در سیسیل خانواده واحدی بر شما و دشمنانتان حکومت کرده است. آن خانواده را پدران شما در حال اضطراب، هنگامی که کارتاژیان به سیسیل حمله آورده بودند و بسی نمانده بود که قسمت یونانی‌نشین سیسیل پایمال بیگانگان گردد، بر سر کار آوردند بدین معنی که دیونیزیوس اول را که جوانی جنگاور بود به سرداری سپاه برگزیدند و هیپارینوس را که سالخورده‌تر از او بود مشاور او کردند و به آن دو اختیار کامل دادند و آنان را فرمانروای مطلق خواندند. تقدیر الهی یا کفایت و تدبیر فرمانروایان یا هر دو با هم بانیروی ملت دست به دست دادند و کشور را از خطر نابودی رهائی بخشیدند و به هر حال حق این است که همه مردمان از رهاندگان خود سپاسگزار باشند.

اگر فرمانروایان مطلق پس از آن از اختیاری که بدست داشتند به نفع کشور استفاده نکردند بی‌گمان یا به کیفر خود رسیده‌اند و یا خواهند رسید. اما کیفر شایسته در این مورد کدام است؟

اگر شما این توانائی را داشتید که به آسانی خود را از آنان خلاص کنید، یا آنان می‌توانستند به آسانی زمام حکومت را دوباره بدست آورند، موردی برای پند و راهنمایی نبود. ولی در وضع کنونی باید هر دو جانب را در نظر بگیرید و پیاد بیاورید که بارها هر يك از طرفین گمان برده است که اگر گام كوچك دیگری بردارد ناکامیش به پایان خواهد

رسید و هر بار همین گام کوچک مسبب تباهیهای بزرگی گردیده و ناکامی و رنج هرگز پایان نرسیده بلکه پایانی که گمان می بردند بدان رسیده اند به صورت آغاز درد و تشویش تازه ای جلوه گر شده است و در آن میان فرماندهان و زیردستان هر دو در خطر نابودی افتاده اند و بسی نمانده است که زبان و فرهنگ یونانی در سراسر سیسیل ریشه کن گردد و سیسیل جولانگاه فنیقیان و رومیان شود.

۳۵۴

بنابراین چاره نیست جز اینکه همه یونانیان عاجی برای این بیماری بجویند و اگر کسی داروئی می شناسد بهتر از آنچه من تجویز می کنم باید آن را پیش بیاورد. آنچه در این اوضاع و احوال به نظر من درست می آید فاش می گویم و می کوشم آن را به زبانی که هر دو طرف بتوانند دریابند تشریح کنم.

در این دم چون داور می گویم و روی سخنم هم با فرمانروایان است و هم باز پرستان. بارها گفته ام و اینک باز می گویم که فرمانروایان باید از نام استبداد و عمل مستبدانه پرهیز کنند و حکومت خود را به صورت سلطنت قانونی درآورند و این کار فقط هنگامی میسر تواند بود که از لیکورگ دانا پیروی کنند.

لیکورگ چون دید که حکومت پادشاهی خویشانش در آرگوس و مسینا به صورت استبداد در آمده و خود و ملت را در خطر نسا بودی افکنده است، برای آنکه ملت و خویشانش را از آن بیماری مهلک برهاند داروئی اندیشید و آن چنین بود که شورائی از سالخوردگان تشکیل داد و بدین سان بندی پر پای پادشاهان نهاد و نتیجه آن شد که چندین نسل از خطر مصون ماندند و به نیکنامی زیستند زیرا قانون فرمانروای آدمیان گردید نه آدمیان فرمانروای قانون.

پندی که اکنون به شما می دهم چنین است: کسانی که از استبداد هواداری می کنند باید از راهی که پیش گرفته اند بازگردند و از آنچه مردم نادان و بی خرد نیکبختی می شمارند بگریزند و بکوشند تا استبداد را به حکومت پادشاهی مبدل سازند و از قانون پیروی کنند تا هم از ستایش زیردستان برخوردار گردند و هم از تحسین قوانین. به کسانی هم که شیفته آزادی و گریزان از یوغ استبدادند پند می دهم که بهوش باشند

تا اشتیاق به آزادی بی‌هنگام آنان را بدان بیماری که اخلاشان را از پای درآورد مبتلا نسازد. پیش از آنکه دیونیزیوس اول و هیپارینوس به فرمانروائی برسند مردمان میسیل به گمان خویش در ناز و نعمت و نیکبختی بسر می‌بردند و به فرمانروایان خود فرمانروائی می‌کردند و برای آنکه هیچ‌کس نتواند حتی به حکم قوانین و رسوم دیرین بر ایشان فرمان براند سرداران ده‌گانه را که پیش از دیونیزیوس در رأس سپاه قرار داشتند برخلاف قانون محکوم کردند و عزل نمودند و از کشور راندند و نتیجه آن شد که پس از کوتاه زمانی در چنگال استبداد اسیر گردیدند. بندگی و آزادی مفرط هر دو بدند در حالی که اگر به اعتدال باشند هر دو سودمندند. بندگی به اعتدال بندگی در برابر خداست و بندگی مفرط بندگی در برابر آدمیان. خدای مردمان معتدل و خویشتن‌دار قانون است و خدای لگام‌گسیختگان لذت است. چون چنین است از دوستان دیون می‌خواهم که پند مرا، چنانکه گوئی پند مشترك من و دیون است، به گوش مردمان سیراکوس برسانند و چون دیون در میان ما نیست من مترجم اومی‌شوم و سخنانی را که او اگر زنده بود می‌گفت به شما می‌گویم. می‌دانید دیون اگر زنده بود در وضع کنونی چه می‌گفت؟ می‌گفت: «ای مردم سیراکوس در نخستین گام چنان قوانینی برای خود وضع کنید که همه افکار شما را متوجه اندوختن مال و اطفای شهوت نسازند بلکه از سه نعمت که آدمی دارد، یعنی روح و تن و مال، روح را برتر از نعمتهای دیگر بشمارند و تن را که باید خدمتگزار روح باشد در مرتبه دوم قرار دهند و مال را که بنده روح و تن است در مرتبه سوم، و بدانید که فقط زندگی در تحت لوای چنان قوانینی می‌تواند شما را به نیکبختی رامتین برساند. اینکه می‌گویند توانگران نیکبخت‌اند، سخنی است یساره و بی‌ارج و درخور زنان و کودکان، و هرکسی را هم که از آن پیروی کند فرومایه و بی‌ارج می‌سازد. اگر روزی مزه سعادت را بچشید که در پرتو قانون به آدمیان روی می‌آورد، به درستی سخنان من پی‌خواهید برد زیرا چنانکه می‌دانید تجربه معك هر چیزی است. چون میسیل در معرض خطر قرار دارد و شما هنوز نه‌هالید و نه مغلوب، برای همه شما بهتر آن است که راهی میانه

پیش‌گیرید، چه آنان که از یوغ استبداد می‌گریزند و چه آنان که می‌کوشند تا دوباره به تخت استبداد بنشینند، و فراموش نکنید که اسلاف این گروه اخیر یونانیان را از بیگانگان رهائی بخشیده‌اند و از این رو اینان حق دارند که در حکومت کنونی سهمی داشته باشند. اگر آن روز یونانیان نابود شده بودند امروز سخن از قانون و نظم و عدالت موردی نمی‌داشت. بنابراین هواداران آزادی باید به حکومتی تن در دهند که آزادی تحت لوای سلطنت قانونی را تضمین کند و گروه دیگر باید بجای استبداد سلطنت قانونی را بگزینند که در مقابل قانون مسئول باشد و قانون را تنها برای زیردستان نخواهد بلکه خود نیز به فرمان قانون‌گردن بنهد. پس از آنکه بدین‌سان آشتی و صفا برقرار گردید، از خدا یاری بخواهید و با کمال حسن‌نیت و بی‌آنکه نیرنگی به کارتان باشد به انتخاب پادشاه پردازید و به دوعلت حق این است که نخست پسر همپارینوس را به سمت پادشاه بگزینید زیرا او لا پدر من در آن روزهای سخت کشور شما را از گزند بیگانگان نجات داده است و در ثانی من خود چنانکه می‌دانید دوبار شما را از قید استبداد رهائی بخشیده‌ام. در مرتبه دوم آن پسر دیونیزیوس اول را که همان پدر من است به تخت پادشاهی بنشانید. زیرا او گرچه فرزند مردمستبدی است ولی به میل خود آماده شده است که آزادی را به کشور برگرداند و بدین‌سان نیکنامی را به سلطنت پنج روزه برتری نهاده است. در مرتبه سوم دولت شما از روی آزادی و به میل و اراده خود به دیونیزیوس دوم فرزند دیونیزیوس اول، که امروز به سپاه دشمنان شما فرمان می‌راند، پیشنهاد کند که به تخت سلطنت بنشیند به شرط آنکه او از ترس سرنوشت آماده باشد که به حقوق پادشاهی قناعت کند و به حال کشور و پرستشگاههای ویران شده آن رحمت آورد و کاری نکند که کشور به نابودی گراید و مایه شادمانی بیگانگان گردد. آن‌گاه آن سه تن را، اهم از اینکه اختیارات شاه اسپارت را به آنان بدهید یا اختیارشان را به موجب قرار داد محدود سازید، تحت شرایطی که بارها گفته‌ام و اینک باردیگر می‌گویم برمسند پادشاهی بنشانید:

اگر خاندان دیونیزیوس و خاندان همپارینوس برای رهائی میسیل از مصیبت کنونی دست به دست هم بدهند، در آن صورت، چنانکه پیشتر اشاره

کردم، از مردمان شهر یا از دیگر یونانیان یا گروهی مخلوط از هر دو انجمنی تشکیل دهید و تعیین عده اعضای انجمن را به آن دو خاندان واگذار کنید. انجمن همینکه تشکیل یافت باید قانون اساسی و دیگر قوانین را وضع کند و پرستشگاهها را تحت نظر و حمایت شاهان قرار دهد. ولی تصمیم به جنگ و صلح باید با سی و پنج تن پامداران قانون و مجلس شورای ملی باشد. برای رسیدگی به جرایم مختلف باید دادگاههای مختلف تشکیل یابند ولی صلاحیت صدور حکم اعدام و تبعید فقط باید با آن سی و پنج تن باشد.

از این گذشته باید دادگاهی دیگر تشکیل یابد از دادرسانی که از میان بهترین و نیکنام‌ترین و عادل‌ترین کارگزاران سال پیشین انتخاب می‌شوند و این دادگاه باید به احکام اعدام و تبعید در مرحله دوم رسیدگی کند. ولی پادشاه حق ندارد در این دادگاهها حضور یابد زیرا او بزرگترین کاهن کشور است و بدین جهت باید از هر گونه حکم اعدام و تبعید و حبس پاک بماند. این نقشه‌ها را میل داشتم در زمان زندگی خود اجرا کنم و هنگامی که به یاری شما بر رقیبان غالب شدم اگر دشمنانی در لباس دوستی مرا از آن باز نمی‌داشتند بی‌گمان اجرا می‌کردم و شهرهای سیسیل را آباد می‌ساختم و شهرهایی را که در تصرف بیگانگان است می‌گرفتم و ساکنان پیشین شهرهای یونانی را به موطنشان باز می‌گرداندم. ولی اکنون وظیفه شماست که به همه آن آرزوها جامه عمل بپوشانید و در این کار به یکدیگر یاری کنید و هر کسی را که آماده یاری نشود دشمن خود بشمارید.

اجرای این نقشه‌ها ناممکن نیست. اندیشه‌ای که در درون دوتن جایگزین باشد و در نتیجه بررسی خردمندانانه اجرای آن بهترین راه‌هایی بنظر آید، همواره قابل اجراست و فقط ابلهان و بی‌خردان چنان اندیشه‌ای را اجرا نشدنی می‌شمارند. مرادم از دوتن، فرزند من و هیپارینوس فرزند دیونیزیوس اول است. اگر آن دو با یکدیگر موافق باشند همه مردمان سیراکوس را با خود موافق خواهند ساخت.

پس دست دعا به درگاه خدایان بردارید و با مردمی و مهربانی دوست و دشمن را با خود همدستان کنید و در این وظیفه کوتاهی روا مدارید تا پیشنهادهای من که امروز چون خواب و خیالی می‌نمایند به مرحله عمل در آیند.

## نامه شماره ۹

- ۳۵۷ افلاطون به آرشیتماس درود می فرستد. آرشیپومس وفیلونیدس آمدند و نامه ترا آوردند. وظیفه میاسی را که به عهده داشتند به آسانی انجام دادند و کار پر زحمتی هم نبود. آنگاه شمه ای از کارهای تو بیان کردند و گفتند
- ۳۵۸ از اشتغال به امور میاسی سخت در رنجی. البته اگر کسی که با مسائل معنوی سروکار دارد بتواند همه اوقات را صرف روح و درون خود بکند این خود نیکبختی بزرگی است ولی باید این نکته را در نظر بگیری که ما برای آن به جهان نیامده ایم که فقط به خودپردازیم بلکه قسمتی از وجود ما مال وطن است و قسمت دیگر متعلق به پدر و مادر و قسمت سوم متعلق به دیگر عزیزان ما. اما مهمترین قسمت وجود ما باید در خدمت مساهاتی باشد که صرف کارهای نیک می توان کرد. هنگامی که وطن از ما یاری می طلبد دور از خرد است که گوش به فرمانش ندهیم و تقاضایش را برنیاوریم، چه در آن صورت فرومایگان پای در میان خواهند نهاد و زمام کشور را بدست خواهند گرفت. اما در مورد اگر کراتس بدان که در آینده نیز از مراقبت او کوتاهی نخواهم ورزید و این وظیفه را برای خاطر تو و پدرش فرینیون و همچنین برای خاطر خود آن جوان به نیکوترین وجه ادا خواهم کرد.

## نامه شماره ۱۰

۳۵۸ افلاطون به آریستودوروس درود می‌فرستد. می‌شنوم که تو همواره برای دیون دوست وفاداری بوده‌ای و این خود بهترین دلیل است براینکه تو به راستی فیلسوف هستی زیرا به عقیده من فلسفه حقیقی عبارت است از راستی و درستکاری و ثبات قدم و وفاداری، در حالی که همه دانشها و هنر-هائی که هدفی غیر از آن دارند در نظر من دیوانگی پر زرق و جلاست. از این رو آرزو دارم که تندرست بمانی و از راهی که پیش گرفته‌ای منحرف نگردی.



## نامه شماره ۱۱

۳۵۸

افلاطون به لاوداماس درود می‌فرستد. پیشتر به تو نوشتم که از هر حیث بهتر آن است که تو خود به آتن بیایی. ولی می‌گوئی آمدنت میسر نیست و تقاضا می‌کنی که یامن به نزد تو بیایم یا سقراط. سقراط بیمار است و اگر من بیایم و کاری را که چشم‌داری نتوانم به انجام برسانم این خود برای من ننگی بزرگ خواهد بود و من امید ندارم که از عهده آنچه تو می‌خواهی برآیم و اگر بخواهم همه علل آن را بنویسم نامه مفصلتری لازم است. از این گذشته من به سبب سال‌خوردگی قادر نیستم راه سفر در پیش‌گیرم و درد دریا و خشکی به خطرهایی تن دردم که امروز همه جا در کمین مسافران نشسته است. ولی به تو و دوستانت که در صدد تأسیس شهر نو بنیادی برآمده‌اند از اینجا پندی می‌توانم داد گرچه این پند در نظر ایشان به قول هزیود هم بد است و هم دریافتنش دشوار. اگر گمان می‌کنند که فقط بایک قانون اساسی کشوری منظم می‌توان تأسیس کرد بی‌آنکه فرمانروای مقتدری در رأس دولت قرار گیرد و مردمان را به راه نظم و خرد و اطاعت از قانون رهنمون شود سخت در اشتباهند. در جامعه‌ای که سیاستمدارانی باشند چنان فرمانروائی به‌خودی خود پیدا می‌شود و سر برمی‌دارد. ولی اگر جامعه شما از مردان سیاست‌خالی است

۳۵۹

و برای تربیت فرمانروایان به آموزگاری نیاز دارید یقین بدانید که نه چنان آموزگاری خواهید یافت تا شما را در راه نظم و تقوی نگاه بدارد و نه شاگردانی که به فرمان او گردن بنهند و یگانه چاره شما این است که دست به درگاه خدا بردارید و از او بخواهید تا کسی بفرستد که بتواند کشور شما را از بی‌نظمی و آشوب رهائی دهد. کشورهای دیگر نیز از این حیث در آغاز مانند کشور شما بودند و پس از چندی در زیر فشار وقایع بزرگ مانند جنگ و امثال آن مردانی بزرگ و نیرومند پدیدار شدند و جامعه را به سوی نظم و قانون سوق دادند.

پس مهم‌ترین وظیفه شما این است که دل قوی دارید و بیم و نگرانی به خود راه ندهید و پندی را هم که به شما دادم از یاد مبرید و گمان نکنید که تکلیفی آسان به عهده گرفته‌اید. کامیابی شما را آرزو می‌کنم.

## نامه شماره ۱۲

۳۵۹

افلاطون به آرشیئاس تارنتی درود می‌فرستد. نوشته‌های فلسفی را که فرستاده بودی با رغبت تمام خواندم و به نویسنده آنها آفرین گفتم. چنین می‌نماید که این مرد برای تیاکان خود فرزندی شایسته است. بی‌گمان شنیده‌ای که اسلافش مردان دلیری بودند و دوشادوش سایر اهالی تروا بر لاومدون شوریدند. اما در مورد نوشته‌های فلسفی من که فقط به منظور یادآوری خود به رشته تحریر درآورده‌ام، بدان که هنوز نتوانسته‌ام آنها را به وجهی نیکو مرتب‌سازم و در همان وضعی که بودند برای تو فرستاده‌ام و درباره احتیاطی که باید به خرج دهی گمان نمی‌کنم سفارش تازه‌ای لازم باشد.

## نامه شماره ۱۳

۳۶۵ افلاطون به دیونیزیوس فرمانروای سیراکوس درود می‌فرستد. این جمله را در آغاز نامه نوشتم تا بدانی که نامه از من است. روزی که جوانان اهل لوکروی را به مهمانی خوانده بودی و در سرمیز دور از من نشسته بودی از جای خود برخاستی و به نزد من آمدی و بامن سخن دوستانه گفتی و همسایه من که مردی خردمند و تربیت شده بود روی به تو کرد و گفت «دیونیزیوس، پیدا است که همنشینی افلاطون برای تو سودمند واقع شده و اشتیاق به دانش را در وجود تو برانگیخته است.» پاسخ دادی «آری، از چندین حیث از او سود فراوان برده‌ام و خواندن او به اینجا خود سودی بزرگ بود.» پس باید بهوش باشیم تا در آینده نیز از وجود یکدیگر سود بیشتر ببریم. به همین منظور اینک مقداری از نوشته‌های فیثاغوری خود را برای تو می‌فرستم و علاوه بر آن مردی می‌فرستم که تو و آرشیتماس (اگر در نزد تو باشد) از همنشینی او سود فراوان می‌توانید برد. نامش هلیکون و از اهالی کیزیکوس و از شاگردان اودوکسوس است و تعالیم استاد خود را نیک می‌شناسد. چندی هم بایکی از شاگردان ایزوکرآتس و همچنین با پولیکسنوس شاگرد بریسون معاشر بوده است. با اینهمه برخلاف بیشتر اقران خود مردی خوشخو و مهربان است. ولی این نکته

را با احتیاط تذکر می‌دهم زیرا هلیکون انسانی است مانند دیگر انسانها، یعنی موجودی تغییرپذیر، و اندکند کسانی که از پاره‌ای جهات هرگز تغییر نمی‌یابند. از این‌رو درباره او نیز محتاط بودم و نه تنها خود کوشیدم او را بشناسم بلکه از هموطنانش نیز تحقیق کردم و از هیچ کس خبر نامطلوبی نشنیدم. تو نیز او را بیازمائی و از احتیاط فروگذاری مکن و در عین حال اگر وقت داری از او فلسفه بیاموز و اگر وقت نداری یکی از کسانت را وادار کن که از او هرچه بیشتر بیاموزد و آنگاه به هنگام فرصت هرچه آموخته است به تو یاد بدهد.

۳۶۱

امادر باره چیزهایی که خواسته بودی بفرستم اینقدر می‌گویم که پیکره آپولن آماده شد و توسط لپتینس فرستادم. این پیکره را هنرمند جوانی به نام لئو خارم ساخته است. در نزد او پیکره دیگری هم دیدم که بسیار خوب ساخته بود و آن را نیز خریدم تا به زوجه تو که به هنگام تندرستی و بیماری بنحوی شایسته پرستاری مرا کرده است اهدا کنم. پس آن را به او بده مگر آنکه در آن باره نظری دیگر داشته باشی. از این گذشته دوازده کوزه شراب شیرین و ده کوزه غسل برای کودکان می‌فرستم. انجیر نتوانستم بفرستم چون تا من رسیدم فصلش گذشته بود. و دانه‌های مورد هم که نگاه داشته بودند فاسد شده بود. در آینده باید در این باره مراقبت بیشتری کنیم. در مورد باغها هم لپتینس با تو مذاکره خواهد کرد.

و جبهی را که برای تهیه آن چیزها و همچنین برای پرداختن به مقامات دولتی لازم بود از لپتینس گرفتم و بدین منظور مطلبی عنوان کردم که گمان می‌کنم هم برای مردوی ما مناسب بود و هم مطابق حقیقت. به او گفتم پولی که برای کشتی لوکادی صرف شده است باید به من مسترد شود و آن‌گاه پول را گرفتم و مقداری را خود بکار بردم و مقداری را صرف خرید آن اشیا نمودم. اکنون بشنو که وضع پول تو و من در آتن از چه قرار است. چنانکه پیشتر به تو گفته‌ام از پول تو و خودم و دوستانم مقداری بکار خواهم برد ولی خواهم کوشید که هرچه کمتر و به مقداری مطابق نظر صاحب پول که برای احتیاج من کافی است بکار برده شود. یکی از موارد احتیاج به شرحی است که می‌گویم: از خواهرزادگانم که همه

در گذشته‌اند چهار دختر مانده است که یکی به سن زناشوئی رسیده و دیگری هشت ساله است و سومی سه ساله و چهارمی هنوز يك ساله نشده. من و خویشانم باید جهیزیۀ آنان را فراهم سازیم و اگر من زنده نمانم تکلیف از من ساقط است. اگر پدران دختران تاهنگام زناشوئی ایشان توانگرتر از من بشوند من دیگر تکلیفی به عهده نخواهم داشت ولی امروز من توانگرتر از آنانم و به همین جهت به یاری دیون و دیگران جهیزیۀ مادرانشان را هم فراهم ساخته‌ام. یکی از آن دختران فرزند خسواهر مپوزیپوس است و با او ازدواج خواهد کرد. برای این دختر پیش از سی‌مینۀ لازم نیست و این مبلغی است که با توجه به وضع خانوادگی ما برای او کافی است. اگر مادرم درگذرد پیش از سی‌مینۀ هم برای ساختن گور او ضروری خواهد بود.

تکالیف من در حال حاضر در این حدودند. اگر به سبب سفر به نزد تو مخارج مخصوصی لازم شود یا مجبور شوم مبالغی به مقامات دولتی بپردازم خواهم کوشید مبلغی هرچه کمتر صرف شود ولی به هر حال همه را به حساب تو خواهم گذاشت.

۳۶۲

در بارۀ وجوهی که باید در آتن خرج شود ناچارم شمای دیگر بیان کنم. اگر مصارف دیگری برای تجهیز گروه آوازخوان یا امور دیگر پیش‌آید، برخلاف آنچه می‌پنداشتم، در اینجا دوستی نداری که وجه لازم را در اختیار تو بگذارد. از این گذشته نباید فراموش کنی که اگر وجه نقد خرج شود سودی حاصل خواهد شد در حالی که اگر وجه موجود نباشد و منتظر شویم تا کسان تو بیایند این امر سبب زیان خواهد بود و گذشته از آن مایۀ بدنامی تو خواهد گردید. این نکته را سهل‌گیر زیرا در این باره لااقل يك تجربه دارم و آن این است که ارستوس اگینائی را به نزد دوستت آندرومدس فرستادم و گفته بودی که اگر وجهی لازم شود از او بگیرم. مرادم این بود که با آن وجه اشیا گرانبهائی را که با نامه خود خواسته بودی تهیه کنم و برای تو بفرستم. آندرومدس پاسخ داده بود که «هرچه در گذشته به پدر این پادشاه پرداخته‌ام بازحمت زیاد توانسته‌ام پس بگیرم. از این رو مبالغ کوچک می‌توانم بپردازم ولی به پرداخت مبالغ بزرگ آماده نیستم.» اما لپتینوس هرچه خواستم باکمال میل پرداخت

و در موارد دیگر نیز در خدمت کوتاهی نکرد. پس می‌بینی که ناچارم در مورد پول عقیده‌ام را به تو فاش بگویم تا ببینی که دوستانت باتو چگونه رفتار کرده‌اند. گرچه همواره وعده می‌دهند که اگر مصارفی ضرورت یابد ترا متوجه سازند ولی هرگز بدین وعده وفا نمی‌کنند زیرا می‌ترسند این عمل ترا خوش نیاید. پس بکوش تا آنان را عادت بدهی که چه در این مورد و چه در موارد دیگر باتو بی‌پرده سخن بگویند زیرا تو باید از همه چیز آگاه‌گردی و در هر باره تصمیم نهائی را خود بگیری و حق‌نداری از شنیدن هیچ خبری برنجی. رعایت این قاعده برای مقامی که توداری بسیار ضروری است. اگر وجوه لازم را بجا مصرف کنی و به موقع درست مسترد داری این کار بطور کلی و حتی برای افزودن ثروت تو سودمند تواند بود. عقیده من همیشه چنین بوده است و در آینده نیز چنین خواهد بود. پس مگذار مدعیان ترا در نزد مردم بدنام کنند و بگویند که از رفتار تو رنج می‌برند زیرا برای شهرت و مقام تو خوب نیست که مردمان گمان کنند که زندگی باتو دشوار است.

اکنون باید مطلبی هم درباره دیون بنویسم. چند نکته هست که هنوز نمی‌توانم در مورد آنها سخنی بگویم تا نامه تو برسد. درباره مطالبی که نمی‌خواستی با او در میان بنهم هنوز با او گفت و گوئی نکرده‌ام ولی کوشیدم تا بفهمم اگر تو نقشه‌های خود را اجرا کنی دیون راضی خواهد شد یا ناراضی، و بدین نتیجه رسیدم که شق اخیر پیش خواهد آمد. این راهم ناگفته نگذارم که دیون به عقیده من نقشه انقلاب در سر نمی‌پروراند.

باید به کراتینوس برادر تیموتئوس که دوست مورد اعتماد من است زرهی اهدا کنیم از آن نوع که سربازان پیاده برتن می‌کنند. به هر یک از دختران کبس نیز باید سه دست جامه بدهیم و جامه‌ها لازم نیست از قماش ظریف باشند بلکه کتان سیسیلی کافی است. گمان می‌کنم نام کبس را شنیده باشی. او همان است که نامش در رساله «جاودانی روح» پیش می‌آید و در آنجا او و سیمیا با سقراط گفت و گو می‌کنند. بهر حال دوستی وفادار و شایان اعتماد است.

۳۶۳

اما درباره اینکه کدام یک از نامه‌های من مطلبی جدی دارد و کدام

نه، گمان می‌کنم علامتی را که با هم قرار گذاشته‌ایم به یاد داشته باشی و به هر حال باردیگر می‌گویم که کسان بسیاری می‌خواهند که سفارشنامه‌ای برای آنان بنویسم و همه را نمی‌توانم به آسانی رد کنم. در آغاز هر نامه جدی کلمه «خدا» را می‌نویسم و در آغاز نامه‌های غیر جدی کلمه «خدایان» را.

سفیران نیز خواهش کرده‌اند که در این نامه فراموششان نکنم و حق هم دارند زیرا همه‌چنانم ترا به نیکی می‌پرنند خصوصاً فیلاگروس که اگر به یادت باشد در آن هنگام دستش بیمار بود. فیلایدس هم که از نزد شاه ایران بازگشته است همه‌چیز از تو به نیکی یاد می‌کند و اگر نمی‌ترسیدم که نامه مفصل شود سخنان او را می‌نوشتم. لپتینس می‌تواند در این باره اطلاع کافی به تو بدهد.

اگر خواستی زره یا چیزهای دیگری را که در این نامه نوشته‌ام بفروستی آنها را به کسی بسپار که مورد اعتمادت باشد ولی اگر چنان کسی نیافتی توسط تریلوس بفروست. او شوهر خواهر تیسون است که در موقع مسافرت من رئیس پلیس شهر بود و بهمان دوستی دارد و مورد تربیت شده‌ای است.

تندرست باش و از آموختن فلسفه هفلت مکن و جوانان دیگر را نیز وادار کن که در تحصیل فلسفه بکوشند. سلام مرا به همبازی من برسان و به آریستوکریتوس و دیگران بگو که هرگاه نامه‌ای از من برسد ترا هر چه زودتر با خبر کنند و تقاضاهائی را که می‌کنم به یادت بیاورند تا زود انجام بدهی. پول لپتینوس را هر چه زودتر به او پرداز تا در روز احتیاج دیگران از یاری ما دریغ نورزند.

پاتروکلوس که آزادش کرده‌ام به همراه این نامه می‌آید. به او پاداش کافی بده زیرا نیکخواه تست و هر خدمتی که بخواهی بجا می‌آورد. اصل این نامه یار و نوشت آن را نگاه دار و همچنان بهمان که اکنون هستی.