

دوره آثار افلاطون

جلد سوم

ترجمہ

محمد حسن لطفی



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

فهرست

۱۲۸۹	فایدروس
۱۳۵۹	حاشیه
۱۳۶۱	ته‌ته‌تومس
۱۳۶۸	حاشیه
۱۳۶۹	سونیست
۱۵۵۵	حاشیه
۱۵۵۷	مرد میامی
۱۶۴۰	حاشیه
۱۶۴۱	پارمنیدس
۱۷۲۷	حاشیه
۱۷۲۹	فیلبس
۱۸۱۹	حاشیه
۱۸۲۱	تیماتومس
۱۹۲۱	حاشیه
۱۹۲۳	کریتیاس

١٩٤٣	حاشيه
١٩٤٥	نامها
١٩٤٧	نامه شماره ١
١٩٤٩	نامه شماره ٢
١٩٥٦	نامه شماره ٣
١٩٦١	نامه شماره ٤
١٩٦٣	نامه شماره ٥
١٩٦٥	نامه شماره ٦
١٩٦٧	نامه شماره ٧
٢٠٠٣	حاشيه
٢٠٠٤	نامه شماره ٨
٢٠١٠	نامه شماره ٩
٢٠١١	نامه شماره ١٠
٢٠١٢	نامه شماره ١١
٢٠١٤	نامه شماره ١٢
٢٠١٥	نامه شماره ١٣

فایدروس

Phaidros

عشق و زیبائی

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 برعاشقان 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 دامنت بر نخواهم داشت.

فایدروس: سقراط، گمان می‌کنی خطابه‌ای را که بزرگترین نویسنده 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 گرانبها تر از سیم و زر است ولی دریغ که فاقد آنم.

سقراط: فایدروس گرامی، اگر فایدروس را نشناسم 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 رو برو 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 دوست‌گرامی، از فایدروس بخواه تاکاری را که دمی بعد خواهد کرد هم اکنون بکند.

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

فایدروس: ولی عین جمله‌های خطابه را بیاد ندارم. از این رو تنها مضمون آن را، خصوصاً آنجا که فرق میان عاشق و غیرعاشق بیان می‌شود، نقل می‌کنم.

سقراط: ولی، دوست‌گرامی، نخست باید آنچه در دست چپ در زیر جامه پنهان کرده‌ای به من بنمائی. گمان می‌کنم آن خود خطابه است و اگر به راستی چنین باشد با همه دل‌بستگی که به تو دارم آنجا که لیزیا حضور دارد خود را در اختیار تو نخواهم گذاشت تا مرا برای تمرین درس و آزمودن حافظه‌ات بکار ببری.

فایدروس: خاموش باش! همه امید مرا بیاد دادی و معلوم شد که نخواهم توانست برای آزمایش حافظه‌ام 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.

فایدروس: خوب شد که امروز کفش نپوشیده‌ام و تو نیز هیچ‌گاه کفش به پانمی‌کنی. پس بهتر آن است که از کنار رود برویم تا در این گرما پاهایمان نیز خنک شود.

سقراط: راست می‌گوئی. پیش بیفت و جایی شایسته پیدا کن.

فایدروس: آن چنار بلند را می‌بینی؟

سقراط: می‌بینم.

فایدروس: آنجا هم سایه است و هم خنک. چمنی هم در زیر آن هست که می‌توانیم روی آن بنشینیم یا دراز بکشیم.

سقراط: پس پیش بیفت.

فایدروس: سقراط، بوره‌آس، اری‌تیا را از محلی در کنار همین

رودخانه نر بوده 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^۲ 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 رامت 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 او پاکاس 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 این‌گونه 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 خویشتن 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 خویشتن می‌کنم و نخست می‌خواهم بدانم آیا من خود نیز دیوی هستم مغرورتر 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 مرا سوکند که گوشه‌ای دلگشااست. 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 پیدااست 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 یادراز بکشیم. خلاصه، فایدروس گرامی، من بیگانه را به خوش مکانی رهنمون شدی.

فایدروس: سقراط، جای اینهمه تعجب نیست. پنداری بیگانه‌ای هستی که به راحتا نیازمند است نه اهل اینجا، و علت آن است که هیچگاه پای از دروازه شهر به بیرون نمی‌نهی.

سقراط: دوست گرامی، مذورم بسدار. زیرا من مشتاق دانش آموختنم. ولی درختان و کشتزارها آماده نیستند چیزی به من بیاموزند بلکه آرزوی مراتبها آدسیانی 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 می‌کشاند 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 آغازکن.

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 نیکبھائی که کرده‌اند پشیمان می‌شوند. ولی کسانی که در بند عشق گرفتار نیستند هیچ‌گاه از کرده خود پشیمانی نمی‌برند زیرا نیکبھایشان از روی اجبار و اضطرار نیست و هرچه می‌کنند در حد توانائی ایشان است. از این گذشته عاشقان رنجبھائی 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 درمی‌افتند تا معشوق را سبب آن بشمارند، بلکه با دلی فارغ 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 کسر 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 بیابی 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 برافتد ترا به دیده حقارت بنگرند پس بدان که عاشقان چون همه را رقیب خود می‌پندارند همه جا 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 آرزوی 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 گرانبهارترین چیز خود را فدا کرده باشی رنج و زیان بزرگتر نصیب تو خواهد بود، پس بدان که از عاشقان بیش از دیگران باید برحذر 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 تو 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 همشینان 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.

۲۳۳

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 امیر 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 انسان 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 ولینمت خود خواهند شمرده و در همه 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 پدر شروند نه با آنان که چون آتش هوششان فرو نشست در پی بهانه‌ای برای جدائی بگردند. اینک در آنچه گفتم نیک 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 پرده‌ای 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 پسوزیبا 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، ترا به خدای 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 مرادت 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 نمائی کند و نشان دهد که می‌تواند مطالبی را به صور گوناگون بیان کند.

فایدروس: سقراط، چنین نیست بلکه خطابه درست از همین لحاظ در کمال شیوایی 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 هماواز 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 سافوی زیبا شنیده‌ام یا از آناکره او^۳ خردمند. می‌دانی چرا چنین می‌گویم؟ برای آنکه در این دم در رونم 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، مؤده‌ای 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 بر نیامده 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 بستاید و دیگری را بنکوهد. این نکته بدیهی و ضروری است و از این حیث به نویسندۀ خطابه خرده نمی‌توان 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 می‌دهم 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 هدیه‌ای که کوپسلوس به پرستشگاه الیمپ اهدا کرده است خواهم نهاد.

سقراط: فایدروس، گویا خرده‌ای را که به قصد شوخی به دوست تو لیزیاس گرفتم جدی پنداشته‌ای و گمان می‌بری که به راستی خواهم کوشیدم با لیزیاس به رقابت برخیزم و سخنی بهتر از او بگویم.

فایدروس: سقراط، اکنون ترا در همان تنگنا انداخته‌ام که ساعتی پیش مرا انداخته بودی. پس سخن آغاز کن تا بگویم «اگر سقراط را نشناسم خود را نمی‌شناسم. سقراط از خدا می‌خواهد سخن بگوید ولی نازمی‌کند» و بدان که تا همه سخنانی را که در سینه داری به زبان نیاورده‌ای از اینجا نخواهیم رفت. می‌بینی که تنهائیم و من جوانتر و تواناتر از توام. پس بهتر آن است که منظور مرا دریایی و سخن آغاز کنی تا ناچار نشوم زور بکار ببرم.

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

فایدروس: بیش از این نازمکن و گرنه مطلبی می‌گویم که مجبور شوی سخن آغاز کنی.

سقراط: مبادا چنان کنی.

فایدروس: می‌گویم و سوگند می‌خورم. سوگند می‌خورم به‌خدای ... به‌کدام خدا سوگند بخورم؟ به این درخت چنار سوگند می‌خورم که اگر در زیر همین درخت سخن نگوئی از این پس خطابه 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 خواهم رساند چه اگر در حال سخن گفتن به روی تو بنگرم از شرمندگی به اضطراب خواهم افتاد.

فایدروس: سخن بگو و دیگر هرچه کنی مختاری.

سقراط: ای فرشتگان دانش و هنر^۴ که به سبب آواز دلنشینتان قوهای خوش‌العان 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 به آن پسر چنان می‌نمود که عاشق نیست. روزی که باز در برابر وی زبان به تقاضا گشوده بود بر آن 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 دربارهٔ مطلبی بحث و شور کنند نخستین شرط آغاز بحث این است که موضوع گفت‌وگو روشن باشد وگرنه سودی از بحث بدست نمی‌آید. بیشتر مردمان گفت‌وگو می‌آغازند بی آنکه موضوع

گفت‌وگو را بشناسند و درباره آن توافق کنند. از این‌رو در میان بحث مزای خود را می‌بینند، بدین معنی که نه با خود توافق می‌یابند و نه با یکدیگر.

ولی عیبی که من و تو به دیگران می‌گیریم نباید بر خود ماحاکم باشد بلکه چون می‌خواهیم 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 نتیجه‌ای که از بررسی به دست خواهیم آورد استوار سازیم تا ببینیم عشق منشا سود است یا مایه زیان.

از یک سو همه تصدیق می‌کنند که عشق نوعی خواستن است. از سوی دیگر می‌دانیم که کسانی هم که عاشق نیستند خواستار زیبایی‌اند. پس باید ببینیم فرق میان عاشق و غیرعاشق کجاست.

در هر یک از ما دو نیرو هست که هر دو بر ما چیره‌اند و هر کدام ما را به سوئی می‌کشد. یکی از آن دو که طبیعی و غریزی و مادرزاد است، لذت طلبی است. دیگری که مكتسب است و ما خود آن را بدست آورده‌ایم 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 می‌آید «خویشتن‌داری» می‌نامند. ولی اگر نیروی تمایل غریزی عاری از خرد چیره شود و ما را به سوی لذت بکشاند این حالت را لگام گسیختگی می‌خوانند. لگام گسیختگی اقسام گوناگون دارد و هر قسم به نامی خوانده می‌شود و هر یک از آن اقسام که روی بنماید لگام گسیختگی نام آن را بخود می‌گیرد و به کسی هم که تحت سلطه آن قرار گرفته است نام همان قسم را می‌دهد که به هر حال نامی نازیباست: تمایل به خوراک لذت اگر بر عقل چیره گردد نام شکم بارگی بخود می‌گیرد و کسی هم که دارای چنان حالتی باشد شکم پرست خوانده می‌شود، و اگر تمایل به میخوارگی بر خرد و اعتدال پیروز شود نامی دارد که همه می‌شناسند. همچنین اقسام دیگر لگام گسیختگی نامهای دیگر دارند و به هر کس غلبه یابند نام خود را به او می‌دهند.

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 بکشاند، 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، ترمس باشد نه دلیر، و درسخنوری 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 بزرگ 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 نگرهبانی 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 بی‌رنجگ ورونی بارنگهای پیگانه 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 اینکه معشوق از همنشینی چنان عاشقی سود می‌برد یا زیان؟

همه تصدیق می‌کنند که عاشق همواره در این آرزوست که معشوقش از گرامی‌ترین 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 منخص می‌سازند. از این گذشته، به‌چنگ آوردن جوانی که ثروتی هنگفت دارد آسان نیست و اگر هم به‌چنگ 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 جایی 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 دل بستگی 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 مشمتز 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.

بدین سان 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

دوران پیشی جای عشق و دیوانگی را می‌گیرد. در این حال معشوق که از این دگرگونی بی‌خبر است مزد فداکاریمهای 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 بخت 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 خوبرو چون عشق گرگان 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 درباره‌ی اینکه خوبرویان 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 سخن پردازی 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 جنسها 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 پاره
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 پاره جز سیمیاستبی 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 می-
گردد و مرا از آن باز می‌دارد، 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 به‌گناه 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 آثنا
سخن اضطراری به من روی آورده بود و بیسم آن داشتم که به قول
ایبیکوس^۸ برای کسب شهرت در نزد آدمیان، نسبت به خدایان مرتکب
گناه شوم. ولی اکنون به‌گناه 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^۹ پسر آفرودیت و یکی از خدایان نیست؟

فایدروس: آری همه چنین می‌گویند.

سقراط: ولی نه خطابه لیزیاس 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 در پیش‌خواهم 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 پایان 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 پیش‌گیرم و تا بلا بر سرم فرو نیامده است کفاره گناه خویش را پردازم. ولی این بار سربرهنه سخن خواهم گفتم نه چون ساعتی پیش که از سرم روی پوشاندم.

فایدروس: سقراط، خبری خوشتر از این نمی‌توانی داد.

سقراط: فایدروس‌گرامی، 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 اوست، 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 پیتوکلِس 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 غیرعاشق را برعاشق 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 راهب 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 غیبگویی، 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 هرچیز نامی داده‌اند دیوانگی را تنگین نامیده‌اند و گرنه هنر پیشگویی 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 پیشگویی می‌کنند «فن تأویل» نام داده بودند و معاصران «فن تطییر» را به جای آن بکار می‌برند. همان قدر که هنر غیبگویی، 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 بزرگت به آدمیان روی می‌آورند نوعی خاص از دیوانگی که به بر ملا ساختن رازهای پنهان تواناست پدیدار می‌گردد و راه رهائی 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 راستی از آن دیوانگی بهره یافته‌اند از گناهان پاک می‌سازد و از درد رهائی 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 مزاورمت 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 رهائی 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 البات 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 همان خود 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.^{۱۰}

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 بالداروار ارایه‌بان مانند است. اصیبا و ارایه‌بانان خدایان خوب و اصیلند ولی در مورد دیگران چنین نیست بلکه بعضی اصیل است و بعضی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دواسب به ارایه بسته‌اند و در ثانی یکی از اصیبا خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن. از این رو ارایه‌رانی ما کاری است بس دشوار.

اکنون گوش فرادار تا 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 پال 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 جنبشش 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 پیش 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 بهره‌ور شود شکفته‌تر می‌گردد و نیروی گیرد 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. هر یک از دوازده گروه در پشت سر خدائی که فرمانروا و رهبر گروه است در صف خاص خود پیش می‌روند و بدین‌سان شکوه و جلالی وصف‌ناپذیر آسمان را فرا می‌گیرد و نمایشی غریب برپا می‌شود. هر کدام از خدایان کار خود را می‌کنند و چون حقد و حسد را در عالم آنان راه نیست هر یک 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 آسمانی می‌پیمایند. ولی ارباب‌های دیگر به دشواری پیش

می‌روند زیرا امیبی که به بدی آلوده شده و اراپه بان در دادن غذای او کوتاهی ورزیده است دست و پایش سست می‌شود و تنش سنگینی می‌کند و اراپه 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 اراپه بان روح است در می‌آید و دانشهای راستین گرداگرد آن قرار دارند^{۱۷}. 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 بی اندازه 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 اثنای 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 چشمید دوباره به درون آسمان باز می‌گردد و راه خانه خویش پیش می‌گیرد و چون به خانه درآمد اراپه 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 اراپه بان را از دریچه گنبد آسمان بیرون کنند و آن سوی آسمان را بنگرند. ولی چون سعی عمده

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 ببیمایند 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 زدو 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 بالاگراید از آن سرچشمه می‌گیرد و قانونی که آدرستی، 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 فرارسد از همه گزندها مصون می‌ماند و اگر در اثنای هر سفر این توفیق را بدست آورد هرگز گزندی 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 آن 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 اثناء 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^{۱۲}.

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^{۱۴}. ولی روحی که هرگز نظری به حقیقت نیفکنده 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 به‌جائی دوخته است که نماشاگه خدای اوست و تنها کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند به‌راستی به‌کمال برسد و چون به‌کوششها 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 به‌پرواز آید ولی چون در خود توانائی پریدن نمی‌یابد به مرغی شکسته‌بال می‌ماند که چشم به‌آسمان دارد و به‌آنچه 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 روح‌آسان نیست. چه‌پاره‌ای از روحها پیش از طرفه‌العینی نتوانسته‌اند بدان نظر بیفکنند و پاره‌ای دیگر در زندگی زمینی دچار بدبختی شده و به‌سبب همنشینی با بدان به‌ظلم‌گرائیده و حقیقت پاک را از یاد برده‌اند و از این‌رو 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 به‌درستی 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 نارمما و با مشقت فراوان می‌توانند حقایقی را که در این تصاویر تیره و تار منعکس است بازشناسند.

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 تغییر ناپذیر را در دل می‌پروراندیم و هنوز بارتن که امروز چون گوهری در درون صدف در آن زندانسی هستیم بردوشمان سنگینی نمی‌کرد.

آری زیبایی، چنانکه گفتیم، آن روز روشنائی و جلالی 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 بر اندامش 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 با 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 دردناک 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 اشعای 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 رهائی 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 گمشده 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 کسر به خدمت او ببندد زیرا علاج دردهای طاقت‌فرسای خود را به دست او می‌بیند.

ای پسر زیبا که روی سغن باتست، این حالت را مردمان عشق می‌نامند ولی اگر بشنوی که خدایان چه نامی به آن می‌دهند شاید از تعجب بگذاری. 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 باورکنی 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 هر یک خدائی را که در آسمان رهبر او بوده است می‌پرستد و تا پاک 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 زیباییان معشوقی موافق روحیه و طرز فکر خویش بر می‌گزیند و چنان‌که می‌آرید کسه همانند خدا شود و آنگاه در برابر او سر فرود می‌آورد و کسر 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 روپرو 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 گاهنه‌های 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 «هراه» بوده‌اند معشوقی می‌جویند دارای فر و شکوه پادشاهی، و چون یافتند با او همان‌گونه 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 به بان. 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 دوستانه 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 کوشهایش سنگین اند. از این رو فرمان نمی‌شود و تازیانه و مهمیز 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 مهمیز 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 لذت 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 خاطرانش تازه می‌شود و به یاد زیبایی راستین می‌افتد و چنان می‌گردد که گوئی آن زیبایی را در مقام آسمانیش می‌بیند. از این رو لرزه ترس بر اندامش می‌افتد و مهار اسبها را چنان می‌کشد که هر دو 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 ترموشی وعده خود را از یاد برده‌اند و می‌کوشد تا با آن دو را برخلاف میلشان به دنبال خود یکشانند 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 می‌کشاند 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. 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 بی‌شمارند 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 درمی‌یابند 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 چشمه‌ی زیبایی 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 زیبایی پس از آنکه از مجرای چشم به روح عاشق راه یافت دوباره از همان راه به سوی معشوق برمی‌گردد و از مجرای چشم که در پیچه 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 پامیخ بدهد و چون کسی که درد چشم از دیگری به او سرایت کرده است علت درد را نمی‌شناسد زیرا نمی‌داند

که نقش خویشتن را در آینه 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 شریر عاشق باز وسوسه می آغازد و از ارا به بان می خواهد که پس از تحمل آنهمه رنج کامی بگیرد. اسب شریر 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 آماده است که هر تقاضائی عاشق بکند بر آورد. اما شرم و خرد، اسب نجیب و ارا به بان را بر آن 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 جزم گردنکش روح لگام می زنند و جزء دیگر را که با قابلیت و فضیلت انسانی سروکار دارد آزاد می گذارند، و چون بمیرند پر و بالی جوان دارند و سبک و سبکبارند 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 شریر، روح آن دو را بی پاسبان ببینند و بر آن 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 با 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، بر آنند 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 مگیر 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 تا بیش از این در خور 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 پیش‌گیرد و کمر به خدمت فلسفه ببندد تا این جوان که ستایشگر اوست 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

متایش 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 بدگویی می‌کرد او را از روی تحقیر خطابه نویسی خواند. شاید این سخن سبب شود که او از خطابه نویسی دست بردارد.

سقراط: معلوم می‌شود دوستت را نمی‌شناسی اگر در این گمانی که از بدگویی 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 شمه‌ای از کمال و معرفت خود بیان می‌نماید و بدینسان سخن را بیپوده دراز می‌کند. این گونه گفتارها به عقیده تو خطابه نیست؟

فایدروس: حق باتست.

سقراط: و آنگاه اگر شنوندگان سخنتش را پسندند 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 میاستمداران نه تنها هنر خطابه نویسی
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 خطابه‌هایی فناپذیر پردازد، هم خود او در زمان
حیات خویشتن راهمسر خدایان می‌پندارد و هم آیندگان هر وقت 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، خطابه نویسی را مایهٔ ننگت او بشمارد؟

فایدروس: گمان نمی‌کنم و مگر نه هنر خود را نکوهش کرده است.

سقراط: پس روشن شد که خطابه نویسی به خودی 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 آور 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 تاظر ما هستند و در این گرما به آواز بلند با هم گفت‌وگو می‌کنند و می‌خوانند اگر ببینند که ما وقت را به گفت‌و شنید نمی‌گذرانیم و به سبب سستی و بی‌حالی به آواز آنان، چون کودکان به نغمه لالا، در خواب شده‌ایم، به ما خواهند خندید و خواهند پنداشت که دو برده فرومایه به خانه آنان درآمده و چون گوسفندان در گرمای ظهر به خواب رفته‌اند. ولی اگر ببینند که می‌گوئیم و می‌شنویم و بی‌آنکه نغمه‌های آنان اثری در ما ببخشند پیش می‌رویم، همچنانکه اودیسه اوس بی‌اعتنا به آواز سیرن‌ها کشتی خود را پیش می‌راند، ما را به دیده ستایش خواهند نگریست و از هدیه‌ای که از خدایان گرفته‌اند تا به آدمیان ببخشند سهمی هم به ما 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 پی‌خبر باشد. پس اینک گوش فرادار:

می‌گویند جیرجیرکان پیش از آنکه خدایان دانش و هنر بوجود آیند آدمی بوده‌اند. هنگامی که آن خدایان پای به عرصه وجود نهادند و موسیقی و آواز را به جهان آوردند گروهی از آدمیان چنان مسحور نغمه آنان شدند که خوردن و نوشیدن را از یاد بردند و جز نغمه‌سرایی به هیچ کار نپرداختند تا جان سپردند. به پاداش این رفتار خدایان دانش و هنر آنان را به صورت جیرجیرکان درآوردند و این هدیه را به آنان بخشیدند که از خوردن و نوشیدن بی‌نیاز باشند و همه عمر را به نغمه‌سرایی بگذرانند. جیرجیرکان چون بمیرند به نزد خدایان هنر می‌روند و هرچه از ما دیده‌اند به آنان می‌گویند. به «ترب‌سیخوره»^{۱۷} خبر می‌دهند که چگونه آدمیان با رقص و سرود به ستایش او می‌پردازند و به «اراتو» از نغمه‌های عاشقانه آدمیان سخن می‌گویند و دیگر خدایان هنر را از احوال پرستندگان‌شان آگاه می‌سازند و خصوصاً به بزرگترین آن خدایان که «کالیوپه»^{۱۸} نام دارد و به خواهرش «اورانیا»^{۱۹} که در آسمان و زمین مراقب گفتارهای خدایان و آدمیانند و خود نیز به شیرین سخنی شهره‌اند، خبر می‌برند که کدام يك از آدمیان به بخشهای 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 حقیقت‌گویی.

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

نمی‌توان به یکسو نهاد. پس بگذار آن را نیک 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 در ستایش خر می‌پردازم

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 دیگرکارها 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 برآن 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 نگویش 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 دربارهٔ 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 مهم 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 راکه نستور و اودیسه— اوس هنگام فراغت در ایلیون دربارهٔ سخنوری نوشته‌اند شنیده‌ای ولی از تعالیم پالامدس بی‌خبری.

فایدروس: نه به خدا، اموگند، از نستور و اودیسه اوس چیزی شنیده‌ام مگر آنکه مرادت از نستور گرگیاس باشد و مقصودت از اودیسه اوس، ترازیماخوس یا تئودوروس^{۲۰}.

سقراط: شاید حق با تست و به هر حال بهتر آن است که آن مردان را به حال خود بگذاریم. بگوییم 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 جلوه‌گر 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 ایلیاشی 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 تیرنگت یا خطای او را برملا سازد.

فایدروس: مقصودت را در نیافتم.

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 چیزى گمان و عقیده‌ای برخلاف حقیقت آن پیدا می‌کنند و بدین‌سان 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 رموائی خواهد بود نه هنر.

فایدروس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون میل داری این نکته‌ها را با خطابهٔ لیزیاس 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

نیارودیم.

سقراط: پس خوب شد که آن دو گفتار را به میان آوردیم زیرا شاهد و مثالی هستند بر اینکه 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 لیزیاس 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 هیچ‌گاه 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 وگرنه 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 دآوری کنم.

فایدروس: «از حال من آگاهی، و می‌دانی که به عقیده من این مشکل را چگونه باید گشود تا هر دو سود ببریم. ولی بر آنم 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 می‌گویی. جمله‌ای که در آغاز خطابه آمده‌جایش 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 بر اینکه 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 پی ببرم 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 بگرد دیگر در خطابه دوست خود بنگر و ببین 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،

بر این تپه که از اشکها تر است خواهم ماند

و به رهگذران خواهم گفتم که در زیر این خاک

میداس خفته است.»

چنانکه می‌بینی هیچ فرقی 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 آزرده نشوی خطابه دوستت را به کنار می‌گذاریم گرچه در آن مثالهای فراوان می‌توان یافت برای اینکه خطابه نویسی 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 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 آپولون است، و با خبر بودن از اسرار دعاها خاص پرستندگان

دیونیزوس، در حالی که هنر شاعری هدیه خدایان دانش و هنر است و

دیوانگی عشق هدیه 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 جذب 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 پیرسی گفتاری شیرین و گیرا بود.

سقراط: اینک بیا ببینیم در آن گفتار انتقال از نگویش 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

اصولها را نیک بررسی کنیم.

فایدروس: آن دو اصل کدامند؟

سقراط: اصل نخست این است که سخنان جزئیات کثیر و پراکنده را یکجا و باهم ببیند و بدینسان 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 عهدۀ 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 سوا موخته قطعه ها را نشکند بلکه به همان روش کار کند که ما در آن دوگفتار 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 نیمۀ راست و نیمۀ چپ نامیده می شوند، برای دیوانگی، که چیز واحدی است، دو نیمه قائل شدیم. یکی از دوگفتار ما به نیمۀ 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 نیمۀ 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 دوستاناران این روش جمع و تقسیم هستم چه در سخن گفتن و چه در اندیشیدن، و اگر کسی بیاهم 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^{۲۱} می‌نامم ولی خدا می‌داند که نامی که به آنان می‌دهم درست است یا نه. اینک بگو ببینم کسانی را که از هنر تو و لیزیا س 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 پردی به‌سخندان شهره‌اند ولی از اصولی که تشریح کردی خبر ندارند. به عقیده 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 نریم 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 هر گفتار 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 تئودوروس 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 تزیامس و گرگیاس نیز نباید غافل بمانیم که می‌گفتند 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 می‌توانستند به نیروی سخن کوچک را بزرگ و بزرگ را کوچک و نورا کهنه و کهنه را نو جلوه دهند و راه و روش نوشتن خطابه‌های کوتاه و فشرده و گفتارهای دراز و بی‌پایان را در مورد هر موضوع کشف کرده‌اند. به یادم است که هنگامی که این مطالب را به پرودیکوس گفتم خندید و گفت: من یگانه کسی هستم که قاعده نوشتن خطابه‌های هنرمندانه را یافته است و آن قاعده این است که خطابه نه دراز باید باشد و نه کوتاه بلکه باید متوسط باشد.

فایدروس: سخن حکیمانه‌ای است.

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

فایدروس: حق با تست.

سقراط: گنجینه خطابه‌های پولوس و سبک اندرزی و سبک تمثیلی او را به چه نام بخوانیم و به لغتنامه‌ای که لیکیمنیوس تألیف کرد و به پولوس بخشید تا او را در نوشتن خطابه‌های 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 مرثیه‌های حزین و گفتارهایی درباره پیری و تنگدستی هیچ‌کس به پای پهلوان کالکسدون ۲۲ نمی‌رسد. بزرگترین هنر این مرد به قول خود او این بود که به نیروی سخن می‌توانست 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 می‌نماید که همه بريك عقیده بوده‌اند گرچه بعضی در این مورد نام تکراره را بکار می‌برند 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 مطالبی 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 اکومتوس 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 اریپیدس برود و بگوید

«من می‌توانم دربارهٔ مطلبی کوچک گفتاری دراز پردازم 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 شده 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 فن‌کنایه و اشاره و فن‌تمثیل 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 بکار بردن 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 نوری 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 در باره 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 کساری 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 دستورهایی درست به سوی فضیلت سوق دهی.

فایدروس: به احتمال قوی حق همین است که گفתי.

سقراط: گمان می‌کنی می‌توانیم از طبیعت روح آگاه شویم اگر

کل طبیعت را شناسیم؟

فایدروس: به عقیده هیپوکراتس که از پیروان اسکلیپیوس است

شناختن طبیعت تن نیز بی آن شناسائی امکان پذیر نیست.

سقراط: حق یا 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 یک نوع است یا

انواع گوناگون دارد. اگر دانستیم که یک نوع است باید در آن نیک 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 ناپینائی 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 پیاموزد ناچار باید او را با طبیعت چیزی که قرار است سخن در آن اثر ببخشد به بهترین وجه آشنا سازد، و آن چیز روح آدمی است.

فایدروس: بی گمان.

۲۲۱ **سقراط:** پس تمام توجه سخنور باید به روح مخاطب معطوف باشد 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 دربارهٔ هنر سخنوری می‌نویسند و نامشان را شنیده‌ای، مردانی زیرک و محتاطند و دانشی را که دربارهٔ روح دارند پنهان می‌سازند. 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 می‌بخشد و آن را راهنمایی می‌کند. از این رو کسی که می‌خواهد سخنور شود نخست باید بداند که روح بر چند نوع است. پس بدین نتیجه می‌رسد که روح دارای این انواع است و حال هر یک بدین‌گونه است و بدین علت پاره‌ای از آدمیان چنین‌اند و پاره‌ای چنان. پس از آنکه بدین‌سان 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 می‌شود بر اینکه فلان نوع مردمان را به فلان علت با فلان نوع سخن در مورد فلان موضوع به آسانی می‌توان 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 نتیجهٔ 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 می‌توان سخنور هنرمند شمرد که نیک بداند که کدام نوع آدمی را با کدامین سخن می‌توان قانع ساخت، و اگر به چنان کسی برخورد او را بشناسد و بنود 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 اندازهٔ کافی موقعیتش را شناسد و بداند که چه هنگام باید سخن گفت و در کدام مورد باید مختصر و کوتاه و در کدامین مورد مفصل و هیجان‌انگیز 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 می‌ورزد و یا اینهمه ادعای سخنوری دارد به عقیدهٔ 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 لیزیماس
 یا دیگران شنیده باشی؟

فایدروس: شاید شنیده باشم ولی در این دم چیزی بیاد 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 به‌گرمی 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 ... در لازم نیست متیقت مشروع سخن خود
 را بشناسد یا بداند که حق چیست و خوب کدام است و کدام کسان فطرتاً
 یا بر اثر تربیت چنین یا چنان‌اند. در دادگاهها هیچ‌کس در اندیشه حقیقت
 نیست بلکه پیروزی با کسانی است که در اقتناع شنوندگان توانا باشند. از
 این رو کسی که می‌خواهد سخنش اثر ببخشد باید به‌اموری 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 به‌اموری 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 بی‌ادام دارم که مانیز پیشتر در این باره گفت و گو کرده‌ایم ولی آنان برای
 این نکته اهمیتی خاص قائلند.

سقراط: تو خرد نوشته‌های تیسسیاس 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 واقعه 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 واقعه نبوده است و آن‌گاه بگوید چگونه ممکن است که من با جثه‌ای بدین کوچکی به مردی چنین تنومند حمله کرده باشم. در اینجا هم شاکي 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 درباره شباهت کسی می‌تواند داوری کند که حقیقت را بشناسد. اگر درباره سخنوری مطلبی دیگر داری آماده شنیدنییم. ولی اگر سخن تازه نیاوری ما برگفته‌های پیشین خود پابرجا خواهیم ماند و بر این خواهیم بود که کسی که نتواند اولاً مطابق 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 همه آن انواع را تحت تعریفی واحد درآورد، نخواهد توانست در هنر سخنوری بدان اندازه که برای آدمی میسر است کامل شود و

هیچکس بدین کمال نمی‌رسد اگر دشواریهای این راه را بر خود آسان نگیرد. ولی خردمند آن دشواریها را برای آن تحمل نمی‌کند 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 می‌گویند مرد عاقل در جلب خاطر خدمتکارانی چون خود نمی‌کوشد بلکه کمر به خدمت فرمانروایان خود می‌بندد و همواره در این اندیشه است که کردارش آنان را خوش آید. بنابراین، تیسپاس، اگر این راه دراز و ناهموار است عجب مدار. چه، آن را برای رسیدن به مقصودی بزرگ می‌پیمایند نه بدان منظور که تو در دلداری. ولی اگر آن را در پیش‌گیری آرزوی کوچک تو نیز در اثنای آن برمی‌آید.

۲۷۴

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: دربارهٔ هنر و بی‌هنری در سخنوری، آنچه گفتیم پس است.

فایدروس: درست است.

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

ناپسند، هنوز سخن نگفته‌ایم.

فایدروس: درست است.

سقراط: می‌دانی که با سخن چه باید بکنی و دربارهٔ آن چه باید

بگویی تا خدا را خوش آید؟

فایدروس: نمی‌دانم، تریگو.

سقراط: گوش فرادار تا داستانی را که از پیشینیان شنیده‌ام

بگویم. حقیقت را خود آنان می‌دانند. ولی اگر ما می‌توانستیم راست

یا دروغ بودن آن را معلوم کنیم گمان می‌کنی باز هم در بند عقیدهٔ دیگران

می‌بودیم؟

فایدروس: پریش خنده‌آوری می‌کنی. داستان را بگو.

سقراط: شنیده‌ام در نوکراتیسی، یکی از شهرهای مصر، خدای کهن

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 ماس و حروف القبا 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 آنرا از راه یادآوری 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 پیشگویی 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 هم‌کسی که گمان می‌کندهنر را می‌توان در قالب حروف الفبا گنجانند در اشتباه است و هم آن‌که 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 سوالی 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 سوالی 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. بعلاوه نوشته نمی‌داند که با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند^{۲۴} 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 برمد 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 می‌توانند کرد و نه حقیقت را به کسی می‌توانند آموخت؟^{۲۵۶}

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 ناتوانش را یآوری باشد و هم برای کسانی که در آینده بخواهند پای به‌جا پای 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 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 مرتبه نیکبختی می‌رسانند.

فایدروس: اینکه گفتم بی‌گمان زیباتر و دل‌انگیزتر است.

سقراط: فایدروس، اکنون که در این مطلب توافق یافته‌ایم وقت آن است که درباره موضوع اصلی بحث خود نیز به نتیجه‌ای برسیم.

فایدروس: کدام موضوع؟

سقراط: در آغاز بحث، پس از آنکه به گفتار لیزیاس خرده گرفتیم، بر آن شدیم که ببینیم چگونه گفتاری اثر هنری است و کدام عاری از هنر. گمان می‌کنم درباره هنر و بی‌هنری مطلب را روشن ساخته‌ایم.

فایدروس: درست است. ولی خواهش دارم خلاصه 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 لیزياس 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 اهم 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 هیچ‌گفتار 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 زیبایی 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 دو تن 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 دوماستدار 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 تو هم وظیفه 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: ایزوکرانس 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 لیزياس 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 والاترش سوق دهد. زیرا در طبیعت او استعداد فیلسوفی می‌بینم. بسیار خوب. این پیغام را از خدایان این مکان به محبوبم ایزوکرانس خواهم برد. تو نیز پیغامی را که باید به لیزياس 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 دعائی 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 پوره آس خدای باد شمال است، وی اری قیا 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 (و گاه خدایان دانش و هنر) ترجمه کرده‌ایم.
۵. رك: مهبانی ۲۵۵
۶. درباره عشق‌ورزی با پسران رك: فایدروس ۲۴۹ و ۲۵۲ مهبانی ۱۸۱ و ۱۹۲ و ۲۵۹ و قوانین ۶۳۶ و ۸۳۶ و ۸۳۷
۷. رك: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ - اوتیفرون ۳ - اوقیدم ۲۷۳ - تهنه قتوس ۱۵۱
۸. شاعر یونانی در قرن ششم ق. م.
۹. اروس خدای عشق است.
۱۰. رك: منون ۸۱ - فایدون ۷۱ بعد و ۸۶ و ۱۰۶ و ۱۰۷ جمهوری ۶۵۸ تا ۶۱۱ - قوانین ۸۹۸ و ۸۹۹
۱۱. هستیا Hestia خدای اجاق است.
۱۲. رك: مهبانی ۲۱۰ و ۲۱۱
- ۱۳ و ۱۴. رك: جمهوری ۶۱۹ و ۶۲۰
۱۵. رك: مهبانی ۲۱۰ و ۲۱۱
۱۶. در یونان قدیم کسی قبرمان بازیهای الیمی می‌شد که از مه

مسابقه پیروز درمی آمد.

۱۷ و ۱۸ و ۱۹. خدایان دانش و هنر.

۲۰. گرگیاس و ترازیماخوس و ثودوروس سوفیستهای معروف معاصر

سقراطند.

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

قهقه تنوس ۲۰۷ - سوفیست ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۵۳ و مرد سیاسی ۲۵۸

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

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

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

بوده است.

۲۳. ر ک: منون ۸۱ و ۸۲ - قایدون 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

(شمالی)

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 ته‌توس 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، مردگرا نمایه‌ای 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 شکفت بودم که چگونه پیشگوئیش درباره چندن و از جمله ته ته تتوس درست درآمد. گمان می کنم سقراط اندکی پیش از مرگش با ته ته تتوس آشنا شد. در آن هنگام ته ته تتوس تازه جوانی بود و سقراط پس از آنکه چندی با او گفت و گو کرد شیفته او شد و هنگامی که به آتن رفتم بحثی را که با هم کرده بودند و بسیار شنیدنی است بر من نقل کرد و گفت این پسر چون به سن کمال برسد بزرگمردی خواهد شد.

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

اکلیدس: از بر نمی توانم. ولی همان روز چون به خانه بازگشتم هر چه شنیده بودم نوشتم و پس از آن نیز هر گاه فراغتی دست می داد جزئیات را بیاد می آوردم و نوشته را مرتب می ساختم و هر بار که به آتن می رفتم نکته هائی را که فراموش کرده بودم از سقراط می پرسیدم و چون به خانه می آمدم بر آن نوشته می افزودم، چنانکه اکنون تقریباً همه بحث را به صورت نوشته دارم.

ترپسیون: خوب کرده ای. پیشتر نیز شنیده بودم که چنان نوشته ای داری و همیشه می خواستم خواهش کنم که آن را بر من بخوانی ولی فرصتی پیش نمی آمد. اگر مانعی نمی بینی بگذار اکنون آن را بخوانیم چون من از روستا رسیده ام و احتیاج دارم که جایی بنشینم و بیاسایم. اکلیدس: من نیز چون ته ته تتوس را تا ارینوس بدرقه کردم نیاز به آسایش دارم. پس بیا به خانه من برویم تا هم بیاسائیم و هم به خادم دستور بدهیم که آن را بر ما بخواند.

ترپسیون: پیشنهاد خوبی است.

اکلیدس: ترپسیون، نوشته ای که گفتم، این است. ولی گزارش بحث را از قول سقراط نقل نکرده و ننوشته ام که سقراط چنین و چنان گفت بلکه همین سؤال و جواب سقراط و مخاطبان او را آورده و سخن هر کس را از زبان خود او بیان کرده ام. چنانکه سقراط می گفت حاضران

مجلس علاوه بر خود او تنودوروس ریاضی‌دان و تهه تتوس بوده‌اند و برای آنکه در این نوشته سخن هرکس مشخص باشد جمله‌های زائد سقراط را از قبیل «گفتم» و «پاسخ دادم» و «تصدیق کرد» و «آماده نبود سخن مرا بپذیرد» به یکسونهاد و نوشته را چنان پرداخته‌ام که عین گفت‌وگو را بی‌واسطه منعکس می‌سازد.

ترپسیون: خوب کرده‌ای.

اکلیدس: غلام، این دفتر را بگیر و بخوان.

گفت‌وگوی سقراط با تنودوروس و تهه تتوس:

سقراط: تنودوروس، اگر به مردم کورن دلبستگی خاصی داشتم می‌کوشیدم بدانم که در آن دیار چه می‌گذرد و آیا جوانانی در آنجا هستند که در علوم ریاضی و دیگر دانشها می‌کوشند یا نه؟ ولی چون به مردمان شهر خودمان بیش از همه دلبستگی دارم مشتاقم بدانم از کدام يك از جوانان ماسی توان چشم داشت که روزی مایه مباحث این شهر شود؟ این نکته را هم خود تا آنجا که از دستم برمی‌آید تحقیق می‌کنم و هم از مردانی که با جوانان همنشین‌اند جویا می‌شوم، 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 می‌کنم اگر در میان جوانان کسی دیده‌ای که سزاوار ستایش است بگو.

تنودوروس: البته سقراط، در میان همشهریانت جوانی یافته‌ام که با رغبت تمام آماده‌ام در باره‌اش سخن بگویم و یقین دارم که از شنیدن وصف او شادمان خواهی شد. اگر خوبرو بود نمی‌توانستم چنانکه سزاوار است بستایم چه می‌ترسیدم گمان ببری که دل‌درگرو اودارم. ولی این جوان از زیبایی هیچ بهره ندارد و اگر آزرده نشوی می‌گویم که شبیه تست یعنی بینی فرو کوفته و چشمان برآمده دارد منتها نه بدان شدت که در چهره تو می‌توان دید. امیدوارم از اینکه بی‌پرده سخن می‌گویم نرنجی ولی بدان که تاکنون جوانی بدین شایستگی ندیده‌ام. پیش از آنکه او را ببینم گمان نمی‌کردم 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 به سوئی 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 بهره برمی‌گیرد.

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 به سوی 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، بیایند با سقراط آشنا شو.
سقراط: آری، ته‌تتوس، بیای 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 چنگک 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؟
ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: راست می‌گوئی.

سقراط: تئودوروس نقاش است؟

ته‌ته‌تتوس: تا آنجا که خبر دارم، نه.

سقراط: هندسه هم نمی‌داند؟

ته‌ته‌تتوس: در این دانش استاد بزرگی است.

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

قبیل هم تبحر دارد؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

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

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

ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: البته هر دو باید چنان کنند.

سقراط: پس، ته‌ته‌تتوس 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.

ته‌ته‌تتوس: سقراط، باین مژده بسیار شادمانم‌کردی. ولی شاید

قصده شوخی داشته است؟

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

بدین پنهان 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. ته‌توس: اکنون که چنین می‌خواهی اطاعت می‌کنم.

سقراط: پس اینک به سؤالی پاسخ بده. در نزد ثودوروس هندسه می‌آموزی؟

ته‌توس: آری.

سقراط: ستاره شناسی و موسیقی و حساب هم می‌آموزی؟

ته‌توس: آری، می‌کوشم از این دانشها نیز بهره‌ای بگیرم.

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؟

ته‌توس: بدیهی است.

سقراط: و دانایان به سبب دانش دانا هستند؟

ته‌توس: بی‌گمان.

سقراط: و آن هم چیزی نیست جز شناسائی؟

ته‌توس: چه چیز؟

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

باشد، به آن چیز دانا نمی‌شود؟

ته‌توس: البته جز این نیست.

سقراط: پس دانش با شناسائی یکی است؟

ته‌توس: آری.

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

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 بپیرسد و پاسخ بخواهد. چرا خاموش مانده‌اید؟ ثودوروس، نکند

پرحرفی من مایه ملال تو شده؟ مرادم این است که بحثی آغاز کنیم 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 پرمش 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 بی گمان این کار به پیشرفت آنان یاری خواهد کرد زیرا جوانی دوران پیشرفت و تکامل است. پس دست از این تهه تتوس بردار و گفت و گو را همچنان که آغاز کرده ای دنبال کن.

سقراط: تهه تتوس، شنیدی تئودوروس چه گفت؟ گمان نمی کنم از فرمان او سربتابی و برای جوانی چون تو شایسته نیست که از اطاعت مردی دانشمند خودداری ورزد. پس اینک راست و بی پرده بگو بینم به عقیده تو شناسائی چیست؟

تهه تتوس: سقراط، چون دستور می دهید اطاعت می کنم و یقین دارم که اگر در پاسخ اشتباه کنم مرا به راه راست هدایت خواهید کرد.

سقراط: البته تا آنجا که از دستان برآید.

تهه تتوس: به عقیده من، هم چیزهایی که از تئودوروس می توان آموخت شناسائی هستند، مانند هندسه و دیگر دانشها که اندکی پیش برشمردی، و هم فنون پیشه و روان مانند کفشدوزی و امثال آن.

سقراط: تهه تتوس، به راستی درگشاده دستی بی همتائی. زیرا من يك چیز خواستم و تو به جای چیز واحد، بسی چیزهای گوناگون به من بخشیدی.

تهه تتوس: چه گفتمی؟ مقصودت چیست؟

سقراط: شاید هیچ. آنچه می خواستم بگویم این است که هنگامی که از فن کفشدوزی سخن می گوئی، مرادت شناسائی راجع به ساختن کفش نیست؟

تهه تتوس: البته.

سقراط: و هنگامی که سخن از درودگری به میان می آوری مقصودت

آن شناسائی است که به ساختن اشیا چوبی مربوط است؟

ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

سقراط: پس در هر دو مورد معین می‌کنی که آن فن‌ها شناسائی کدام چیزها هستند؟
ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: حق باتست.

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 سومی هم وجود دارد که در آجرپزی مصرف می‌شود، پاسخ ما خنده‌آور نبود؟

ته‌ته‌توس: 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 انواع‌گوناگون چیزی را بشناسد اگر خود آن را نشناسد؟

ته‌ته‌توس: نه.

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

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

ته‌ته‌توس: 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 به چه کار می‌آید.

تهه تتوس: 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 همان تست پیش آمد.

سقراط: کدام مسأله؟

تهه تتوس: تئودوروس با ما درباره ریشه اعداد مربع سخن می‌گفت و ثابت می‌نمود که ریشه اعدادی که حاصل جذر يك عدد به قوه سه یا به قوه پنج‌اند عدد صحیح نمی‌تواند بود. بدین‌سان تا قوه هفده پیش رفت و آنگاه مکشی‌کرد. در این هنگام به فکر ما رسید که شمار ریشه‌ها بی‌پایان است و از آن رو خواستیم برای همه آنها خاصیتی واحد بیابیم تا بتوانیم همه را تحت تعریفی واحد درآوریم.

سقراط: سرانجام آن خاصیت را یافتید؟

تهه تتوس: گمان می‌کنم یافتیم و اینک شرح می‌دهم. اگر به عقیده تو درست نیست بگو.

سقراط: چگونه یافتید؟

تهه تتوس: اعداد را به دو دسته تقسیم کردیم. دسته‌ای را که حاصل ضرب دو عدد برابرند به مربع تشبیه کردیم و مربع متساوی‌الاضلاع خواندیم.

سقراط: بسیار خوب.

تهه تتوس: 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 به مربع مستطیل مانند نمودیم و اعداد مستطیل خواندیم.

سقراط: خوب کردید.

تهه تتوس: اضلاع برابر را که چون به یکدیگر 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. تئودوروس هم لازم نیست بترسد که به‌موگند دروغ متهمش کنند.

ته‌ته‌تئوس: باینهمه، 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 تئودوروس بجا نبوده است.

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

ته‌ته‌تئوس: 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؟
ته‌ته‌تئوس: سقراط، به‌خدا موگند، این مسأله را از دشوارترین مسائل می‌دانم.

سقراط: پس دلیر باش و در درستی سخنان تئودوروس تردید مکن بلکه بکوش تا همچنانکه مسائل دیگر را حل می‌کنی حقیقت شناسائی را نیز دریابی و بگوئی که چیست.

ته‌ته‌تئوس: 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 بجویی و همچنانکه همه آنها را، با آنکه بی‌شمار بودند، در زیر مفهومی واحد گرد آوردی، شناسائیهای بی‌شمار را نیز با تعریفی واحد بیان کنی.

ته‌ته‌تئوس: سقراط، بارها در این کار کوشیده‌ام چون شنیده‌ام که

تو این سؤال را از بسی‌کسان کرده‌ای. وی نه‌خود 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: ته‌ته‌توس گرامی، تو درد زائیدن داری زیرا خالی نیستی بلکه آبستنی!

ته‌ته‌توس: این رانمی‌دانم ولی گفتم که چه حالی دارم.

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

ته‌ته‌توس: شنیده‌ام.

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

ته‌ته‌توس: 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 به تردید می‌اندازم و سرگردان می‌کنم. بی‌گمان تو نیز این سخن را شنیده‌ای.

ته‌ته‌توس: آری بارها شنیده‌ام.

سقراط: می‌خواهی هلتش را بگویم؟

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

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

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

ته‌ته‌توس: اين توجیه پذيرفتنی است.

سقراط: اين نیز پذيرفتنی و حتی مسلم است که ماما بهتر از ديگران می‌داند که کسی آبستن است يا نه؟
ته‌ته‌توس: البته.

سقراط: از اين گذشته، زنانی که از هنر مامائی بهره‌ورند می‌توانند به وسیله دارو و طلسم درد زایش را برانگیزند يا آن را تسکین دهند و به زنانی که زائيدنشان دشوار است يساری کنند و اگر زنی بخواهد جنين را بيندازد می‌توانند تا هنگامی که جنين رشد نکرده است آن را در آورند.

ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: نه، اين نکته را نمی‌دانستم.

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

ته‌ته‌توس: نه، هر دو یکی است.

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

ته‌ته‌توس: 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 اين 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 گرنه حق ایشان است که در زناشویی میان زن و مرد واسطه باشند و برای هر مرد زنی در خور او بیابند.

ته‌توس: واضح است.

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

ته‌توس: 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 بزایند 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 جهت دیگر نیز به ماما شبیهم و آن اینکه خود هیچ‌گاه دانشی نمی‌زایم و کسانی که مراسم زایش می‌کنند که همواره از دیگران می‌پرسم و خود پاسخ نمی‌دهم چون پاسخی قانع‌کننده نمی‌دانم، حق دارند و اینک گوش فرادار تا علت آن رانیز 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 بزاید. کسانی که با من گفت و گوئی می‌آغازند نخست گیج و کندذهن می‌نمایند ولی چون با من همنشینی می‌گزینند اگر لطف‌آلهی 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 بزایند. 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 لیزیامس 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 گناه‌بگام می‌شنوم^۲ 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، ته‌ته‌توس 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 در می‌یابم 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^۳.

علت 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 ماماست و خود نیز از هنر مائاتی بهره‌ای بسزا دارد و به هرچه می‌پرسم یا دقت تمام پاسخ دهی. ولی اگر در آن اثنا ببینم که پاسخت کودکی 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 می‌آشفتند که می‌خواستند مرا با دندان پاره پاره کنند و آماده نبودند باور 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 بپوشانم.

اینک، ته‌تتوس گرامی، باردیگر از سر آغاز کن و بگو که شناسائی چیست؟ بگو 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.

ته‌تتوس: 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 راستین است یا باد و هوا. گفتی که شناسائی ادراک حسی است؟
ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: مراد او بی‌شک همین است.

سقراط: البته مردی چنان دانشمند سخن یارو 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؟

ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: ناچاریم راه دوم را پیش گیریم.

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

ته‌ته‌تتوس: البته.

سقراط: و نمود همان ادراك حسی است؟

ته‌ته‌تتوس: البته.

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

ته‌ته‌تتوس: روشن است.

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

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت از این سخن چیست؟

سقراط: گوش‌فرا دار تا بگویم. گروهی بر آنند 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 یا یکدیگر آمیختن همواره در حال «شدن» اند و این که 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 استاد کمدی است و هومر که استاد تراژدی است بدین عقیده‌اند. مثلا آنجا که هومر می‌گوید: «راکه 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؟

ته‌ته‌توس: من نیز چنین می‌پندارم.

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

ته‌ته‌توس: 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 واصطکاک پدید می‌آید و مالش واصطکاک جز جنبش نیست. ته‌ته‌توس، به عقیده تو علت پیدائی آتش همان نیست؟

ته‌ته‌توس: البته همان است.

سقراط: نه تنها آتش، بلکه همه جانداران نیز زاده همان علت‌اند. ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: تن آدمی به سبب مستی و سکون پژمرده نمی‌شود و بر اثر ورزش و جنبش به تندرستی نمی‌گراید؟

ته‌ته‌توس: 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 مستی و بی‌فکری، نه تنها چیزی نمی‌آموزد بلکه هرچه می‌داند از یاد می‌برد.

ته‌ته‌توس: 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 سر 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 منقول، بلکه چیزی است میان آن دو که برای هر بیننده از تو، 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 یک چیز به چشم تو نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌گردد، چون تو نیز همواره همان نیستی و

حالت همیشه به يك منوال نمی‌ماند؟

ته‌ته‌توس: شق دوم درست‌تر می‌نماید.

سقراط: اگر چیزی که سنجیده یا از راه لمس ادراک می‌شود بزرگت 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 بانزدیک شدن چیزی دیگر، یا تغییر یافتن آن چیز نخستین، خود او نیز تغییر یابد. دوست‌گرمی، اگر در این دم پروتاگوراس و پیروانش سخنان ما را می‌شنیدند به ما می‌خندیدند و می‌گفتند که دردنباله این سخنان مجبور خواهیم شد ادعاهای مضحکی بکنیم.

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

سقراط: گوش فرادارتامالی بیاورم، اگر شش‌مهره 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؟

ته‌ته‌توس: نه.

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

ته‌ته‌توس: 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 گفتی. ولی اگر بگویی «آری ممکن است»، سخن او ریبید شامل حالت خواهد بود که می‌گوید «زبان مجاب نمی‌شود ولی روح مجاب می‌شود».

ته‌ته‌توس: 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 نیک توجه 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 تأنی بررسی را بار دیگر از سر بگیریم و با منتهای عدالت و بی طرفی 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. توجه 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 درباره 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. ته‌تتوس، گمان می‌کنم مقصود مرا
می‌فهمی چون با این مسائل بیگانه نیستی.

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

سقراط: عزیزم، این خود دلیل است بر اینکه داوری تودوروس
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 ۶ است، سخنی است بجا. ولی هیچ می‌دانی که این مطالب با وجود
ادعاهائی که از قول پروتاگوراس آوردیم، به‌رامتی می‌توانند همچنان
باشند که تشریح کردیم؟ یا هنوز نمی‌دانی؟

ته‌تتوس: هنوز نمی‌دانم.

سقراط: پس اگر به‌تو یاری‌کنم تا به‌معنی حقیقی گفته‌های آن

مرد و دیگر مردان مشهور پی‌ببری سپاسگزار من خواهی شد؟

ته‌تتوس: آری بسیار سپاسگزار خواهم شد.

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

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

سقراط: آری، پسر، مردمانی خشن‌اند. ولی کسانی که می-
خواهم اسرارشان را بر تو آشکارکنم مردانی ظریف و شایان ستایشند.
به‌عقیده اینان نخستین اصل، که همه‌گفته‌های 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 بیزاری خوانده می‌شوند و حسهای بی‌تام‌نیق بی‌شمارند. ولی محسوسها، برحسب آنکه توأم با چگونه حسی پدیدار شوند، به انواع گوناگونند: محسومی که به‌همراه دیدن خاصی پدیدار می‌شود رنگ خاصی است و محسومی که به‌همراه شنیدن خاصی پدید می‌آید صدای خاصی است و همچنین است وضع دیگر محسوسها بر حسب اینکه به‌همراه چگونه حسی پدیدار گردند. ته‌تتوس، معنی این داستان را با توجه به فرضیه‌ای که پیشتر بیان کردیم در می‌یابی؟
ته‌تتوس: نه، هنوز مطلب را در نیافته‌ام.

سقراط: پس به‌دنباله 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 یک مکان 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 چیزی 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 یک 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 یک سو چشم پراز حس 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 دربارهٔ سختی و گرمی و مانند آنها نیز صادق است. بدین معنی که هیچ چیز به‌خودی 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 «یک 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 پایرجا» 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. ته‌تئوس گرامی، رامت بگو ببینم، این سخنان به دهانت خوشمزه است و از چشیدن آنها شادمانی یا نه؟

ته‌تئوس: 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 دعا و افسون می‌خوانم و از دانشها به تو می‌چشانم تا بلکه اعتقاد تو زائیده شود. همینکه زائیده شد در آن خواهم نگریم تا ببینم باد و هوامت یا کردک رامتین و تندرست. پس مرمس و پایداری کن و به هرچه می‌پرسم دلیرانه پاسخ بده.

ته‌تئوس: پرسم.

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

ته‌ته‌تتوس: سقراط، چون نکته‌هایی را که به شرح بیان کردی در نظر می‌آورم چنین می‌نماید که همه پایه‌هایی استوار دارند و از این رو معتقد می‌گردم که همه آنها باید درست باشند.

سقراط: پس بگذار نکته‌ای را هم که باقی مانده است بگویم تا نقصی در مطلب نماند. می‌دانی که خواب و بیماری و خصوصاً دیوانگی، و حالاتی دیگر از این قبیل، سبب می‌شوند 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 هم‌اکنون تشریح کردیم زیرا چنین می‌نماید که در این حالتها حواس آدمی نادرست کار می‌کنند و از این رو نمی‌توان گفت که هرچیز همان است که بر هر کس نمودار می‌شود بلکه باید تصدیق کرد که هیچ‌چیز چنان نیست که می‌نماید.

۱۵۸

ته‌ته‌تتوس: صحیح است.

سقراط: پس آنانکه شناسائی را ادراک حسی می‌دانند و معتقدند که هرچیز برای هرکس همان است که بر او نمودار می‌شود، درباره آن نکته چه می‌گویند؟

ته‌ته‌تتوس: سقراط، می‌ترسم اگر بگویم که نمی‌دانم سرزنش می‌کنی. با اینهمه نمی‌توانم گفت که دیوانگان و کسانی که خواب می‌بینند تصورات درستی دارند. زیرا یکی می‌پندارد که خدا شده است و دیگری در خواب می‌بیند که پر و بال پیدا کرده و پرواز آمده است.

سقراط: ولی هیچ می‌دانی که به‌خود آن نکته نیز، خصوصاً در مورد خواب و بیداری ایرادی وارد است؟

ته‌ته‌تتوس: کدام ایراد؟

سقراط: یقین بارها شنیده‌ای که می‌گویند چگونه می‌توان شناخت که ما در این دم بیداریم و در حال بیداری گفت و گو می‌کنیم یا در خوابیم و تصورات و پندارهائی که داریم رؤیاست؟

ته‌ته‌توس: 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 پندارهای پندارها را حقیقت می‌شماریم و در زمانی دیگر پندارهای دیگر را. ته‌ته‌توس: درست است.

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

سقراط: مگر معیار حقیقت درازی و کوتاهی زمان است؟

ته‌ته‌توس: هرگز.

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

ته‌ته‌توس: 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؟

ته نه تتوس: آری.

سقراط: وقتی که چیزی به خود یا به چیزی دیگر شبیه یابی شبهات است، در صورت نخست می گوئیم (با خود یا با چیز دیگر) یکی است و در صورت دوم می گوئیم غیر از آن است؟

ته نه تتوس: بدیهی است.

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

بی شمارند؟

ته نه تتوس: 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 می آیند که یکی غیر از دیگری است. ته نه تتوس: آری چنین گفتیم.

سقراط: اکنون بگذار این مطلب را با من و تو و هر کس دیگر تطبیق کنیم: سقراط تندرست و سقراط بیمار به یکدیگر شبیهند یا بی شبهات؟ ته نه تتوس: مقصودت سقراط تندرست من حیث المجموع با سقراط بیمار من حیث المجموع است؟

سقراط: آری مقصودم را درست دریافته ای.

ته نه تتوس: پس باید گفت بی شبهاتند.

سقراط: و چون بی شبهات اند، یکی غیر از دیگری است؟

ته نه تتوس: آری.

سقراط: درباره سقراط در حال خواب و بیداری و حالات دیگری

که پیشتر بر شمردیم همان گونه می اندیشی؟

ته نه تتوس: 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؟

ته نه تتوس: بی گمان.

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

دو حال مختلف دو نتیجه مختلف پدید خواهد آمد؟

ته‌تتوس: آری.

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

ته‌تتوس: آری.

سقراط: یعنی بنابراین چه 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.

ته‌تتوس: 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 خیراز سقراط تندرست است؟

ته‌تتوس: آری.

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

ته‌تتوس: 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 می‌بخشد 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.

ته‌تتوس: 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 بی‌آنکه چیزی را ادراک کند. شراب نیز هنگامی که شیرین یا تلخ می‌شود «برای» دیگری چنان می‌شود زیرا ممکن نیست که چیزی شیرین شود بی‌آنکه 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 بنوایم کلمه «بودن» را بکار ببریم باید بگوئیم که یک چیز همیشه «برای یک چیز» یا «به سبب یک چیز» و یا «نسبت به یک 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 داورى 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 ادراک می‌کنم نشناختم؟

ته‌ته‌توس: البته ممکن نیست.

سقراط: پس اینکه گفتی شناسائی ادراک حسی است، سخنی بود درست و پرمعنی، و عقیده سوم و هراکلیتوس و پیروان ایشان که می‌گویند همه چیز در سیلان و جنبش است، و سخن پروتاگوراس، دانا که می‌گوید آدمی مقیاس هر چیزی است، و گفته ته‌ته‌توس که شناسائی ادراک حسی است، همه یک سخن است. ته‌ته‌توس، این نوزاد تو نیست که به یاری من بدنیآ آمد؟

ته‌ته‌توس: همان است.

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

۱۶۱

تئودوروس: سقراط، یقین بدان که ته‌ته‌توس طاقت آن خواهد داشت چون جوان خویشتن داری است. ولی ترا به خدا سوگند می‌دهم یگو 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 به آسانی می‌توانم یکی را از صندوق بردارم و به جای دیگری بگذارم و بدین‌سان مبرهن سازم که نظریه پیشین درست نیست، و غافل از اینکه هیچ‌یک 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 به دقت 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 توانایی 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 تا چه 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 دوست‌گرامی، 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 درائیم؟ 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 آراء 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 انای گفت‌وگو بکنم بطلان عقیده او آشکار شود و نه آماده‌ام برخلاف اعتقاد خود سخنان ترا نپذیرم. پس بهتر آن است که بحث را با ته‌تئوس دنبال‌کنی و تو خود دیدی که او باچه دقت و اشتیاق به سؤالیهای 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 ته‌تئوس دنبال‌کنم. ته‌تئوس، نخست بگو ببینم، تعجب نمی‌کنی که ناگهان آشکار شد که تودر دانائی از هیچ آدمی و هیچ‌خدا کمتر نیستی؟ می‌پنداری که خدایان از حیث مقیاس بودن، بدانسان که منظور پروتاگوراس است، کمتر از آدمیانند؟

ته‌تئوس: به‌خدا سوگند که چنان نمی‌پندارم. ولی استدلال‌توو 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 می‌گردی. ولی اگر پروتاگوراس یا یکی از هواداراناش 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 قانع‌کننده 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 در مسائلی بدین دشواری می‌توان این گونه استدلالها را که از ظواهر و احتمالات ترکیب یافته‌اند و فقط به کار ارباب مغالطه می‌آیند پذیرفت؟

۱۶۳

ته‌تئوس: 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؟
ته‌تئوس: آری.

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

ته‌تئوس: 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؟

ته‌تئوس: 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 درک می‌کنیم و نه می‌فهمیم.

سقراط: آفرین ته‌ته‌توس، پامخی‌راکه دادی رد نمی‌کنم تادلیرت‌ر شوی. ولی مشکل تازه راکه روی نموده است چگونه بگشائیم؟
ته‌ته‌توس: 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؟» درپاسخ 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؟

ته‌ته‌توس: چگونه نشناسد؟

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

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

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

سقراط: به یاد آوردن چیزی یا به یاد آوردن هیچ چیز؟
ته‌ته‌توس: البته به یاد آوردن چیزی.

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

سقراط: کسی که چیزی را ببیند، مدتی آن را بیاد می‌آورد؟
ته‌ته‌توس: 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 ادراک حسی و شناسائی همه یک چیزند. ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: و کسی که چیزی را می‌بیند و می‌شناسد، همینکه چشم بر هم گذاشت آن را نمی‌بیند ولی پیاد می‌آورد. چنین نیست؟ ته‌ئه‌تتوس: درست است.

سقراط: «می‌بیند» برابر است با «می‌شناسد» 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 پیاد بیاورد نمی‌تواند بشناسد چون آن را نمی‌بیند، و حال آنکه گفتیم چنین چیزی ممکن نیست و هیچ‌کسی نمی‌تواند چنین سخنی بگوید.

ته‌ئه‌تتوس: حق باست.

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

ته‌ئه‌تتوس: آری می‌بینیم.

سقراط: پس شناسائی غیر از ادراک 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 مفسطه 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 و خلیفه 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 می‌اسگزار خواهم بود اگر از عقیده پروتاگوراس دفاع کنی.

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

ثودوروس: برای هر دو تشریح کن ولی پاسخ پرمشهای 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؟

تئوتوس: ته‌ته‌توس، در پاسخ این سؤال چه بگوئیم؟

ته‌ته‌توس: به عقیده من ممکن نیست.

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

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

سقراط: پس در آن واحد هم می‌بینی و هم نمی‌بینی؟

ته‌ته‌توس: از یک 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؟»

ته‌ته‌توس: من حساب خود را کردم و نتیجه برخلاف مطلبی است که پیشتر پذیرفته بودم.

سقراط: آری، پسر هوشمند، به‌دامی 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 به‌دام یکی از آن سربازان سبک اسلحه میدان فصاحت بیفتی و او بشنود که تو شناسائی را با ادراک 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.

۱۶۶

سقراط: او نیز نخست همان سخنانی را که در مقام دفاعش گفتیم بیان می‌کرده و آنگاه با نگاهی حقارت‌آمیز در ما 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، به ریش 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 به جای او می‌دادم و با اینهمه ثابت کنی که نظر او بر خطاست بی‌گمان نادرستی عقیده من میرهن می‌گردد. ولی اگر پاسخ او غیر از آن باشد که من به جای او می‌دادم، مخاطب تو مجاب می‌شود نه من. اینک بگذار پرسشی را که درباره بیاد آوردن کردی نیک بنگریم. گمان می‌کنی حالت کسی که چیزی را نمی‌بیند ولی بیاد می‌آورد درست چون حالت کسی است که آن را 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 یک 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 ثابت کن 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 به حسی درمی‌یابد. سقراط، آنجا که از خوک و بوزینه سخن گفتی نه تنها خود رفتار

خوکان پیش‌گرفتی بلکه شنوندگان را نیز بر آن داشتی کسه با نوشته-های من مانند خوکان رفتار کنند و این مایه مباحثات تو نتواند بود. ادعای من، چنانکه نوشته‌ام، این است که هر آدمی مقیاس بود و نبود هر چیز است و با اینهمه یسا 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 عقیده 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 عقیده 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 الری 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 با نیروی 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 اوست می‌تواند روح او را به حالتی بهتر در آورد و بدین-سان 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 عقیده من هیچ چیز حقیقت نیست. سقراط گرامی، من هیچ گاه خوکان را دانشمند نشمردم، بلکه در مورد تن جانوران تنها پزشکان را دانشمند می‌خوانم و در مورد رستنیاکشاورزان را زیرا

هنگامی که گیاه و درخت بیمار می‌شوند کشاورز حالت بیماری را در آنها به حالت نادرستی برمی‌گرداند، یعنی کاری می‌کند که آنها به جای احساس مخرب احساس شفا بخش پیدا کنند همچنانکه سخنوران دانشمند و نیک‌منش به نیروی سخن کاری می‌کنند که در نظر جامعه‌ها به جای چیزهای مخرب و بد، چیزهای خوب و نجات بخش درست جلوه‌کنند. تاهنگامی که چیزی به نظر جامعه‌ای خوب و زیبا می‌نماید و آن جامعه آن چیز را خوب و زیبا می‌شمارد، همان چیز برای آن جامعه خوب و زیباست. ولی دانشمندان کاری می‌کنند که در نظر همان جامعه به جای چیزهای بد، چیزهای نجات بخش خوب و زیبا جلوه‌گر شوند. سوفیست هم چون می‌تواند شاگردان خود را بدان‌گونه تربیت کند دانشمند است و از آن رو حق دارد برای درسی که می‌دهد مزد کلان بخواهد. بنابراین هر دو سخن درست است. بدین معنی که از یک سو گروهی از مردمان داناتر از دیگرانند و از سوی دیگر هیچ‌کس دارای پندار نادرست نیست، و تو خود نیز چه خواهی و چه نخواهی مجبوری پندیری، 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 می‌توانی 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 یک 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 می‌زند 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 یک از آن دو پیش گرفت از هم جدا نکنی. روش ارباب مغالطه این است که هرچه بیشتر به شوخی و ریشخند توسل می‌جویند و بدین‌سان مخاطب را در دام می‌اندازند در حالی که مردمان حقیقت‌جو تنها هنگامی به استدلال حریف خرده می‌گیرند که او خود مرتکب خطائی شود یا همنشینان پیشینش او را به راه خطا سوق داده باشند. اگر این روش را در پیش‌گیری مخاطب تو به خطای خویش پی خواهد برد و در خواهد یافت که گناه از خود اوست نه از تو.

از آنرو 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 معتقدی 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

در باره 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 می گوئی؟ مگر تهه تتوس به مراتب بهتر از بسی کسان که ریش دراز دارند از عمده بحث بر نمی آید؟

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 لاف با من همراهی کن تا ببینم در مسائل ریاضی تنها تو مقیاس هستی یا دیگران نیز حق دارند در دانشهائی که تو در آنها صاحب نظری، خود را مقیاس بدانند؟

۱۶۹

تئودوروس: سقراط، به راستی آسان نیست که کسی روی تو بنشیند و به تو حساب پس ندهد و چنین می نماید که بر خطا بودم که پنداشتم تو مانند مردم لاکدمون مرا مجبور نخواهی کرد عریان شوم. اگر راست خواهی تو به سکپرون شبیه تری تا به مردم لاکدمون، زیرا لاکدمونیان به شخص دستور می دهند که یا عریان شود یا برود. ولی تو روش آنتایوس را داری و همینکه چشمت به کسی می افتد مجبورش می کنی که برهنه شود و با تو پنجه در افکند.

سقراط: تئودوروس، با این تشبیه بیماری مرانیک وصف کردی. ولی شاید نمی دانی که من از سکپرون بسی سرسخت ترم زیرا با مرا کلسها و تزه نوسهای سخنوری در افتاده و از آنان کتکها خورده ام و با اینهمه عشق اینگونه زور آزمائشها در من بجدی است که نمی گذارد از پیشه خود دست بردارم. پس تو نیز از گفت و گو با من دریغ مکن زیرا این کار برای هر دوی ما سودمند است.

تئودوروس: سقراط، پیش از این نمی توانم در برابر تو ایستادگی بکنم. پس دست مرا بگیر و به هر جا می خواهی ببر. چنین می نماید که ناگزیرم سرنوشتی را که برای من آماده ساخته ای 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 می‌گوید پندار و عقیده هرکس برای خود او کافی است، خرده بگیریم یا نه؟ پروتاگوراس خود تصدیق کرد که پاره‌ای اشخاص از دیگران بهتر و داناترند. پس باید دید آیا این تصدیق دلیل است بر اینکه 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 می‌کرد و ما به جای او سخن نمی‌گفتیم، لازم نبود بحث را از سر بگیریم. ولی چون او خود در اینجا نیست شاید بر ما اعتراض کنند که بی‌وکالت به جای او سخن گفته‌ایم. از این رو بهتر آن است که این مطلب را بار دیگر و با دقتی بیشتر بررسی کنیم زیرا بسیار فرق می‌کند که راستی چنان باشد که ما می‌گوئیم یا غیر از آن.

تئودوروس: حق باتست.

سقراط: پس بگذار از سخنهای دیگر چشم بپوشیم و جمله خود او را در نظر آوریم و ببینیم آیا جمله او آن تصدیق را تأیید می‌کند یا نه؟
تئودوروس: این مطلب را چگونه می‌خواهی بررسی کنی؟

سقراط: مگر نمی‌گوید عقیده‌ای که هرکس درباره چیزی دارد برای او حقیقت است؟

تئودوروس: آری چنین می‌گوید.

سقراط: ای پروتاگوراس، اینک ما عقیده یک تن، یا بهتر بگوئیم، عقیده همه آدمیان را بیان می‌کنیم و می‌گوئیم که هرکس درباره‌ای از امور خود را داناتر از دیگران می‌داند و در دیگر موارد دیگران را داناتر از خود می‌شمارد و از این رو هرگاه خطری روی بنماید، مثلاً هنگام جنگ یا در زمان بیماری و یا در توفان دریا، به کسانی پناه می‌برد که در این امور دانا و صاحب نظرند و آنان را چون خدایان نجات بخش به دیده ستایش می‌نگرد در حالی که فرقی با دیگران ندارند جز دانائی. همچنین می‌بینیم که بیشتر مردمان دنبال آموزگار و راهنما می‌گردند و کسانی هم هستند

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

سقراط: و آیا به عقیده آدمیان دانائی بینش 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 یا 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 هر کس 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، تا هنگامی که از آن برنگشته‌اند، همین حقیقت است و حتی بسی کسان که پیرو پروتاگوراس نیستند این نظر را تصدیق می‌کنند. ولی، ثئودوروس، ما از بحثی به بحث دیگر می‌گروئیم 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 دادگاهی 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 آزاد مردانند.

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 با شتاب 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 دعوی همواره مال یا جان است. گرچه اینان به همین سبب تیزهوش و حاضر جواب ببار 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 راه کج بروند و کار کج بکنند و بدینسان از آغاز جوانی به دروغ و خدعه آلوده می‌گردند و هنگامی که سنین جوانی را پشت سر می‌گذارند و پای در مرحلهٔ مردی می‌نهند جای سالمی در روحشان نمی‌توان یافت گرچه به دیدهٔ خود بسی دانا و نیرومند می‌نمایند. تئودوروس گرامی، حال آن گروه چنین است که شنیدی. اکنون میل‌داری حال کسانی را هم که از گروه ما هستند به شرح بازگویم یا می‌خواهی از این مقوله بگذریم و دنبالهٔ بحث خود را بگیریم تا آزادیمان در گفت و گو، که اندکی پیش اشاره‌ای بدان کردم، از اندازه نگذرد؟

تئودوروس: نه سقراط، بگذار حال گروه دیگر را نیز به تفصیل بیان کنیم زیرا خوب گفتی که ما، که از این گروهیم، بندهٔ سخنان خود نیستیم بلکه سخن بندهٔ 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 به کیفر برسانند و یا به ما دستور بدهند.

سقراط: بسیار خوب. اگر می‌خواهی، چنین می‌کنیم. ولی بهتر آن است که از سران این گروه سخن بگوئیم زیرا کسانی که به وجهی نادرست به فلسفه می‌پردازند در خور آن نیستند که ما را به خود مشغول سازند. آن سران گروه از جوانی نه راه 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 خواب نیز به‌مخیلهٔ آنان نمی‌گذرد. از اینکه فلان کس از خاندانی بزرگ برخاسته یا لکه ننگی به دامان خانوادهٔ پدری یا مادری او هست یا نیست چنان بی‌خبرند که از شمارهٔ ریگهای کنار دریا، امانه تنها از همهٔ آن امور بی‌خبرند، بلکه از این بی‌خبری هم آگاه نیستند زیرا از آن امور نه برای آن برکنارند که از این راه اشتباهی بدست آورند بلکه اگر نیک‌بینی تنشان در میان خلق است و روحشان به قول پیندار، در عین

بی‌اعتنائی به امور آدمیان، در همه جا می‌گردد و زمین و آسمان را می‌پیماید و ستارگان را می‌سنجد 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. با این 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، سعی از کوشش و جست‌وجو باز نمی‌ایستد. تئودوروس، مقصودم را دریافتی؟

تئودوروس: آری، دریافتم و سختت را تصدیق می‌کنم.

سقراط: و بدان جهت، دوست‌گرامی، 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 پادشاه 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 به‌ستایش می‌کشایند و از در چاپلوسی در می‌آیند او خنده می‌آغازد، آن هم نه خنده دروغین، بلکه به‌راستی و از ته دل می‌خندد و در نتیجه به‌دیدۀ مردمان لوس و خنک 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، بالین فرق که در نظر وی پادشاه مستبد و فرمانروای خودرأی دامپائی 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 املاک فراوان دارد می‌پندارد که از مالی بی‌مقدار سخن می‌گویند زیرا عادت او بر آن است که بانگامی همه عرصه زمین را بنگرد، و اگر در نزد او سخن از خاندانی بزرگت 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 زندانی نمی‌تواند همه پشته‌ها و نسل‌ها را یکباره بنگرد و ببیند که هر کس هزاران مزار 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 به آن پبالد 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 چه‌حالی داشته است بی‌گمان از غرورش کاسته می‌شد. از این رو، تئودوروس گرامی، مردمان فیلسوف را امتیاز می‌کنند و بر او 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.

تئودوروس: 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 بکشاند 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 کوتاه‌بین با همه سهارتی که در موشکافی و زبان‌آوری 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 به‌دوار می‌افتد و چون بدین‌گونه بحثها خونگرفته است زبانش می‌گیرد و مانند بندهای بیگانه به دشواری سخن می‌گوید و مایه سخنده و ریشخند می‌گردد و لسی ریشخندکننده او دختران تراکی یا مردمان نادان و بی‌خبر نیستند، زیرا اینان به حال او آگاه نمی‌گردند، بلکه آزاد مردانی هستند که هرگز یوغ بندگی به‌گردن 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 بزرگت شده و این همان است که تو فیلسوفش می‌خوانی. چه باک اگر به‌دیده 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 عهدۀ همه آن کارها به نیکوترین وجه برمی‌آید ولی قادر نیست مانند آزاد مردان جامه پرتن 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 صفای در جهان برقرار می‌شود و بندی از میان مردم رخت برمی‌بندد.

۱۷۶

سقراط: تئودوروس، بندی 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 هرچه 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، دوست گرامی، 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 پایوه سرائی پیر زنان می‌ماند و اینک گوش فرادارتا راستی را در این باره بگویم: خدای هیچ گاه و در هیچ 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 هر کس 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 هر چه 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.

بنابراین نیک‌ترین خدمتی که به پیروان ظلم می‌توانیم کرد این است که هرگز نگوییم «شما در پر تو زیر کی توانسته اید 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 همانید که 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: دوست گرامی، 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 هفالت 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 کیفیت ایشان است، و چون می‌گوئیم اگر از این راه برنگردید پس از پایان این زندگی در آن مکان پاک که از آرایشهای 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 چیزی که در نظرش قابل اعتنائیست حساب پس بدهد، اگر اندکی در پاسخ دادن به پرسشها 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 گرنه بیم آن است که مطالب دیگری فرارند 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 بنا بر این 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 بر 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: بی گمان 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 می کوشد که آنچه به حال خود سودمند می داند از راه وضع قانون به مرحله عمل در آورد و بدین منظور چنان قوانینی وضع می کند که تا حد امکان به حالش سودمند باشد. پایه عقیده تو جامعه ها از وضع قانون منظور دیگری دارند؟

تئودوروس: البته نه.

سقراط: هر جامعه ای همیشه بدان مقصود می رسد؟ یا یسی از جامعه ها هنگام قانونگزاری به راه خطا می روند؟

تئودوروس: البته گاهی هم به راه خطا می روند.

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

تئودوروس: بدیهی است.

سقراط: اینک بگذار از پروتاگوراس یا یکی از پیروان او پرسیم: شما ادعا می کنید که آدمی مقیاس هر چیز است، مقیاس سفیدی و سنگینی و سبکی و همه چیزها بدون استثناء، و می گوئید که آدمی مقیاس این چیزها را در خود دارد و از این رو هر عقیده ای که درباره هر چیز پیدا می کند برای خود او حقیقت است و در نتیجه، هر چیز همانگونه است که او می پندارد. چنین نمی گوئید؟

تئودوروس: البته چنین می گویند.

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 پزشک نیست معتقد باشد که تب خواهد کرد و تنش گرم خواهد شد و کسی دیگر که پزشک 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 پزشک 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 غذایی 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 نمودار 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 یک 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 پیشگویی می‌داند که در آینده چه چیز چگونه خواهد شد

وچگونه نمودار خواهد گردید کسی آماده نمی‌شد پسرای مصاحبت او مبلغی کزاف 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 دانایتر 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 تهه تتوس 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 نیک‌بنگریم و تلنگری به آن بزنیم تا ببینیم صدای سالم می‌دهد یا ترك‌دار 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 سرهتی

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

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

تئودوروس: حق یاتست. ولی کسی که بخواهد با پیروان هراکله‌ایتوس، یا به قول تو پیروان هومر که جمعی از مردمان افسوس از آن جمله‌اند، گفت‌وگوئی جدی آغاز کند مانند آن است که بخواهد با چندتن مارگزیده که پیوسته بخود می‌پیچند و دمی آرام نمی‌گیرند بحثی فلسفی به میان آورد. آنان، چنانکه از نوشته‌هایشان پیداست، خود نیز همواره در سیلان و جنبشند و هرگز نمی‌توانند بر سر جمله یا سؤالی بایستند و با فراغت و آرامی پرسشی‌کنند و پاسخی بدهند. اگر از یکی از آنان سؤالی کنی زود از ترکش خود جمله‌هائی کوتاه و مرموز بیرون می‌کشد و به سوی تو پرتاب می‌کند و اگر درباره‌ی آنها توضیحی بخواهی با جمله‌هائی تازه بر تو می‌تازد چنانکه هرگز نمی‌توانی بحثی را که آغاز کرده‌ای پایان برسانی. رفتارشان با یکدیگر نیز چنین است و همواره مراقبت 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 دیدی و هنگام آشتی و صفا سرو کاری با آنان نداشته‌ای چون میان تو و آنان دوستی نبوده است. گمان می‌کنم به هنگام فراغت عقاید خود را به شاگردان خویش تشریح کرده باشند.

تئودوروس: کدام شاگردان؟ در میان آن جماعت هیچ کس شاگرد دیگری نمی‌شود بلکه همه خود بخود بیمار می‌آیند 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 عقیده‌ی ایشان را چون مسأله‌ای که برای خودمان روی نموده است به یاری یکدیگر بررسی کنیم.

سقراط: خوب گفستی. از پیشینیان که عقاید خود را در پرده‌شمر پنهان ساخته‌اند شنیده‌ایم 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 کفشدوزان 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 در مستترین نامی که به کل هستی می‌توان داد «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، دوست‌گراسی، 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 بکشاند. گمان می‌کنم بهتر آن است که نخست عقیده گروه نخستین را که دوستان سیلان و جنبش‌اند بررسی کنیم و اگر معلوم شود که سخنان پایه‌ای استوار دارد بگذاریم ما را به سوی خود بکشانند و از دست گروه دیگر بگیریم. 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 تا چه حد در گفته‌های خود محق‌اند.

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 بلائی 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 پاره‌های 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 ناکزیرند بپذیرند که پاره‌های 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 ال‌پذیر روی می‌دهد و به علت این جنبش، ال‌پذیر ادراک‌کننده می‌شود، ولی خود ادراک نمی‌شود. اثربخش نیز چیزی می‌شود «اینگونه»، ولی خودکیفیت نمی‌شود. شاید کلمه کیفیت به نظر تواندکی 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 ال‌پذیر 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 هرچیز 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 قراری ندارند 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

دیگرگونی است و تا می‌خواهیم بگیریم از دست ماسی‌گریزد، 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 ته‌توس 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 چنان‌کردید.

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 بگوئیم درست است بلکه بگوئیم درست می‌شود و گرنه
از سخن ما چنین استنباط خواهد شد که درستی پاسخ، ثابت و پایرجاست.
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 به عقیده من نیز سزاوار ایشان همین است.
 سقراط: پس اینک، تئودوروس گرامی، از یکسو پاسخ دوست ترا دادیم و از این پس آماده نیستیم بپذیریم که کسی که دانا و خردمند نیست مقیاس همه چیز است. از سوی دیگر اگر تصدیق کنیم که همه چیز در سیلان و جنبش است نمی‌توانیم بپذیریم که شناسائی ادراک حسی است. پس ته‌توس باید به پرسش من پاسخ دیگری بدهد.
 تئودوروس: سقراط، خوب گفתי. اکنون که این بحث به آخر رسید پیمان من نیز پایان یافته است زیرا عهد کرده بودم که فقط تا پایان بحث درباره ادعای پروتاگوراس، پاسخ پرسشهای ترا بدهم.
 ته‌توس: تئودوروس، بدین زودی از بحث کناره بگیر تا سقراط عقیده کسانی را هم که کل هستی را ساکن می‌دانند بررسی کند.
 تئودوروس: ته‌توس، با این جوانی می‌خواهی به پیرمردان پیمان شکنی بیاموزی؟ خیر، اکنون نوبت تست که خود را برای پاسخ دادن به پرسشهای سقراط آماده کنی.
 ته‌توس: 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 به دشتی هموار جلب کنند. تو بپرس و یقین بدان که او با اشتیاق تمام پاسخ خواهد داد.
 سقراط: تئودوروس، گمان نمی‌برم که بتوانم تقاضای ته‌توس را برآورم.

ته‌توس: چرا؟

سقراط: می‌ترسم به ملیسوس و دیگران، که می‌گویند کل هستی واحدی بی‌جنبش است، بی‌حرمتی روا دارم و بیش از همه از پارمنیدس^۸ بیم دارم، زیرا پارمنیدس به قول 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 این رو بیم آن دارم که نه سخنانش را بفهمیم و نه به معنایی 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 مزاوار 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 هنرمائمی خود به تهنه‌توس یاری کنیم تا کودکی را که بدان آبستن است بزاید و اندیشه‌ای را که درباره شناسائی دارد بیرون بیاورد.

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

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

تهنه‌توس: چنین گفتیم.

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

تهنه‌توس: 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 کلمه‌هایی 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. اینک نیک 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؟»

تهنه‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است و از این رو 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 در بساره 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 سختی و سبکی و شیرینی را درمی‌یابی اعضای تن نیستند؟
ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: البته تصدیق می‌کنم.

۱۸۵

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

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: و هنگامی که درباره صدا و رنگ می‌اندیشی، نخستین چیزی که به ذهنت می‌آید این است که آنها هر دو هستند؟
ته‌ته‌توس: البته.

سقراط: و همچنین نمی‌اندیشی که هر کدام از آن دو با دیگری اختلاف دارد و با خود برابر است؟
ته‌ته‌توس: البته این را نیز می‌اندیشم.

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

ته‌ته‌تتوس: این را نیز می‌اندیشم.

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

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

سقراط: درست است. پس بگو بینم 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؟

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: 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: ته‌ته‌تتوس، پسر زیبایی هستی برخلاف آنچه تنودوروس درباره تو گفت! زیرا کسی که سخنی بدین زیبایی 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 بعضی 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 شوی.

ته‌ته‌تتوس: من نیز بدین عقیده‌ام.

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

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

ته‌ته‌تتوس: هستی از چیزهایی است که روح خود و به وسیله

خود درمی‌یابد.

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

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: زیبایی و خوبی و بدی نیز؟

ته‌ته‌تتوس: آری، خصوصاً در مورد 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 در آینده خواهد

بود می‌سنجد.

سقراط: کمی درنگ 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 با گذشت

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، می‌تواند به آن شناسائی پیدا کند؟
ته‌تئوس: هرگز.

سقراط: پس شناسائی از ادراک حسی حاصل نمی‌شود بلکه بر اثر داوریهائی که درباره ادراکهای حسی می‌کنیم و نتایجی که از آن داوریه‌ها می‌گیریم بدست می‌آید. زیرا دریافتن هستی و ماهیت راستین، چنانکه روشن شد، تنها از این راه میسر است نه از راه ادراک حسی.
ته‌تئوس: مطلب روشن است.

سقراط: باوجود اختلافی بدان بزرگی که میان آن دوهست، هر دو را یکی می‌دانی؟
ته‌تئوس: البته نه.

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

ته‌تئوس: به آنها جز ادراک حسی نام دیگر نمی‌توان داد.

سقراط: پس همه آنها را ادراک حسی می‌نامی؟

ته‌تئوس: بدیهی است.

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

سقراط: پس قادر به شناسائی نیستند؟

ته‌تئوس: نه.

سقراط: بنابراین، ته‌تئوس، هیچ‌گاه و در هیچ‌حال شناسائی و ادراک حسی نمی‌تواند یکی باشد؟

ته‌تئوس: نه، زیرا روشن شد که شناسائی غیر از ادراک 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 اندازه‌ای پیشرفت کرده‌ایم که دیگر شناسائی را در ادراک حسی نمی‌جوئیم بلکه معتقد شده‌ایم شناسائی آن حالتی است که

روح بنخود می‌گیرد هنگامی که خود و برای خود به هستی توجه می‌یابد و بدان می‌پردازد.^۹

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 هر پنداری 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 پندار گاه 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 دیگری، غیر از آنچه پیشتر برگزیده بودیم، درباره آن تحقیق نمائیم؟

ته‌ئه‌تتوس: اگر لازم می‌دانی البته تحقیق می‌کنیم. مگر ماعنی

پیش تو و تئودوروس 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.

ته‌ته‌تئوس: درست است.

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

ته‌ته‌تئوس: آری چنین می‌گوئیم.

سقراط: وضع هر یک 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.

ته‌ته‌تئوس: 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؟
ته‌ته‌تئوس: 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؟
ته‌ته‌تئوس 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 یا اینکه هر دو
چیز را می‌داند در عین حال هیچ یک از آن دو را نمی‌داند.

ته‌ته‌تئوس: 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 ته‌ته‌تئوس

را، چنین پندارد که سقراط تههتتوس است یا تههتتوس سقراط.
تههتتوس: این هم محال است.

سقراط: همچنین ممکن نیست کسی بپندارد که آنچه می داند چیزی است که نمی داند، و یا آنچه نمی داند چیزی است که می داند.
تههتتوس: نه، این نیز ممکن نیست.

سقراط: پس چگونه ممکن است که کسی پندار نادرست داشته باشد؟ پندار یا مربوط به چیزی است که می دانیم و یا به چیزی که نمی دانیم، و در این هر دو مورد محال است که پندار ما نادرست باشد.
تههتتوس: درست است.

سقراط: اکنون بگذار به جای دانستن و ندانستن، درباره بودن و نبودن بحث کنیم.

تههتتوس: چگونه؟

سقراط: بگوئیم اگر کسی چیزی را بدان گونه که نیست می پندارد، پندارش نادرست است.

تههتتوس: این تعریف درست تر می نماید.

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 بدان گونه که نیست، بپندارد؟ چه پاسخ خواهیم داد؟ گمان می کنم ناگزیر خواهیم شد بگوئیم «آری، اگر کسی اعتقادی داشته باشد ولی اعتقادش مطابق با حقیقت نباشد!» یا معتقدی که باید پاسخی جز این بدهیم؟

تههتتوس: به عقیده من نیز باید همان پاسخ را بدهیم.

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

تههتتوس: در کدام موارد؟

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

تههتتوس: نه.

سقراط: پس کسی که چیزی را می بیند، چیزی واقعی می بیند، یعنی چیزی را که به راستی هست. یا معتقدی که چیزی ممکن است غیر واقعی باشد؟

تههتتوس: چنین عقیده ای ندارم.

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

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

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

تهئتوس: بی گمان.

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

تهئتوس: البته چیز معینی را می پندارد.

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

سقراط: پس اگر کسی پنداری داشته باشد درباره چیزی که نیست،

باید گفت که درباره هیچ چیز پنداری ندارد؟

تهئتوس: چنین می نماید.

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

اصلاً پنداری ندارد؟

تهئتوس: نتیجه استدلال همین است.

سقراط: پس محال است آدمی چیزی را که نیست پندارد، خواه چیزی

را بدان گونه که نیست و خواه چیزی را که اصلاً نیست؟

تهئتوس: چنین می نماید.

سقراط: پس پندار نادرست باید چیزی باشد غیر از پندار درباره

چیزی که نیست؟

تهئتوس: 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.

تهئتوس: حق بات است.

سقراط: ولی شاید به صورت...
تهئتوس: به کدام صورت؟

سقراط: شاید پندار نادرست پنداری بر مبنای اشتباه است، بدین-

سان که کسی چیز موجود واقعی را به جای چیز موجود واقعی دیگر بگیرد. در این صورت پندار او البته به چیزی واقعی مربوط است ولی چیزی را به خطا چیزی دیگر می‌پندارد و چون به جای آن چیز که هدف اوست به چیزی دیگر روی می‌آورد، حق داریم بگوئیم که پندارش نادرست و برخطاست. **ته‌تئوس:** گمان می‌کنم این توجیه درست است. زیرا هنگامی که کسی چیزی را به جای زیبا زشت می‌شمارد، یا به جای زشت زیبا می‌پندارد پندارش به راستی نادرست است.

سقراط: ته‌تئوس، چنین می‌نماید که مرا به دیده حقارت می‌نگری و از من نمی‌ترسی.

ته‌تئوس: مقصودت چیست؟

سقراط: گویا هیچ نمی‌ترسی که روی عبارت «به راستی نادرست» انگشت بگذارم و بپرسم که آیا ممکن است چیزی «به سرعت آهسته» باشد یا «به سنگینی سبک» باشد و یا یکی از دو چیز که ضد یکدیگرند همین خود و همانند خود نباشد بلکه طبیعت ضد خود را بپذیرد و ضد خود شود؟ ولی از این پرسش صرف نظر می‌کنم تا به دلیری تو چشم زخم نرسد. به هر حال چنین می‌نماید که تو هم موافقی که بگوئیم پندار نادرست پنداری است بر مبنای اشتباه و گرفتن چیزی به جای چیز دیگر.

ته‌تئوس: آری.

سقراط: پس بر آنی که ممکن است آدمی چیزی را به جای چیز دیگر در نظر آورد و درباره آن بیندیشد، نه به جای خود آن چیز؟ **ته‌تئوس:** آری.

سقراط: اگر روح کسی مرتکب چنان خطائی شود، ناچار باید هنگام تفکر یا آن هردو چیز را در نظر داشته باشد و یا یکی از آنها را. **ته‌تئوس:** بدیهی است.

سقراط: ینی یا باید هردو را در آن واحد در نظر داشته باشد و یا یکی را پس از دیگری.

ته‌تئوس: درست است.

سقراط: تفکر به عقیده تو نیز همان است که من می‌گویم؟

ته‌تئوس: به عقیده تو تفکر چیست؟

سقراط: گفت وگونی است که روح با خود می‌کند درباره چیزی که می‌خواهد به‌کنه آن پی‌ببرد. البته من مردی نادانم و آنچه درباره تفکر می‌توانم گفت سخن مرد نادانی است. ولی به هر حال به عقیده 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 هسته یا به سرعت پیش رفت و به نتیجه‌ای رسید و آن را پذیرفت و دیگر درباره آن تردیدی برایش نماند، آن نتیجه را داوری 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 عقیده تو چیست؟

۱۹۵

ته‌تئوس: عقیده من نیز همان است.

سقراط: پس هنگامی که کسی چیزی را چیز دیگر می‌پندارد، به خود می‌گوید آن چیز چیز دیگری است؟

ته‌تئوس: جز این نمی‌تواند بود.

سقراط: هیچ اتفاق افتاده است که يك پار 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.

ته‌تئوس: حق باتست.

سقراط: گمان می‌کنی کسی که عقلش بجاست، و حتی دیوانه، صریحاً

به خود می‌گوید که گاو اسب است یا دویک است؟

ته‌تئوس: به خدا سوگند نه.

سقراط: پس اگر پندار سخنی باشد که آدمی به خود می‌گوید، کسی

که درباره 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 دیگر امکان پذیر نیست، و اینک تکرار می‌کنم که هیچ کس نمی‌تواند پندارد که زشت زیباست.

ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: چنین می‌نماید.

سقراط: کسی هم‌گه یکی از دو چیز را در نظر دارد و دیگری را نه، هرگز نمی‌تواند بیندازد که چیزی چیز دیگر است.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی، ته‌ته‌توس، اگر بگوئیم پندار نادرست محال است ناگزیر خواهیم شد مطالب بی‌پایه بسیاری را بپذیریم.

ته‌ته‌توس: کدام مطالب؟

سقراط: پیش از آنکه آن مطالب را بر تو فاش‌کنم 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 داریم بکشانیم و این یار را به‌منزل برسائیم از ریشخند دیگران در امان خواهیم بود و آنگاه دربارهٔ 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 پامال بکند و حتی ما را لگدکوب نماید همچنانکه ملاحان کسانی را که به بیماری دریا مبتلا هستند با لگد می‌کوبند. این‌سک گوش فرادار تا راه‌حلی را که به‌نظرم رسیده است بگویم.

ته‌ته‌توس: 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 یک صورت ممکن است که آدمی چنین بپندارد.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: 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؟

ته‌توس: البته ممکن است.

سقراط: پس هر روز می‌تواند چیزی را که نمی‌داند بیاموزد؟

ته‌توس: البته.

سقراط: اکنون برای آنکه بتوانیم موضوع را نیک مجسم سازیم، چنان بدان که ما در درون خود لوحی از موم داریم که می‌توان نقش‌هایی 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.

ته‌توس: بسیار خوب.

سقراط: می‌گوئیم این لوح هدیه‌ای است که «منه‌موژین»، 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 انگشتر 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، تا هنگامی 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. تهه تتوس: 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؟ تهه تتوس: 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. تهه تتوس: 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...

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: اکنون کاملاً گیج شده‌ام.

سقراط: پس بگذار مطلب را بایبانی دیگر ادا کنم. من تئودوروس و ته‌ته‌تتوس را می‌شناسم و به یاد هم دارم که چگونه کسانی هستند، گرچه آنان را گاه می‌بینم و گاه نمی‌بینم، و گاه با دست 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: نخست این نکته را بیاد بسپار که آدمی چیزی را که می‌داند گاه باحس نیز درک می‌کند و گاه نه.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: آیا ممکن نیست آدمی چیزی را هم که نمی‌داند گاه باحس درک بکند و گاه نکند.

ته‌ته‌توس البته ممکن است.

سقراط: اکنون نیک دقت کن شاید بتوانی مقصودم را دریابی. سقراط تئودوروس و ته‌ته‌توس 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 ته‌ته‌توس تئودوروس است. این سخن درست است یا نه؟

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: این حالت نخست بود از حالاتی که پیشتر بیان کردم.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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 بر شمردم بدین سان بررسی کن. خواهی دید که در هیچ‌کدام 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 مان دنبال کنی به همان نتیجه خواهی رسید. اکنون مطلب را دریافتی؟

ته‌ته‌توس: آری دریافتم.

سقراط: پس موردی که برای امکان پندار نادرست باقی می‌ماند این است که تو و تئودوروس را بشناسم و نقش هر دو ی شما چون نقش مهر در لوح مومی من بسته شده باشد. در آن صورت هرگاه شما دوتن را از دور به نحو غیرروشن ببینم می‌گویم ادراک حسی حاصل از دیدن هر یک از شما را با نقشی 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 می‌روم 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 می‌گذارم و در نتیجه اشتباه در داوری روی می‌دهد و پندار نادرست حاصل می‌گردد همچنانکه در تصویر آینه طرف راست جای چپ را می‌گیرد. **تئوتوس:** تشبیهی که آوردی مطلب را به نیکوترین وجه روشن ساخت.

سقراط: اکنون بگذار این صورت را در نظر آوریم: من هر دو ی شما را می‌شناسم، و یکی از شما دوتن را علاوه بر شناختن می‌بینم ولی دیگری را نمی‌بینم، و در این حال شناسائی که از یکی دارم با ادراکی که از راه دیدن بدست می‌آورم تطبیق نمی‌کند. این صورت را پیشتر گفتم ولی در نیافتی. **تئوتوس:** درست است.

سقراط: گفتم کسی که مردی را بشناسد و به حس نیز درک بکند، و شناسائی که به او دارد با ادراک حسی مطابقت نماید معال است بپندارد که این مرد شخص دیگری است که او را هم می‌شناسد و به حس نیز ادراک می‌کند و شناسائی که به او دارد با ادراک حسی مطابقت می‌نماید. بیاد داری که چنین گفتم؟ **تئوتوس:** آری.

سقراط: پس موردی که باقی می‌ماند همان است که دمی پیش تشریح کردم. گفتم پندار نادرست در صورتی روی می‌نماید که کسی هر دوتن را بشناسد و هر دو را ببیند یا به حس دیگر ادراک کند، ولی ادراکی را که از هر یک بدست می‌آورد 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.

ته‌تتوس: درست است.

سقراط: همچنین است هنگامی که ادراک حسی مربوط به یکی از دو نقش باشد ولی روح آن ادراک 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 باشم، خلاصه‌ی مطلب این است که ما در مورد چیزی که نمی‌شناسیم و به حس نیز درک نکرده‌ایم دچار پندار نادرست نمی‌شویم. پندار ما همیشه گرد چیزهایی می‌گردد که می‌دانیم و به حس ادراک می‌کنیم، و فقط در مورد این‌گونه چیزهاست که گاه پندار درست بدست می‌آوریم و گاه پندار نادرست. اگر ادراک حسی را به سوی نقشی ببریم که بدان مربوط است و با آن منطبق سازیم پندار ما درست می‌شود و اگر در این انطباق به خطا برویم، نادرست. ته‌تتوس: بسیار خوب گفتی.

سقراط: اگر باقی مطلب را بگویم بیش از اینم خواهی ستود. تصدیق می‌کنی که پندار درست زیباست و پندار نادرست زشت؟

ته‌تتوس: 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 مغز استخوان 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 آن‌گونه 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.

تونیز با این سخن موافقی؟

ته‌ته‌توس: 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 موش بیش از اندازه نرم است همه چیز را زود می‌آموزد و زود از یاد می‌برد. آنکه موش 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.

195

ته‌ته‌توس: مطلب را بسیار خوب تشریح کردی.

سقراط: پس باید تصدیق کنیم که پندار نادرست وجود دارد؟

ته‌ته‌توس: البته.

سقراط: و پندار درست نیز؟

ته‌ته‌توس: آری پندار درست نیز وجود دارد.

سقراط: پس سرانجام توانستیم ثابت کنیم که آن دونوع پندار

قطماً وجود دارند؟

ته‌ته‌توس: آری ثابت کردیم.

سقراط: ته‌ته‌توس، حیف است که آدمی اینهمه بی‌په‌وده سخن

درازی کند.

ته‌ته‌توس: چرا چنین می‌گوئی؟

سقراط: برای آنکه از یاه‌گوئی و سماجت خود ملول‌شده و بجان

آمده‌ام. جز این چه می‌توان گفت دربارهٔ 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.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: سقراط، به عقیدهٔ من نیز آنچه توانستیم روشن کنیم مطلب کوچکی نیست.

سقراط: آن‌کس باز خواهد پرسید: «سقراط، اگر نقش کسی 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.

ته‌توس: حق نیز همین است.

سقراط: ولی باز خواهد پرسید: «دربارهٔ یازده چه می‌گوئی؟ کسی که یازده را در ذهن دارد، بنا بر آنچه گفتی، هرگز یازده را به جای دوازده، که آن را نیز در ذهن دارد نخواهد گرفت؟» ته‌توس، پاسخ این سؤال را تو بده.

ته‌توس: خواهم گفت که در هنگام دیدن یالms 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 نقوشها تصور نادرست محال است. حال اگر دو کس درباره این دو عدد بیندیشند و از خود پرسند که حاصل جمع آنها چند است، ممکن است یکی بدین نتیجه برسند که مجموع آنها یازده است و دیگری حاصل جمع آنها را دوازده بداند. یا منتقدی که همه مردم زود معتقد می‌گردند که مجموع آنها دوازده است؟

ته‌ته‌توس: نه. بسی‌کسان خواهند پنداشت که مجموع آنها یازده است و اگر اعداد بزرگتر را با هم جمع‌کنند احتمال اشتباه بیشتر است. سقراط: حق بات است. ولی معنی سخن تو این نیست که بعضی‌کسان نقش عدد دوازده را در لوح موسی خود به جای نقش یازده می‌گیرند؟ ته‌ته‌توس: 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. ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: پس ناچاریم ثابت‌کنیم 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 تصدیق‌کنیم که ممکن است کسی چیزی را هم بداند و هم نداند. تو کدام يك از این دوشق را برمی‌گزینی؟ ته‌ته‌توس: سقراط، مرا با مشکلی بزرگ روبرو ساختی.

سقراط: گمان نمی‌کنم بتوانیم هر دوشق را بپذیریم. ولی برای اینکه از هیچ‌کوششی دریغ نکرده باشیم، آماده‌ای که کاری بی‌شرمانه بکنیم؟

ته‌ته‌توس: چه کاری؟

سقراط: بیا نخست بگوئیم که دانستن چیست؟

ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌تتوس: نه، فراموش نکرده‌ام.

سقراط: بی‌شرمی نیست که ما، که نمی‌دانیم شناسائی چیست، بخواهیم حقیقت دانستن را بازنمائیم؟ ولی، ته‌تتوس، دیری است که ما خود را بدین بی‌شرمی آلوده‌ایم و از این روگفت وگویی مایاک و بی‌الایش نیست زیرا تاکنون هزار بار گفته‌ایم «می‌شناسیم» و «نمی‌شناسیم» و «می‌دانیم» و «نمی‌دانیم»، چنانکه گویی معنی این کلمات را می‌فهمیم و حال آنکه نمی‌دانیم شناسائی چیست. حتی هم اکنون بسازکلمه‌های «می‌دانیم» و «می‌فهمیم» را بکار بردیم درحالی که سزاوار نیست ما که فاقد شناسائی هستیم این کلمه‌ها را بکار ببریم.

ته‌تتوس: ولی سقراط، اگر این‌گونه کلمات را بیه‌یکسو 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.

ته‌تتوس: پس پرواکن 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؟

ته‌تتوس: شاید شنیده باشم ولی در این دم بیاد ندارم.

سقراط: می‌گویند دانستن داشتن شناسائی است.

ته‌تتوس: درست است.

سقراط: بگذار ایسن تعریف را اندکی تغییر بدهیم و بگوئیم

دانستن صاحب شناسائی بودن است.

ته‌تتوس: 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 نظر من 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 پرندگان را گرفته باشد و در مرغانی 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 مرغانی 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 هر يك 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 مرغانی 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 برند.

تهئتئوس: از این فرض چه نتیجه می گیری؟

سقراط: می گوئیم هنگامی که ما کودکان آن مرغان تهیه است. به جای پرندگان هم شناسائیهار تصور می کنیم. هنگامی که کسی يك شناسائی بدست می آورد و در مرغان خود جای می دهد، می گوئیم آن کس چیزی را که موضوع آن شناسائی است فرا گرفته و یا کشف کرده است، و این عمل را دانستن می نامیم.

ته‌ته‌توس: بسیار خوب.

۱۹۸ سقراط: اکنون بیندیش و ببین به عمل دوم او، یعنی به اینکه هر يك از آن شناسائیه‌ها را که می‌خواهد، می‌گیرد و نگاه می‌دارد و سپس رها می‌کند، چه نامی باید داد؟ آیا به این عمل نیز باید نام عمل نخستین را بدهیم یا نامی دیگر؟ برای اینکه مقصودم را بهتر دریابی مثالی می‌آورم: تصدیق می‌کنی که دانش حساب وجود دارد؟
ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: فرض کن این دانش شکار شناسائیهائی است که به اعداد زوج و فرد مربوط اند.
ته‌ته‌توس: بسیار خوب.

سقراط: آدمی به وسیله این دانش هم شناسائیهائی مربوط به اعداد و ارقام را در اختیار خویش دارد و هم می‌تواند به وسیله این دانش آن شناسائیه‌ها را به دیگران بیاموزد.
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: وقتی که کسی که آن شناسائیه‌ها را به دیگری 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 نکته گوش بده: کسی که علم حساب را به حد کمال داراست، همه اعداد را می‌داند زیرا شناسائیهائی مربوط به همه اعداد در روح او جای دارند.
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: آیا ممکن است آن کس 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؟

ته‌ته‌توس: 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. ته‌ته‌توس، گمان می‌کنم اینگونه مسائل را که مورد بحث و اختلاف است شنیده باشی.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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 داناست می‌خواهد چیزی را که می‌داند از خود بیاموزد؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: 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 بیورد. 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 چهاره 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 شناسائیها سبب پیدائی پندار نادرست شود؟

ته‌ته‌توس: مقصودت را در نیافتم.

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 نادانئی است پس مانعی نخواهد داشت که بگوئیم نادانئی علت دانائی است و کوری علت بینائی، ته‌ته‌توس: سقراط، شاید علت خطای ما این بود که گمان کردیم در مرغان همه شناسائی هستند. بهتر آن بود که می‌گفتیم بعضی از آنها شناسائی‌اند و بعضی نادانئی، و کسی که برای گرفتن یکی از شناسائیها دست می‌یازد گاه شناسائی به چنگش می‌آید و گاه نادانئی. اگر شناسائی را به چنگ آورد درباره‌ی موضوع مورد نظر خویش پندار درست می‌یابد و اگر نادانئی بدستش آید پندار نادرست.

سقراط: ته‌ته‌توس، کسی که پاتو بحث می‌کند نمی‌تواند از ستودن تو خودداری ورزد. با اینهمه در نکته‌ای که گفتی باردیگر نیک بیندیش. فرض می‌کنیم آنچه گفتی درست است و کسی که نادانئی را به چنگ می‌آورد پندار نادرست پیدا می‌کند. چنین نگفتی؟

۲۰۰

ته‌ته‌توس: مرادم همین است.

سقراط: ولی او خود معتقد نیست که پندارش نادرست است. ته‌ته‌توس: نه.

سقراط: بلکه پندار خود را درست می‌شمارد و معتقد است می‌داند چیزی را که نمی‌داند؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: یعنی گمان می‌برد که آنچه بدست آورده، دانائی است نه نادانئی؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: ته‌ته‌توس، بیراهه‌ای به‌آن 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 نادانئی را، چگونه ممکن است چیزی را که می‌شناسد به‌جای چیز دیگر بگیرد که آن را هم می‌شناسد؟ ولی اگر هیچ‌یک 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 به‌جای چیزی می‌گیرد که می‌شناسد؟ یا معتقدید دانشهای خاصی هم وجود دارند که موضوعشان

دانائیه‌ها و نادانیه‌است، و صاحب آن دانشها آنها را در مردان مضحك دیگری زندانی کرده و یابرلوح 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. ته‌تتوس، در پاسخ او چه بگوئیم؟

ته‌تتوس: سقراط، به‌خدا 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.

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: گمان می‌کنم باید به تعریف پیشین باز گردیم زیرا راه

دیگر نمی‌بینم.

سقراط: کدام تعریف؟

ته‌تتوس: شناسائی پندار درست است. زیرا پندار درست از

اشتباه بری است و هرچه از آن بر می‌آید خوب و زیباست.

سقراط: ته‌تتوس، کسی که پیش می‌افتد و به آب می‌زند، می‌گوید: ۲۵۱

هم اکنون پدیدار خواهد شد که کار از چه قرار است. مانیز اگر گام به

پیش بگذاریم و دست از جست‌وجو برننداریم شاید پایمان به آنچه

می‌جوئیم بر بخورد. ولی اگر از جا نجنبیم قطعاً چیزی نخواهیم یافت.

ته‌تتوس: حق باتست. پس بگذار پیش برویم و دست از بررسی

بر نداریم.

سقراط: ولی این بررسی بطول نخواهد انجامید زیرا هنری جزرکت

راه را پرتو خواهد بست و ثابت خواهد کرد که شناسائی آن نیست که تو می‌گویی.

ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: 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.
ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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 آن کس 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.

تهه تتوس: 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 گفستی 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 مقومها 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 یک وصفی خاص وجود داشت، لازم می‌آمد که بتوانیم توصیفشان کنیم بی‌آنکه چیزی بر آنها بیفزائیم. پس رامتی این است که هیچ یک 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 برخوردار از ولی شناسائی بدست نیاورده است. زیرا کسی که نتواند درباره چیزی توضیح بدهد و به سؤالی که می‌کنند پاسخ بگوید، به آن چیز شناسائی ندارد. ولی اگر علاوه بر پندار درست توانائی توضیح هم

داشته باشد شناسائی را به حد کمال داراست.

ته‌ته‌تتوس: تو نیز این خواب را بدین صورت دیده‌ای؟

ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: 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 بدان راه نیافتند.

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: در این باره چه تردید داری؟

سقراط: باید مطلب را بررسی کنیم. مگر مثالهایی که گویندگان

این مطلب بدانها نظر داشته‌اند درگرو ما نیستند؟

ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: 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 ماها می‌توان

توضیح داد در حالی که حروف الفبا توضیح پذیر نیستند؟

ته‌تتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: من نیز با تو همداستانم. مثلاً اگر کسی درباره‌ی هجای

اول نام من بپرسد: «ته‌تتوس، SO چیست؟» چه خواهی گفت؟

ته‌تتوس: خواهم گفت S و O است.

سقراط: پس هجا را بدین‌سان تشریح می‌کنی؟

ته‌تتوس: آری.

سقراط: اکنون S را تعریف کن.

ته‌تتوس: 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 شنائمی این نکته را روشن کردیم؟

ته‌تتوس: آری.

سقراط: این مطلب را هم که اجزاء شناختنی هستند ولی آنچه از

ترکیب آنها پدید آمده، شناختنی است، حق داشتیم بپذیریم؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: البته.

سقراط: پس S و O را می‌شناسد؟

ته‌تتوس: آری.

سقراط: مقصودت را نمی‌فهمم. می‌گوئی آن‌کس یکایک آن دو

حرف را نمی‌شناسد و با اینهمه هر دو را می‌شناسد؟

ته‌ته‌تتوس: البته این سخن دور از خرد است.

سقراط: اگر شناختن هر دو 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!

ته‌ته‌تتوس: 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 هر چند از ترکیب آنها پدید آمده است، ذات و صورتی خاص خود دارد و چیزی است غیر از حروف.

ته‌ته‌تتوس: حق باتست و این عقیده درست‌تر از عقیده پیشین است.

سقراط: ولی این‌بار باید هر دو چشم خود را باز نگاه داریم تا عقیده‌ای بدین بزرگی و زیبایی را که به‌چنگ آوردیم بر اثر ترسوئی و نامردی از دست ندهیم.

ته‌ته‌تتوس: 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؟

۲۰۴

ته‌ته‌تتوس: آری.

سقراط: پس این چیز خاص دارای اجزاء نیست؟

ته‌ته‌تتوس: چرا نیست؟

سقراط: برای اینکه هر چه دارای اجزاء باشد، بالضروره مجموع آن اجزاء است، یا می‌گوئی واحد چیزی است که از اجزاء ترکیب یافته است ولی یا مجموع آن اجزاء فرق دارد؟

ته‌ته‌تتوس: آری، عقیده من چنین است.

سقراط: بدعقیده تو مجموع و واحد یکی است یا باهم فرق دارند؟

ته‌ته‌تتوس: درست نمی‌دانم. ولی چون همیشه فرمان می‌دهی که با

دلیری پاسخ بدهم، می‌گویم باهم فرق دارند.

سقراط: دلیریت شایان ستایش است ولی پامخت را باید بررسی کنیم.

تهه تتوس: البته.

سقراط: پس به عقیده تو مجموع غیر از واحد است؟

تهه تتوس: آری.

سقراط: درباره مجموع و کل چه می گوئی؟ این دو نیز باهم فرق دارند؟ مثلاً هنگامی که می گوئیم يك، دو، سه، چهار، پنج، شش، یا دو بار سه یا سه بار دو یا سه به اضافه دو به اضافه يك، در همه این موارد يك چیز می گوئیم یا هربار چیزی دیگر؟

تهه تتوس: يك چیز.

سقراط: و آن همان شش است؟

تهه تتوس: آری.

سقراط: پس در همه آن موارد همواره يك کل بدست می آوریم،

یعنی شش را؟

تهه تتوس: آری.

سقراط: اگر آن را حاصل جمع یا مجموع بنامیم سخن ما معنائی

نخواهد داشت؟

تهه تتوس: البته معنائی خواهد داشت.

سقراط: و آن معنی غیر از شش است؟

تهه تتوس: نه.

سقراط: پس در مورد اعداد مجموع و کل یکی است؟

تهه تتوس: چنین می نماید.

سقراط: اکنون پامسخ این سؤال را بده: مجموع ابعاد يك جریب

زمین و خود يك جریب یکی است؟

تهه تتوس: آری.

سقراط: همچنین عدد افرادی که سپاه را تشکیل می دهند و خود

سپاه یکی است؟ می بینی که در همه این موارد مجموع اعداد يك چیز با

خود آن یکی می شود؟

تهه تتوس: آری.

سقراط: اعداد هريك از آن چیزها غير از اجزاء آن است؟
ته‌ته‌توس: نه.

سقراط: و هرچه دارای اجزا است از اجزاء تشکیل یافته؟
ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

سقراط: اگر بپذیریم که مجموع اعداد يك چیز، وجود آن چیز است، ناچار باید قبول کنیم که مجموع اجزاء، همان کل است؟
ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: پس باید بگوئیم واحد از اجزاء تشکیل نیافته است زیرا
مجموع اجزاء غير از کل نیست؟

ته‌ته‌توس: چنین می‌نماید که از اجزاء تشکیل نیافته است.

سقراط: جزء، جزئی از واحد نیست؟

ته‌ته‌توس: نه، بلکه جزئی از کل است.

سقراط: ته‌ته‌توس، با دلیری کامل از خود دفاع می‌کنی. مجموع چیزی نیست که هیچ‌چیز از آن کم نباشد؟
ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: اکنون به نظر من چنین می‌آید که واحد و مجموع یکی است.

سقراط: نگفتیم که هرچه از اجزاء تشکیل یافته، مجموع اجزاست،
خواه واحد باشد و خواه کل؟

ته‌ته‌توس: چنین گفتیم.

سقراط: پس اگر هجا مجموع حروف نباشد، حروف را نمی‌توان
اجزاء آن شمرد. ولی اگر مجموع حروف باشد لازم می‌آید که از حیث
شناختنی و شناختنی بودن درست مانند حروف باشد.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی برای اینکه بدین نتیجه نرسیم ناگزیریم فرض کنیم
که هجا چیزی است غير از حروف؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: اگر حروف اجزاء هجا نباشند، چیزی جز حروف می‌توان یافت که اجزاء هجا باشند؟

ته‌توس: نه. اگر برای هجا به اجزائی قائل شویم، آن اجزاء جز حروف نمی‌توانند بود.

سقراط: پس هجا واحد تجزیه‌ناپذیری است؟

ته‌توس: چنین می‌نماید.

سقراط: اکنون بیاد بیاور که اندکی پیش پذیرفتیم که عناصر اولیه، که چیزهای دیگر از ترکیب آنها پدید آمده‌اند، غیر قابل 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 این رو گفتیم که آنها توضیح‌ناپذیر و نشناختنی هستند.

ته‌توس: این مطلب را بیاد دارم.

سقراط: علت آن نیست که آنها بسیط و تجزیه‌ناپذیرند؟ یا علتی دیگر می‌شناسی؟

ته‌توس: علت دیگر بنظر نمی‌رسد.

سقراط: هجا نیز اگر از اجزاء تشکیل نیافته بلکه موجود واحد خاصی باشد، از همان نوع نیست؟

ته‌توس: البته از همان نوع است.

سقراط: پس اگر هجا مجموع چند حرف باشد، باید از حیث شناختنی و نشناختنی بودن درست مانند حروفی باشد که اجزاء آنند. زیرا دیدیم که «همه اجزاء» هر مجموع از هر حیث با خود مجموع برابر است. ته‌توس: درست است.

سقراط: ولی اگر هجا واحدی باشد غیر قابل تجزیه، در این صورت هجا نیز مانند یکایک حروف توضیح‌ناپذیر و نشناختنی خواهد بود زیرا همان علت دربارهٔ هر دو صادق است.

ته‌توس: جز این نمی‌توان گفت.

سقراط: پس نمی‌توان گفت که چیزهای مرکب شناختنی و قابل توضیح‌اند و اجزاء آنها نشناختنی؟

ته‌ته‌تتوس: البته نمی‌توان گفت زیرا استدلال ما ثابت کرد که چنان سخنی درست نیست.

سقراط: اگر کسی خلاف آن را ادعا کند و به‌یادت بیاورد که خواندن و نوشتن را چگونه آموخته‌ای با او همداستان نخواهی شد؟
ته‌ته‌تتوس: 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.
ته‌ته‌تتوس: درست است.

سقراط: کسی هم که چنگ‌نواختن می‌آموزد کاری نمی‌کند جز اینکه بداند کدام صدا از کدام سیم برمی‌خیزد، و تومی‌دانی که صداها اجزاء موسیقی هستند.
ته‌ته‌تتوس: 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 به‌تو کامل بشناسیم و اگر کسی بگوید که چیزهای مرکب شناختنی هستند و چیزهای بسیط نشناختنی، سخن او را شوخی تلقی خواهیم کرد.
ته‌ته‌تتوس: 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؟
ته‌ته‌تتوس: آری موضوع بحث ما همین است.

سقراط: بگذار ببینیم مقصود گوینده آن سخن از توضیح و تشریح چیست؟ برای توضیح سه معنی می‌توان پذیرفت.
ته‌ته‌تتوس: 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 هر حال 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 هرز بود 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 جاهای 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.
 ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: پس پندار ما درباره ارابه پنداری درست بود ولی کسی که بتواند آن صد قطعه چوب را برشمارد و بدین‌سان ماهیت ارابه را بیان کند پندار درست را با توضیح همراه ساخته است، و به عبارت دیگر علاوه بر پندار درست این توانائی را دارد که ارابه را، که واحدی است، با برشردن اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش توصیف کند.

ته‌ته‌توس: 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؟
 ته‌ته‌توس: 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؟
 ته‌ته‌توس: نه، چنین عقیده‌ای ندارم.

سقراط: بیاد نداری که این‌حال، هنگامی که تو و همسالانت حروف الفبا را می‌آموختید، بر شما عارض شده باشد؟

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: دمی پیش گفتم که کسی که مرکب 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؟
ته‌ته‌توس: البته ممکن است.

سقراط: همان‌کس اگر هنگام نوشتن نام Theaitetos حروف درست را پشت‌سرهم بکار ببرد، نباید گفت که به برشمردن اجزاء آن نام تواناست و آن را با پندار درست می‌نویسد؟
ته‌ته‌توس: البته باید چنین گفت.

سقراط: مگر او همان‌کس نیست که از شناسائی بی‌بهره است؟
ته‌ته‌توس: 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.
ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: پس دوست گرامی، معلوم می‌شود نوعی پندار درست همراه با توضیح وجود دارد که شناسائی نیست.
ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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

درمی‌یابند، یعنی بیان خصوصیتی که چیزی خاص را از دیگر چیزها جدا می‌سازد.

ته‌ته‌توس: می‌توانی برای این معنی مثالی بیاوری؟

سقراط: مثلاً توضیحی که دربارهٔ آفتاب می‌توان بیان کرد این است که بگوئیم آفتاب درخشانترین اجرام آسمانی است که به‌گرد زمین می‌گردد.

ته‌ته‌توس: مثال خوبی است.

سقراط: می‌دانی چرا توضیح را بدین معنی می‌گیرند؟ 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 به‌خصوصیاتی پردازی که میان آن چیز و دیگر چیزها مشترك است، تعریف تو همهٔ چیزهایی را در بر می‌گیرد که در آن خصوصیات شریکند.

ته‌ته‌توس: اکنون مطلب را دریافتم و معتقدم که معنی سوم از دو معنی دیگر درست‌تر است.

سقراط: پس کسی که دربارهٔ چیزی پندار درست دارد و از این گذشته از خصوصیتی که مایهٔ جدائی آن از دیگر چیزهاست آگاه می‌باشد، آن چیز را می‌شناسد؟

ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: ته‌ته‌توس، دمی‌پیش که این نظریه را از دور می‌نگریستم به‌نظرم زیبا می‌آمد. ولی اکنون که بدان نزدیکتر شده‌ام چیزی از آن نمی‌فهمم، درست چون تصویری که برای تماشا از دور ساخته باشند.

ته‌ته‌توس: مقصود چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا مشکل خود را توضیح دهم. گفتیم اگر من دربارهٔ تو پنداری درست داشته باشم، در صورتی می‌توانم گفت ترا می‌شناسم که بتوانم ترا تعریف کنم، وگرنه جز پندار ندارم.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: و گفتیم تعریف، بیان خصوصیتی است که ترا از دیگران جدا می‌کند.

ته‌ته‌توس: آری، چنین گفتیم.

سقراط: هنگامی که فقط پنداری درباره‌ی تو داشتم، ذهنم متوجه خصوصیتی نبود که ترا از دیگران جدا می‌سازد؟
ته‌ته‌توس: گمان نمی‌کنم.

سقراط: پس تنها به خصوصیاتِ نظر داشتم که میان تو و دیگران مشترک‌اند؟
ته‌ته‌توس: آری.

سقراط: پس چرا می‌گوئیم که ترا در نظر داشتم نه دیگران را؟ مگر تصویری که داشتم این نبود که ته‌ته‌توس 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؟
ته‌ته‌توس: نه.

سقراط: حال فرض کن که تصورم درباره‌ی تو منحصر به بینی و چشم و دهان نبود بلکه ترا مردی تصور می‌کردم با بینی فروکوفته و چشمان برآمده. آیا این تصور فرق می‌داشت با تصویری که از خود داشتم یا از کسان دیگری که دارای این خصوصیاتند؟
ته‌ته‌توس: 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 درباره‌ی تو پنداری درست بیایم.

ته‌ته‌توس: درست است.

سقراط: پس پندار درست درباره‌ی چیزی، به هر حال شامل خصوصیاتِ است که آن را از دیگر چیزها مشخص می‌سازد.
ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: 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 می‌سازد واقف باشیم. اکنون می‌گوئیم این پندار باید با پندار درست دیگری همراه باشد که به واسطه آن به آنچه آن چیز را از دیگر چیزها جدا می‌کند واقف گردیم. بدین‌سان به‌گرد خود می‌گردیم بی‌آنکه گامی 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.

ته‌تئوس: درست است، ولی مقصودت از سؤالی که اندکی پیش کردی چه بود؟

سقراط: می‌خواستم بگویم اگر مقصود از تعریف و توضیح، تصور خصوصیات مشخصه نباشد بلکه دانائی به آن خصوصیات باشد، تعریفی که از شناسائی می‌کنند تعریف جالب توجهی خواهد بود. چه، مگر دانسائی، داشتن شناسائی نیست؟

ته‌تئوس: 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 می‌آید جز این نخواهد بود.

ته‌تئوس: درست است.

سقراط: و آیا خنده آور نیست که به کسی که شناسائی را می‌جوید، بگویند: «شناسائی پندار درستی است که با شناسائی همراه باشد» اعم از اینکه مراد پاسخ‌دهنده شناسائی خصوصیات مشخصه باشد یا شناسائی چیزی دیگر؟ پس ته‌تئوس، آشکار شد که شناسائی نه ادراک حسی است و نه پندار درست و نه پندار درستی که با تعریف و توضیح همراه باشد.

ته‌تئوس: چنین می‌نماید.

سقراط: دوست گرامی، هنوز در مورد شناسائی آبستنی و درد زایش‌داری، یا هرچه داشتی زائیدی و خلاص شدی؟

ته‌تئوس: سقراط، به‌خدا سوگند هنرمائی تو مرا بر آن داشت که بیش از آنچه در دل دارم به‌زبان آورم.

سقراط: و هنر مامائی من چنین نتیجه گرفت که هرچه زائیدی باد
و هوا بود و ارزش پروردن نداشت؟
ته‌توس: آری، چنین است.

سقراط: تاته‌توس، آزمایش امروزی مسبب خواهد شد که اگر
باردیگر آبستن شوی فرزندان بهتری بزائی. ولی اگر نتوانی بارور
شوی مایه در دسر 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 دعواتی که ملتوس بر من اقامه کرده است پاسخ
بدهم.

فردا بامدادان بیایید تا باز یکدیگر را در اینجا ببینیم^{۱۰}.

حاشیه

۱. رك: منون ۸۰.
۲. ربة النوعی از آمیای صغیر که بیش از بیست پستان داشته و حامی زنان باردار بوده است.
۳. رك: آپولوژی ۳۱ و ۴۰ - اوتیفرون ۳ - اوتیدم ۲۲۳ - فایدروس ۲۴۲.
۴. پرودیکوس یکی از معروفترین سوفیستهای معاصر سقراط است. سقراط می گوید اگر کسانی به نزد من بیایند و ببینم که شیفته فلسفه نیستند و قصدشان این است که با آموختن دانشهای ظاهری به مال و جاه برسند به آنان می فحاشم که معاشرت با من برای آنان ثمری جز اطلاق وقت ندارد و بهتر آن است که با سوفیستها معاشر شوند و فنون آنان را بیاموزند.
۵. دانشمند و سوفیست معروف معاصر سقراط که گویا کتابی به نام «حقیقت» نوشته و اندیشه های فلسفی خود را در آن گنجانده بوده است. رك: آپولوژی، حاشیه شماره ۱ و رساله پروتاگوراس.
۶. در اساطیر یونان ایریس فرشته ای بود که پیامهای خدایان را به آدمیان می آورد. تاوماس کلمه ای 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 نمی شود و به عبارت دیگر حیرت شرط دست یافتن به شناسائی است و مراد از حیرت این است که آدمی به مقامی برسد که بداند که نمی داند.
۷. درباره وکلای دعاوی رك: فایدروس ۲۶۱ - تئتهتموس ۲۰۱ - قوانین ۹۳۷.
۸. پارمنیدس Parmenides فیلسوف ایلیاتی است که در حدود ۵۰۰ ق. م. می زیسته. یگانه اثری که از او باقی مانده، بخشی است از شعری مفصل تحت عنوان «طبیعت» که حاوی اندیشه های فلسفی اوست.
۹. رك: سوفیست ۲۶۲ و ۲۶۴.
۱۰. رك: آغاز رساله سوفیست.

سوفیست

Sophistes

تئودوروس: سقراط، بنا به قرار دیروز به میعادگیاہ 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^۲ است که می‌خواهد ما را بیازماید و
نادانی ما را برملا کند.

تئودوروس: نه سقراط، این بیگانه مردی فروتن 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

می‌نمایند و به‌دیده گروهی دیگر صوفیست، و حتی بعضی کسان ایشان را ابله و دیوانه می‌پندارند. اکنون میل دارم از این بیگانه بپرسم که همشهریان او در آن باره چگونه می‌اندیشند.

۲۱۷

تئودوروس: درباره چه؟

سقراط: درباره صوفیست و سیاستمدار و فیلسوف.

تئودوروس: مقصودت چیست و چرا به‌اندیشه این سؤال افتادی؟

سقراط: می‌خواهم بدانم آیا او و همشهریانش آن سه را یکی

می‌دانند یا دو چیز، و یا همچنانکه ما آنان را به‌سه‌نام می‌خوانیم همشهریان او نیز برآنند که آنان سه چیزند از سه‌نوع مختلف، و برای هر يك از آن سه‌نام مفهومی خاص قائلند؟

تئودوروس: گمان نمی‌کنم این بیگانه از پاسخ دروغ ورزد.

چنین نیست بیگانه؟

بیگانه: حق با تست. از پاسخ دروغ ندارم و پاسخ سؤال

سقراط ساده است: همشهریان من آنان را سه چیز مختلف می‌دانند از سه نوع. ولی تعریف یک‌ایک آن سه نوع آسان نیست.

تئودوروس: سقراط، نکته‌ای که با این پرسش به‌میان آوردی

شبهه‌مطلبی است که ما خود، پیش از آنکه به‌اینجا بیائیم، از او پریمیدیم. به‌ما نیز همان‌گونه پاسخ داد و بدین‌سان از توضیح بیشتر شانه خالی کرد در حالی که خود مترف است که بسی مطالب در این باره شنیده است و همه را بیاد دارد.

سقراط: پس مرد بیگانه دست رد به‌سینه ما مگذار و ازیر آوردن

نخستین تقاضای ما دریغ مدار. نخست یگو ببینم هنگامی که می‌خواهی مطلبی را بر کسی تشریح کنی بهتر آن می‌دانی که تنها سخن بگوئی و مقصود خود را با گفتاری مسلسل بیان کنی، یا روش پارمنیدس را بیشتر می‌پسندی و با مخاطب به‌سؤال و جواب می‌پردازی؟ من خود در روزگار جوانی يك بار محضر پارمنیدس را که در آن هنگام پیروی دیرینه‌سال بود دریافتم و خود شاهد بودم که چگونه با سؤال و جواب مطالب بسیار مهمی را به‌میان 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 گفت و گویی 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 ته‌تتوس را.

بیگانه: 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
کمان ببرید که قصد خودنمایی دارم. وظیفه‌ای که به عهدام گذاشتید
آنسان که بظاهر می‌نماید کوچک نیست بلکه توضیح مطلبی که می-

۲۱۸ خواهید به بحثی دراز احتیاج دارد. از سوی دیگر خلاف ادب می‌دانم
که تقاضای تو و دوستانت را برنیاورم. از این‌رو آماده‌ام بحث را
با ته‌تتوس آغاز کنم چون هم تو میل داری که روی سختم با او باشد
و هم خود ساعتی پیش چندی با او گفت و گو کرده‌ام.

ته‌تتوس: بیگانه، اگر چنین کنی همه حاضران مجلس سپاسگزار
خواهند بود.

بیگانه: پس لازم نیست در این باره پیش از این چیزی بگوئیم.
از این پس روی سختم با تو خواهد بود و اگر از درازی بحث خسته
شدی بدان که گناه از من نیست بلکه دوستانت چنین خواسته‌اند.

ته‌تتوس: امیدوارم خسته نشوم و اگر خسته شدم از این
سقراط یاری خواهم جست که همنام 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 تگریزد.

بیگانه: اختیار با تست و در انهای بحث هرگونه صلاح دیدی
چنان کن. اکنون باید گام در میدان تحقیق بگذاریم و به عقیده 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 هر یک از ما
برای آن معنای دیگری در نظر دارد. ولی هنگامی که دو کس درباره

چیزی بحث می‌آغازند نخست باید دربارهٔ موضوع بحث به یکدیگر توضیح کافی بدهند تا بتوانند دربارهٔ ماهیت آن همدامستان گردند و به توافق در نام تنها، بی‌آنکه 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. همهٔ 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 نوهی 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.

ته‌توس: من راهی بهتر از آن نمی‌شناسم.

بیگانه: پس موافقی که موضوعی کوچکتر پیش بیاوریم و بکشیم تا با بررسی آن نمونه‌ای برای بررسی مطلب بزرگتر آماده سازیم؟

ته‌توس: 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؟

ته‌توس: البته.

بیگانه: امیدوارم بررسی این موضوع راه درست جست‌وجو را به ما بنماید و ما را به هدفی که داریم رهنمون شود.

ته‌توس: 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؟

ته‌توس: البته بی‌هنر نمی‌دانیم.

بیگانه: هنر را به دو نوع می‌توان تقسیم کرد.

ته‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: مثلاً کشاورزی و همه هنرهایی را که ارشان 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.

ته‌تتوس: 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».

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: همه هنرهایی که هم‌اکنون برشمردیم از آن گونه‌اند؟

ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: پس همه آنها را می‌توان هنر ساختن نامید؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: ناچار از صاحبان هنر کسب.

بیگانه: هنر کسب نیز بر دو نوع است: یکی هنر دادن و گرفتن است که در آن هر دو 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؟
ته‌تئوس: روشن است.

پیگانه: اینک هنر اجبار را هم به دو نوع تقسیم می‌کنیم.

ته‌تئوس: چگونه؟

پیگانه: بدین‌سان که اجبار آشکار را جنگ می‌نامیم و اجبار پنهان را نیرنگ.

ته‌تئوس: خوب است.

پیگانه: نیرنگ را هم نباید به دو نوع تقسیم کنیم؟

ته‌تئوس: چگونه؟

پیگانه: یکی با موجودات بی‌جان سروکار دارد و دیگری با جانداران.

ته‌تئوس: اگر این دو نوع به‌راستی وجود دارند البته باید چنانکه گفתי تقسیم کنیم.

پیگانه: مگر هر دو نوع به‌راستی وجود ندارند؟ برای بیشتر اقسام نیرنگ که با موجودات بی‌جان سروکار دارد نامی خاص نمی‌شناسیم و این قدر می‌دانیم که قسمتی از آن هنر فواصی نام دارد. از این رو این نوع را به یکسو می‌نهیم. ولی نوع دیگر را که با جانداران سروکار دارد هنر شکار می‌خوانیم.

ته‌تئوس: درست است.

پیگانه: 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.

ته‌تئوس: موافقم.

پیگانه: می‌دانی که جانوران شناگر بر دو نوعند: نوعی بالدار است و نوع دیگر همیشه در آب زندگی می‌کند.

ته‌تئوس: البته می‌دانم.

پیگانه: 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 به دو نوع عمده تقسیم کنیم؟

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

پیگانه: نوعی به وسیله دام ماهی می‌گیرد و نوع دیگر از راه

زخم زدن.

ته‌ته‌تتوس: فرق آن دو چیست؟

پیگانه: هر چیز 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 به یاری آن‌گونه چیزها ماهی می‌-

گیرد ماهیگیری به وسیله دام می‌خوانیم یا به نامی 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 زخم زدن اگر هنگام شب و در روشنایی

مشعل صورت گیرد در نزد اهل فن به ماهیگیری با مشعل معروف است.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: و اگر در روز و به یاری 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؟
 ته‌ته‌توس: آری، پرسش ما همین بود.
 بیگانه: اکنون دربارهٔ سوفیست چه می‌گوئی؟ باید او را دارای
 هنر بدانیم یا نادان و بی‌هنر؟
 ته‌ته‌توس: هرگز نمی‌توان بی‌هنرش شمرد. کسی که بدان نام
 خوانده می‌شود بی‌گمان دانا و هنرمند است.^۴
 بیگانه: پس به هر حال باید او را دارای هنری بدانیم؟
 ته‌ته‌توس: آری، ولی دارای کدام هنر؟
 بیگانه: شاید این مرد با کسی که پیشتر درباره‌اش سخن گفته‌ایم
 خویشی دارد و ما نمی‌دانیم؟
 ته‌ته‌توس: کدام مرد با کدام کس؟
 بیگانه: سوفیست با کسی که با قلاب ماهی می‌گیرد.
 ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟
 بیگانه: چنین می‌نماید که هردو صیادند.
 ته‌ته‌توس: 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
 نگفتیم که نوعی شکار جانوران شناگر است و نوع دیگر شکار جانداران
 دونده؟
 ته‌ته‌توس: 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

ته‌ته‌توس: 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.
 ته‌ته‌توس: چنین می‌نماید.
 بیگانه: ولی در نقطهٔ شکار جانداران، که نوعی از هنر نیرنگ
 است، از هم جدا می‌شوند. یکی به سوی دریاها و رودخانه‌ها و دریاچه‌ها

روی می‌نهد تا جانورانی را که در آنها زندگی می‌کنند بگیرد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: ولی دیگری در خشکی می‌گردد و هر جا که نشانی از جوانی و توانگری ببیند روی بدانجا می‌آورد و شکار خود را در چمنزارهای سبز و خرم می‌جوید.

ته‌ته‌تتوس: مقصودت را در نیافتم.

پیگانه: شکار در خشکی به دو نوع اصلی تقسیم می‌شود.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

پیگانه: یکی شکار جانداران اهلی است و دیگر شکار جانوران

وحشی.

ته‌ته‌تتوس: مگر جانوران اهلی را هم شکار می‌کنند؟

پیگانه: 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 سومی 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.

پیگانه: پس بگذار بگوئیم که شکار جانوران اهلی نیز بردو نوع است.

ته‌ته‌تتوس: چرا چنین بگوئیم؟

پیگانه: راهزنی و برده‌گیری و فرمانروائی با زور و خودسری و فنون جنگ را یکجا شکار با زور می‌نامیم.

ته‌ته‌تتوس: خوب است.

پیگانه: هنر و کالت دماوی^۵ و سخنوری و هنر گفت و شنید را

نوعی واحد می‌شماریم و هنر معتقد ساختن نام می‌نامیم.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: هنر معتقد ساختن را نیز بردو نوع تقسیم می‌کنیم.

ته‌توس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: نوعی برای اقناع یکایک اشخاص بکار می‌آید و نوع دوم در آنجا که توده‌ای از مردمان گردآمده‌اند جلوه‌گر می‌شود.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: تاکنون ندانسته‌ای که عاشقان نیز شکارگرند؟

ته‌توس: چگونه؟

بیگانه: و ندیده‌ای که چون شکار خود را گرفتند به‌او هدیه‌ها

می‌دهند.

ته‌توس: حق با‌تست.

بیگانه: پس این نوع را هنر عشق نام می‌گذاریم.

ته‌توس: 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 وسیلهٔ جلب

شکار خود می‌سازد و او را با سخنه‌های خوشایند به‌سوی دام می‌کشد و

یگانه مزدی که می‌طلبد این است که شکمش را سیر کنند. این نوع را

چاپلوسی می‌نامیم.

ته‌توس: 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

بنوانیم؟

ته‌توس: البته.

بیگانه: اکنون بکوش تا نام آن را بیابی.

ته‌توس: مطلب روشن است و سوفیست را یافته‌ایم و به‌عقیدهٔ

من بهترین نامی که می‌توان به‌او داد همین است.

بیگانه: پس. ته‌توس، 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 یا طلب مزد. این نوع اخیر که خود را به پول می‌فروشد و ادعای آموزگاری دارد و کارش بدام انداختن جوانان توانگر است، باید هنر سوفیستی نامیده شود.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: چرا؟

بیگانه: گفتیم هنر کسب پردو نوع است و نوعی را نیرنگ و شکار نامیدیم و نوع دیگر را دادن و گرفتن.
ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: اینک دادن و گرفتن را نیز به دو نوع تقسیم می‌کنیم: نوعی بخشیدن و هدیه دادن است و نوع دوم دادوستد.
ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: بگذار داد و ستد را نیز به دو نوع تقسیم کنیم.

ته‌ته‌توس: چگونه؟

بیگانه: نوعی فروش کالاهائی است که فروشند خود ساخته است، و نوع دوم پیشه کسی است که حاصل دسترنج دیگران را می‌خرد و می‌فروشد.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: از نوع دوم، نیمی در همان يك شهر صورت می‌گیرد و آن را خرده‌فروشی می‌نامند.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: گمان می‌کنم فقط نوع دوم را در نیافته‌ای زیرا نوع نخستین روشن است.

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: بگو.

بیگانه: بیادداری که گفتیم هنر جنگ نوعی از هنر کسب است؟

ته‌تتوس: البته.

بیگانه: بگذار آن را نیز به دو نوع تقسیم کنیم.

ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: نوعی مسابقه است و نوع دیگر نبرد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: نبردی را که در آن تن با تن گلاویز می‌شود. نبرد همراه با زور می‌خوانیم.

ته‌ته‌تتوس: خوب است.

بیگانه: و نبردی را که در آن سخن با سخن گلاویز می‌شود مراقعه می‌نامیم.

ته‌ته‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: مراقعه نیز بردو نوع است.

ته‌ته‌تتوس: آن دو نوع کدامند؟

بیگانه: اگر مراقعه در برابر گروهی از مردمان و به وسیله خطابه‌های دراز درباره عدل و ظلم صورت گیرد آن را مراقعه حقوقی نام می‌دهیم.

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: ولی مراقعه‌ای را که با سؤال و جواب میان دو کس بعمل آید جز منازعه نمی‌توان خواند.

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: حق با تست. این‌گونه منازعه فراوان پیش می‌آید و اقسام آن نیز بسیار است.

بیگانه: ولی منازعه هنرمندانه را، چه درباره عدل و ظلم و چه در دیگر مسائل، مردمان مجادله می‌نامند.

ته‌ته‌تتوس: نام مناسبی است.

بیگانه: مجادله نیز بردو نوع است: نوعی زیان مالی دربر دارد و نوع دیگر وسیله پول درآوردن است.

ته‌ته‌تتوس: راست می‌گوئی.

بیگانه: پس بیا برای هر یک 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 به دیگران می‌آموزد و مزد کلان می‌گیرد و بدین‌سان مجادله را وسیله پول درآوردن می‌سازد چگونه باید خواند؟

ته‌ته‌تتوس: باز به همان اعجوبه رسیده‌ایم که همه جا به نام سوفیست خوانده می‌شود و این چهارمین بار است که او را به چنگ 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.

۲۲۶

ته‌ته‌تتوس: مطلب روشن است.
 بیگانه: پس درست بود که گفتیم سوفیست جانور چالاک است که به قول معروف نمی‌توان با یک 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 به نحوی که شرح خواهم داد دنبالش کنیم. اینک گوش فرادار و پاسخ بده: کارهایی را که خاص خدمتکاران است به نامهای معین نمی‌خوانیم؟
 ته‌ته‌تتوس: آن‌گونه کارها فراوانند، مقصودت کدام یکی است؟
 بیگانه: مرادم کارهایی است از قبیل الك کردن و غریبال کردن و باددادن و پاک کردن انواع غله و بن‌شن.
 ته‌ته‌تتوس: خوب.

بیگانه: از آن گذشته کارهای دیگری هست مانند رشتن و تاپیدن 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 سزمت پیش می روی و رعایت حال مرا نمی کنی.

بیگانه: مگر جدا کردن بردو 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 بردو 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 پاک کردن اجسام زنده است و چنانکه می‌دانی هنر پزشکی و هنر ورزش درون تن را پاک می‌کنند و هنر استحمام، گرچه بی‌مقدار می‌نماید، بیرون تن را. قسم دیگر، پاک کردن اجسام بی‌روح است. از این قسم، هنرهای فراوان می‌توان شمرد که همه حقیر و بی‌مقدارند و نامهای عجیب و مضحک 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، مثلا وسایل و اسباب استحمام نه بی‌ارح‌تر 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 ما همه آنها را به یک چشم می‌نگرد و آنجا که شباهتی ببیند هیچ یک را بر دیگری برتری نمی‌نهد، و مثلا هنر سرداری سپاه را که رشته‌ای از هنر نیرنگ است برتر از هنر کسی نمی‌داند که پیشه‌اش پاک‌کردن خانه‌ها از ساس و پشه است، بلکه فرق آن دو را تنها در این می‌بیند که آن یک ادعائی بیشتر از این دارد. بنابراین اگر بپرسی که کارهایی را که اثرشان پاک 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 پاک کردن روح، همانند یکدیگر خواهد شمرد و فقط هنر پاک ساختن روح را از دیگر هنرهای پاک‌کننده جدا خواهد کرد. زیرا غایت روشی که در تحقیق پیش گرفته‌ایم همین است.

ته‌ته‌توس: مقصودت را دریافتم و تصدیق می‌کنم که پاک کردن بر دو نوع است: یکی پاک کردن جسم است و دیگر پاک 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 پی ببرم.

- بیگانه: فساد روح غیر از قابلیت روح نیست؟
 ته‌توس: بدیهی است که این غیر از آن است.
- بیگانه: گفتیم پاک کردن آن است که بد را جدا کنند و دور بریزند و خوب را نگاه دارند.
- ته‌توس: آری، پاک کردن همین است.
- بیگانه: پس اگر هنری بیاییم که بتواند در روح بد را از خوب جدا کند، و آن را هنر پاک کردن بنامیم، سخن درست گفته‌ایم؟
- ته‌توس: البته.
- بیگانه: ولی بدی در روح بر دو نوع است.
- ته‌توس: آن دو نوع کدامند؟
- بیگانه: وجود یکی در روح شبیه وجود بیماری در تن است، در حالی که وجود نوع دوم را در روح می‌توان به وجود زشتی در تن تشبیه کرد.
- ته‌توس: مطلب را نفهمیدم.
- بیگانه: بیماری و ناهماهنگی یکی است یا آن دو غیر از یکدیگرند؟
- ته‌توس: 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؟
- ته‌توس: بی‌گمان همان است.
- بیگانه: ولی زشتی نوعی عدم تناسب است که در هر مورد ممکن است پیش آید.
- ته‌توس: 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؟
- ته‌توس: البته می‌بینیم.
- بیگانه: و حال آنکه همه آنها خویش یکدیگرند.
- ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس اگر فساد را بیماری و ناهماهنگی روح بنامیم،
صنن درست گفته ایم؟

ته‌تئوس: بی‌گمان.

بیگانه: اگر چیزی که حرکت جزء ذاتش است^۶ و می‌کوشد به
هدفی که برای خود معین کرده است برسد، هر بار که به هدف نزدیک
گردید به‌خطا رود و به‌جای رسیدن به‌هدف از کنار آن بگذرد، باید
این وضع را ناشی از تناسب آن‌دو بدانیم یا زادهٔ عدم تناسب؟
ته‌تئوس: البته از عدم تناسب.

بیگانه: ولی می‌دانیم که روح خواسته و دانسته اشتباه نمی‌کند
بلکه همیشه پی‌آنکه خود بخواهد به‌خطا می‌رود.
ته‌تئوس: البته می‌دانیم.

بیگانه: پس اشتباه یعنی اینکه روح، در حالی که به‌سوی حقیقت
روان است، در برخورد با هدف خطا کند و از کنار حقیقت بگذرد.
ته‌تئوس: در این تردید نیست.

بیگانه: پس روح نادان را باید زشت و فاقد تناسب شمرد؟
ته‌تئوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: بدین سان روشن شد که در روح دو نوع بدی هست:
یکی که به‌نام فساد خوانده می‌شود قسمی بیماری است که عارض
آن شده.

ته‌تئوس: آری.

بیگانه: نوع دیگر را مردمان نادانی می‌نامند ولی نمی‌دانند که
آن نیز نوعی بدی روح است.

ته‌تئوس: پیشتر در این مسأله تردید داشتم ولی اکنون تصدیق
می‌کنم که در روح دو نوع بدی هست: ترموئی و لگام‌گسیختگی و
ظلم و امثال آنها را باید بیماری شمرد، در حالی که اقسام گوناگون
نادانی را باید زشتی نامید.

بیگانه: برای رها کردن تن از آن دو نوع بدی، دو هنر معین وجود
دارد.

ته‌تئوس: آن دو هنر کدامند؟

۲۲۹ بیگانه: ورزش تن آدمی را از زشتی می‌رهاند و هنر پزشکی از بیماری،

ته‌تتوس: روشن است.

بیگانه: هنری که روح را از ترسویی و لگام‌گسیختگی و ظلم می‌تواند رهاند، هنر قانونگزاری و اجرای قانون است. یا تو هنری دیگر می‌شناسی؟

ته‌تتوس: نه، این کار فقط از آن هنر برمی‌آید.

بیگانه: و برای رهاندن روح از نادانی، هنری جز هنر آموزش می‌شناسی؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: چنین می‌نماید که حق با تست.

بیگانه: برای یافتن آن دو نوع گمان می‌کنم باید بدین روش پیش رفت....

ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: باید در نادانی بدقت بنگریم. شاید خود آن از میان به دو نیم شده است. اگر نادانی خود بردونوع باشد بی‌گمان آموزش نیز بردوگونه خواهد بود و هرگونه‌ای متناسب با نوعی.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: و گمان می‌کنم این نوع نادانی را ابله‌ی می‌نامند.

ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: آن نوع آموزش را که به‌معالجه این بیماری تواناست چگونه بنامیم؟

ته‌تئوس: گمان می‌کنم همه اقسام دیگر آموزش از نوع یاد دادن پیشه‌ها و کارهای دستی است. ولی این یکی را در شهر ما تربیت می‌خوانند.

پیگانه: ته‌تئوس، 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.

ته‌تئوس: بگذار تقسیم کنیم.

پیگانه: چنین می‌نماید که تربیت به چند قسم تقسیم شده.

ته‌تئوس: چگونه؟

پیگانه: تربیت از راه سخن گفتن به دو روش می‌تواند بود: یکی روش خشونت‌آمیز است و دیگری روش نرم و ملایم.

ته‌تئوس: 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.

ته‌تئوس: 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 این‌رو پند و اندرز، هرچه در آن کوشیده شود، بی‌ثمر می‌ماند.

ته‌تئوس: راستی همین است.

پیگانه: از این‌رو آن گروه برآن شدند که برای رهاندن مردمان از آن خیال واهی راهی دیگر پیش‌گیرند.

ته‌تئوس: 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 به‌موضوعی واحد در حال واحد و به‌معنی واحد مربوطند، با هم متناقض و ناسازگارند. مخاطب همینکه این معنی را دریافت بر خود 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 موانعی 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 مدراه دانائی هستند از میان بردارد و روح تنها چیزی را که به‌راستی 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 به‌منظور تربیت بعمل می‌آید بهترین نوع پاک‌ساختن 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 به‌چه 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 به‌سوفیست شبیه

است.

بیگانه: آری، گرگت هم به گوسفند شبیه است و درنده‌ترین جانوران به املی‌ترین آنان، ولی کسی که کار به احتیاط 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 بفریبند
ته‌ته‌توس: 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 نادانئی است جدا ساختیم و پس از آنکه درباره‌اش توضیح کافی دادیم چنین بنظر آمد که همان خود هنر والای سوفیستی است.

ته‌ته‌توس: بسیار خوب. بگذار اکنون چنین بگوئیم، ولی من سخت به تردید افتاده‌ام زیرا سوفیست تاکنون به چندین شکل نمایان گردیده است و اگر راست خواهی سرانجام نمی‌دانیم که سوفیست راستین کدام يك از آنهاست.

بیگانه: حق داری به تردید بیفتی، گمان می‌کنم سوفیست خود نیز در این دم سخت مردد و سرگردان است و نمی‌داند به کدام گوشه بگریزد تا از دست پژوهش ما رهائی یابد. این مثل درست است که می‌گویند گریختن از همه خطرها آسان نیست. پس باید از جست‌وجو خسته نشویم تا او را به چنگ آریم.
ته‌ته‌توس: حق با تست.

بیگانه: ولی بگذار کمی درنگ کنیم و بیاد بیاوریم که سوفیست تاکنون به چند صورت نمایان شده است. اگر خطانکنم نخست به صورت سیاد جوانان توانگر، که مردهای کلان می‌پردازند، ظاهر شد.
ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: سپس به صورت عمده‌فروش دانشمائی که غذای روحند خودنمائی کرد.

ته‌ته‌توس: آری.

پیگانه: بار سوم جامه خرده فروش همان کالاها را به تن داشت.
ته‌تتوس: درست است و بار چهارم به صورت فروشنده دست
 اول دانشها ظاهر شد.

پیگانه: درست بیاد آوردی. اکنون بگذار من بگویم که بار پنجم
 چه شکلی به خود گرفت: این بار معلوم شد استاد فن مجادله است که
 خود رشته‌ای است از هنر جنگ.
ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: بار ششم ما را به تردید انداخت. با اینهمه پذیرفتیم که
 او کسی است که روح را از پندارهایی که صد راه دانائی‌اند پاک
 می‌سازد.

ته‌تتوس: چنین است.

پیگانه: ته‌تتوس، اگر کسی به دیده ما چنین بنماید که دارای
 ۲۳۲ 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 یک نام.

ته‌تتوس: ممکن است چنین باشد.

پیگانه: ولی نباید بگذاریم آن عیب در پژوهش ما راه یابد. از
 این رو بیا یکی از نکته‌هایی را که درباره سوفیست گفتیم از سر بگیریم
 زیرا چنین می‌نماید که این نکته پرده از رخسار او برخواید داشت.

ته‌تتوس: کدام نکته؟

پیگانه: نگفتیم که سوفیست در هنر مجادله استاد است؟

ته‌تتوس: گفتیم.

پیگانه: و نگفتیم که می‌تواند این هنر را به دیگران نیز بیاموزد
 و آنان را در این هنر توانا سازد؟

ته‌تتوس: بی‌گمان.

پیگانه: 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.

پیگانه: و همچنین شاگردان خود را به مجادله درباره هرچه در زمین و آسمان و ورای آسمان است توانا می سازند؟
ته‌ته‌تتوس: البته.

پیگانه: 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.

پیگانه: 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.

پیگانه: 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.

پیگانه: 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.

پیگانه: 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؟

پیگانه: ممکن است که يك تن همه چیز را بداند؟

ته‌ته‌توس: 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؟
ته‌ته‌توس: هرگز.

بیگانه: پس راز هنر سوفیستی چیست؟
ته‌ته‌توس: 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 لاف‌چنان 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 پردازد.
ته‌ته‌توس: راست می‌گویی.

بیگانه: ولی خود می‌بینی که مردم چگونه به آنان روی می‌آورند.
ته‌ته‌توس: آری می‌بینم.

بیگانه: پس معلوم می‌شود چنین می‌نمایند که در موضوعاتی که درباره آنها مجادله می‌کنند استادند.
ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: تصدیق می‌کنی که سوفیستها درباره همه موضوعات به مجادله می‌پردازند؟
ته‌ته‌توس: البته.

بیگانه: پس به نظر شاگردانشان چنین می‌نمایند که در همه چیز استادند؟
ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

بیگانه: بی‌آنکه چنین باشند! زیرا پیشتر ثابت شد که چنین امری محال است.

ته‌ته‌توس: البته محال است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود سوفیست درباره همه چیزها - جز حقیقت - دانشی دروغین دارد.

ته‌توس: درست است و گمان می‌کنم این بهتر از همه تعریف‌های پیشین است.

بیگانه: بگذار مثالی بیاورم تا مطلب روشنتر شود.

ته‌توس: بیار.

بیگانه: مثال را می‌گویم. ولی در آن درست دقیق شو و آنگاه پاسخ

ده.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: مقصودت از «همه چیز» چیست؟

بیگانه: ببین! همین اول مثال را نفهمیدی! مگر نمی‌دانی «همه چیز

بی‌استثنا» یعنی چه؟

ته‌توس: نه، نمی‌دانم.

بیگانه: مرادم از «همه چیز بی‌استثنا» من و تو و همه جانوران

و رستنی‌هاست.

ته‌توس: بسیار خوب. مقصود از ساختن و پدید آوردن چیست؟

۲۳۴

شاید منظور 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 پدید آورد، آنها را به بهائی ارزان می‌فروشد.

ته‌توس: 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؟

ته‌توس: البته نه.

بیگانه: در میان انواع شوخی نوعی را می‌شناسی که زیباتر و

هنرمندانه‌تر از تصویرسازی است؟

ته‌توس: 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، پندارهائی 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 صعب 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 آن‌گونه 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؟

ته‌ته‌توس: از آنچه تاکنون گفتیم یقین حاصل شد که سوفیست از کسانی است که زندگی خود را وقف نوعی شوخی کرده است. پیگانه: پس باید او را نوعی ساحر و حقه‌باز بشماریم؟ ته‌ته‌توس: چاره جز این نداریم.

پیگانه: 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 بگیرد.

ته‌ته‌توس: مقصودت کدام استدلال است؟

پیگانه: مگر روشن نساختیم که او از جمله حقه‌بازان است؟

ته‌ته‌توس: البته روشن ساختیم.

پیگانه: 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 برنداریم 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 بستاید و بگوید که توانسته است از کمند پژوهش کسانی که قادرند دربارهٔ «تك» و «كل» بدین روش تحقیق کنند بگیرد.

ته‌ته‌توس: خوب گفتم. تحقیق را باید به همین روش دنبال کنیم.

پیگانه: 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.

ته‌ته‌توس: نخست آن دو نوع را تشریح کن.

پیگانه: 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 به‌اثری که پدید آورده است رنگ شایسته می‌دهد و بدین‌سان تصویری شبیه سرمشق بوجود می‌آورد، دارای هنری است.

ته‌ته‌توس: 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 یک اثر زیبا را تصور 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

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس اگر تصویری را بدان جهت که به سرمشق شبیه است «تصویر شبیه» بنامیم سخن درست گفته‌ایم؟

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: و آن نوع هنر تصویرسازی را که این‌گونه آثار پدید می‌آورد می‌توانیم هنر شبیه‌سازی بخوانیم؟

ته‌ته‌توس: 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 روانمود می‌کنند، که شبیه است، «نقش فریبنده» بخوانیم؟

ته‌ته‌توس: البته باید چنین بخوانیم.

بیگانه: این نوع هنر تقلید در نگارگری و پیکرسازی فراوان بکار نمی‌رود؟

ته‌ته‌توس: البته فراوان بکار می‌رود.

بیگانه: و نباید این نوع را، که نقش فریبنده می‌سازد نه تصویر

شبهه، هنر ظاهرسازی بنامیم؟

ته‌ته‌توس: نام درست همان است.

پیگانه: هنگامی که می‌گفتم هنر تصویرسازی بر دو نوع است، مرادم همین دو نوع بود که یکی هنر شبهه‌سازی است و دیگر هنر ظاهرسازی.

ته‌ته‌توس: درست است.

پیگانه: 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.

ته‌ته‌توس: آری، چنین می‌نماید.

پیگانه: «آری» را دانسته و سنجیده می‌گوئی یا چنان دستخوش امواج بحث شده‌ای که بی‌اختیار و از روی هادت تصدیق می‌کنی؟

ته‌ته‌توس: چرا چنین می‌پرسی؟

پیگانه: 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

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

پیگانه: 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 پردازیم.

ته‌ته‌توس: در آمادگی من تردید مکن. بحث را به هر جا می‌خواهی بکشان و مرا نیز به دنبال خود ببر.

بیگانه: بسیار خوب. چنین خواهم کرد. اينك بگو ببینم، چیزی را که به هیچ وجه وجود ندارد، گاه به زبان می‌آوریم؟
ته‌ته‌توس: البته.

بیگانه: مقصودم این نیست که بقصد شوخی یا مجادله به زبان می‌آوریم یا نه. فرض کن کسی که هم‌اکنون سؤال مرا شنیده است، درباره آن نيك می‌اندیشد و آنگاه می‌پرسد: کلمه «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؟

ته‌ته‌توس: سؤال دشواری است و بی‌پرده می‌گویم که پاسخ آن از من بر نمی‌آید.

بیگانه: ولی این نکته مسلم است که نباشنده را نمی‌توان به چیزی باشنده اطلاق کرد؟

ته‌ته‌توس: البته نمی‌توان.

بیگانه: اگر به باشنده نتوان اطلاق کرد، پس کسی هم که آن را به «چیزی» اطلاق کند، کار درست نکرده است.

ته‌ته‌توس: چرا؟

بیگانه: برای اینکه ما همواره کلمه «چیزی» را در مورد باشنده‌ای بکار می‌بریم زیرا ممکن نیست آن را بکار ببریم بی‌آنکه باشنده‌ای را در نظر داشته باشیم. چنین نیست؟

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: تصدیق می‌کنی که وقتی که کسی «چیزی» می‌گوید مقصودش «يك» چیز است؟

ته‌ته‌توس: البته.

بیگانه: «چیزی» نماینده «يك» چیز است و «جفت» نماینده دوتی،

و «چند» نماینده چیزهای کثیر.

ته‌ته‌توس: درست است.

پیگانه: پس کسی که حتی يك چیز نمی‌گوید، هیچ نمی‌گوید.

ته‌ته‌توس: بدیهی است.

پیگانه: بنابراین حق نداریم درباره کسی که نباشنده را به زیان

می‌آورد، بگوئیم که او سخن می‌گوید ولی هیچ‌چیز نمی‌گوید، بلکه باید

بگوئیم سخن نمی‌گوید.

ته‌ته‌توس: بدین ترتیب اشکال مسأله از میان می‌رود.

پیگانه: بدین زودی سخن بدان بزرگی مگو! زیرا هنوز نخستین

اشکال مسأله حل نشده است.

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

پیگانه: يك باشنده می‌تواند از باشنده‌ای دیگر بهره‌ور باشد؟

ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

پیگانه: میل داری تصدیق کنیم که نباشنده نیز می‌تواند از

باشنده‌ای بهره‌ور باشد؟

ته‌ته‌توس: چگونه می‌توانیم چنین تصدیقی کنیم؟

پیگانه: مگر همه اعداد باشنده نیستند؟

ته‌ته‌توس: البته باشنده‌اند.

پیگانه: حق نداریم بگوئیم که نباشنده از يك یا عددی بزرگتر

بهره‌ور است؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

پیگانه: وقتی که می‌گوئیم «نباشنده‌ها»، نباشنده را به عدد کثیر

در نظر نمی‌آوریم؟

ته‌ته‌توس: حق با تست.

پیگانه: و هنگامی که می‌گوئیم «نباشنده»، آن را واحد تلقی

نمی‌کنیم؟

ته‌ته‌توس: چنین است.

پیگانه: ولی گفتیم درست نخواهد بود اگر باشند و نباشنده را توأم و پیوسته بهم در نظر آوریم.

ته‌ته‌توس: درست است.

پیگانه: پس می‌بینی که محال است نباشنده را به‌وجهی درست به‌زبان بیاوریم یا سخنی دربارهٔ آن بگوئیم و یا آن را به‌صورت مستقل و به‌خودی خود در ذهن بیاوریم. زیرا نباشنده هم غیرقابل تصور است و هم غیرقابل بیان و هم غیرقابل تعریف و توضیح.

ته‌ته‌توس: کاملاً درست است.

پیگانه: ولی گمان می‌کنم می‌پیش بر خطا بودم که گفتم می‌خواهم بزرگترین اشکال مسأله را توضیح دهم.

ته‌ته‌توس: مگر اشکالی بزرگتر از این هست؟

پیگانه: چه می‌گوئی؟ مگر درنیافته‌ای 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 عقیدهٔ خود بزبان آورد؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: آری.

پیگانه: حتی می‌پیش گفتم که نباشنده غیرقابل بیان «است». درست توجه‌داری که چه می‌گویم؟

ته‌ته‌توس: آری.

پیگانه: پس می‌بینی که حتی «بودن» را به‌آن ملحق ساختم و بدین‌سان سخنی گفتم برخلاف گفتهٔ خودم.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: یعنی نه تنها بودن را به آن نسبت دادم بلکه آن را واحد نیز شمردم.

ته‌تتوس: راست است.

بیگانه: و با اینکه آن را بیان‌نشدنی و توضیح‌ناپذیر خواندم، درباره آن چنان سخن گفتم که پنداری واحد است.

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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 اهم از واحد و کثیر بدان نسبت دهی.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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 پاژگونه 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؟
 ته‌ته‌توس: 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.
 ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

بیگانه: اگر با او روبرو گردی گمان خواهی برد که چشمش بسیار ضعیف است یا اصلاً چشم ندارد.

ته‌ته‌توس: چرا؟

بیگانه: اگر به او چنان پاسخ بدهی و سخن از آب و آئینه و نقاشی

۲۴۰ به‌میان 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.

ته‌ته‌توس: 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 بگوش تا به پرسش او پاسخی قانع‌کننده بدهی و بدین‌سان از خود دفاع کن بی‌آنکه از برابر او بگریزی.

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: نه، حقیقی نیست بلکه چنان می‌نماید، و از این‌رو نمودی است.

بیگانه: و مقصودت از «حقیقی»، باشندۀ واقعی است؟

ته‌ته‌توس: البته.

بیگانه: و غیر حقیقی خلاف حقیقی است؟

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: و به عقیده تو نمود چون غیر حقیقی است پس نباشنده است؟

ته‌ته‌توس: ولی نمود هست!

بیگانه: چگونه؟ هستی حقیقی دارد و حقیقی است؟

ته‌ته‌توس: حقیقی نیست، ولی واقعاً تصویر است.

بیگانه: پس آنچه تصویر می‌نامیم، هست بی‌آنکه در حقیقت باشد؟

ته‌ته‌توس: اگر چنین بگوئیم باشنده و نباشنده بهم آمیخته خواهند

شد و چنین امری بی‌معنی است.

بیگانه: البته بی‌معنی است. با اینهمه می‌بینی که سوفیست‌هفت‌سر

با این حرکت سریع ما را مجبور ساخته است که در برابر نباشنده به‌زانو

درآئیم و برای آن نوعی هستی قائل شویم.

ته‌ته‌توس: آری، می‌بینم.

بیگانه: اکنون چه کنیم و به‌هنر او چه نام بدهیم که باز دچار

تناقض نگردیم؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: مقصود ما همان است.

بیگانه: ولی پندار نادرست، پنداری است برخلاف آنچه هست.

مگر غیر از این است؟

ته‌ته‌توس: آری، برخلاف آنچه هست.

بیگانه: پس پندار نادرست این است که آدمی نباشنده را در نظر

بیاورد و تصور کند؟

ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

بیگانه: کسی که پنداری نادرست دارد، آیا در این گمان است که

نباشنده نیست؟ یا گمان می‌برد که آنچه به‌هیچ‌وجه نیست به‌نعوی از

انعام هست؟

ته‌ته‌تتوس: کسی که فریب خورده است و پنداری نادرست دارد در این گمان است که نباشنده به نحوی از انعام هست.

بیگانه: آیا ممکن است چنان کسی در این گمان باشد که باشنده کامل به هیچ وجه نیست؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: پس چنین پنداری هم نادرست است؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

۲۴۱ بیگانه: عقیده من این است که اگر کسی بگوید «باشنده نیست»

یا بگوید «نباشنده هست»، در هر دو صورت ادعایش نادرست است و از حیث نادرستی فرقی میان آن دو نیست. عقیده تو چیست؟

ته‌ته‌تتوس: 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. ته‌ته‌تتوس، مقصود او را درمی‌یابی؟

ته‌ته‌تتوس: 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؟

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: پس معلوم می‌شود دستگیر کردن سوفیست محال است.

بیگانه: اکنون چه کنیم؟ ناامید گردیم و دست از دنبال کردنش برداریم؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: چگونه خرسند نشوم؟

بیگانه: ولی خواهشی هم از تو دارم.

ته‌ته‌توس: آن چیست؟

بیگانه: که مرا به پدرکشی متهم نکنی.

ته‌ته‌توس: مقصودت چیست؟

بیگانه: اگر بخواهیم از خود دفاع کنیم ناچار خواهیم شد نظریه پدرمان پارمنیدس را بیازمائیم و ثابت کنیم که هم نباشنده به‌وجه معینی هست و هم نباشنده به‌وجه معینی نیست.

ته‌ته‌توس: معلوم است که باید این مسأله را نیک بررسی کنیم.

بیگانه: البته معلوم است و به‌قول آن مثل مشهور کور هم آن را می‌بیند. چه اگر آن مطلب ثابت نگردد هیچ‌کس 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 بی‌آنکه در سخن دچار تناقض گردد و مایه ریشخند همگان شود.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: از این رو ناچاریم به‌آن نظریه پدرانه بشازیم، و اگر نخواهیم چنین کنیم باید بررسی مسأله را به‌یکسو نهمیم.

ته‌ته‌توس: چاره جز بررسی آن نظریه نداریم.

بیگانه: پس اجازه بده از تو خواهشی دیگر بکنم.

ته‌ته‌توس: هرچه می‌خواهی بگو.

بیگانه: اندکی پیش گفتم که بارها مجبور شده‌ام از رد آن نظریه

چشم‌پوشم.

ته‌ته‌توس: آری، چنین گفتمی.

بیگانه: اکنون خواهشم این است که اگر بار دیگر بدان روی آور شوم و بکوشم تا بطلانش را مبرهن سازم مرا بی‌خورد نشماری زیرا فقط برای خاطر تو چنین می‌کنم.

ته‌ته‌توس: 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...
ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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 خشک، 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...

۲۲۳

ته‌تتوس: چه می‌توانیم گفت؟

بیگانه: که آنان ما را به چشم حقارت نگریده و امتنائی به حال ما ننموده‌اند. زیرا هر يك گفتار خود را به سر برده و پایان رسانده است بی‌آنکه از ما بپرسد که آیا توانائی فهم آن را داریم یا نه.
ته‌تتوس: 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 جدا شدن و بهم برآمدن به میان می‌آورد، ته‌تتوس، ترا به خدا 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، می‌فهمم. ولی امروز می‌بینی که همین موضوع ما را به چه زحمتی دچار ساخته است.

ته‌تتوس: 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 به میان می‌آید مطلب را به آسانی می‌فهمیم و اشکالمان فقط در آن یکی است، و حال آنکه در حقیقت وضع ما در برابر هر دو به يك منوال است؟
ته‌تتوس: شاید.

بیگانه: این سخن درباره مسائل دیگری هم که بیشتر به میان آورده‌ایم صادق است.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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 هر یک 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 دو چیز قائل به سه چیز شویم؟ هنگامی که یکی از آن دو را باشنده می‌نامید، نمی‌گوئید که هر دو به یک وجه «هستند»، و اگر چنین می‌گفتید یک چیز می‌بود نه دو چیز.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: «ولی شما هر دو را باشنده می‌نامید؟»

ته‌ته‌توس: شاید.

بیگانه: آن‌گاه خواهیم گفت: «دوستان گرامی، در آن صورت نیز ۲۴۴
معنی صریح سخن شما این است که هر دو یکی است».

ته‌ته‌توس: خوب گفتی.

بیگانه: «اکنون چون ما بکلی درمانده‌ایم، خود بیایید و مطلب را بر ما 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 به ما پیاموزید تا در همین بی‌خبری از معنی سخن شما در این خیال نمائیم 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؟
ته‌تئوس: نه.

بیگانه: ولی از کسانی هم که می‌گویند کل جهان یکی است نباید پرسیم که درباره‌ی باشنده چه عقیده‌ای دارند؟
ته‌تئوس: البته باید پرسیم.

بیگانه: اگر پرسیم: «می‌گوئید کل جهان واحد است؟» بی‌گمان پاسخ خواهند داد: «آری چنین می‌گوئیم.»
ته‌تئوس: بی‌گمان.

بیگانه: «چیزی هست که باشنده می‌نامید؟»
ته‌تئوس: آری.

بیگانه: «و آن چیز همان است که واحد می‌نامید؟ به عبارت دیگر، همان چیز را یا دو نام می‌خوانید؟ یا مطلب غیر از آن است؟»
ته‌تئوس: 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.

ته‌تئوس: چرا؟

بیگانه: برای اینکه خنده‌آور است اگر کسی که جز به واحد قائل نیست اعتراف کند که دو نام وجود دارد.

ته‌تئوس: راست می‌گوئی.

بیگانه: حتی پذیرفتن اینکه نامی وجود دارد بی‌معنی خواهد بود.

ته‌تئوس: چرا؟

بیگانه: اگر فرض کند که نام غیر از خود آن چیز است، قائل به دو چیز شده است.

ته‌تئوس: 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.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: همچنین واحد نیز، چون فقط واحد واحد است، ناچار
واحد نام خواهد بود.

ته‌تتوس: مسلم است.

بیگانه: ولی آیا خواهند گفت که کل جهان غیر از واحد باشند
است، یا هر دو را یکی خواهند شمرد؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: البته.

بیگانه: ولی آیا ممکن است چنان چیزی که دارای همه آن خصوصیات

است، واحد باشد؟

ته‌تتوس: سؤال را نفهمیدم.

بیگانه: واحد حقیقی، بنابر تعریف درست، باید غیر قابل تقسیم

باشد.

ته‌تتوس: البته باید چنان باشد.

بیگانه: ولی چیزی که از اجزاء کثیر تشکیل یافته است با آن

تعریف منطبق نیست.

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: انتخاب میان آن دو بسیار دشوار است.

بیگانه: حق باتست. 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.
ته‌ته‌توس: 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.
ته‌ته‌توس: روشن است.

بیگانه: و اگر باشند از خود بی‌بهره باشد، دارای هستی نخواهد بود.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: ولی اگر خود کل موجود نباشد، در این صورت باشند نه‌تنها به‌حال سابق خواهد افتاد، بلکه باشند علاوه برآنکه نخواهد بود، حتی نخواهیم توانست بپذیریم که «شده» است.

ته‌ته‌توس: 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.
ته‌ته‌توس: چنین می‌نماید.

بیگانه: از این گذشته، آنچه کل نیست دارای کمیت نیز نمی‌تواند بود. زیرا هرچیز که کمیت دارد، کل آن دارای کمیت است.

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: سؤالاتی که هم‌اکنون بمیان آمد درستی این سخن را روشن ساخت. زیرا هر سؤال سؤالی دیگر به دنبال 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. یا اینهمه بگذار بدانچه در این باره گفتیم قناعت کنیم. اکنون وقت آن است که به ادعاهای کسانی هم که برخلاف آن گروه سخن می‌گویند پردازیم تا آشکار شود که روشن ساختن ماهیت باشند آسانتر از معلوم ساختن وضع نباشنده نیست.

۲۴۶

ته‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: چنین می‌نماید که میان آن دو گروه به‌علت اختلاف عقیده‌ای که درباره‌ی هستی دارند جنگ سختی درگرفته است.

ته‌تتوس: 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 لمس کرد و با دست گرفت: 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.

ته‌تتوس: من خود نیز به‌چند تن از آنان برخورده‌ام و باید 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، حقیق

می‌شمارند و درباره آنها به جای هستی به نوعی شدن متحرك قائلند، بدین سان، ته‌توس گرامی، آن دو گروه بوسه این اختلاف همواره در نزاع و کشمکشند.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: 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 درافتادن با گروه دیگر که همه چیز را جسم می‌دانند بسی دشوار و شاید محال است. با اینهمه گمان می‌کنم بهتر آن است که با آنان از این راه درآئیم که...

ته‌توس: از کدام راه؟

بیگانه: باید بکوشیم تا اگر ممکن باشد آنان را بهتر سازیم. ولی اگر این کار ممکن نباشد لاقلاً باید فرض کنیم که در پاسخ سؤال ما، چنانکه شیوه ایشان است، به نیرنگت توسل نخواهند جست. زیرا تصدیق‌هایی که نیکان می‌کنند بسی باارزستر از تصدیق‌های بدان است. از این گذشته ما با خود آنان کاری نداریم بلکه هدف ما یافتن حقیقت است.

ته‌توس: درست است.

بیگانه: اینک بگذار آنان که بهتر شده‌اند پاسخ‌های خود را به تو بگویند و آنگاه سخنان ایشان را برای ما ترجمه کن.

ته‌توس: بسیار خوب، چنین می‌کنم.

بیگانه: تصدیق می‌کنند که موجود زنده فناپذیر وجود دارد؟

ته‌توس: البته.

بیگانه: و تصدیق می‌کنند که آن موجود تنی است دارای روح؟

ته‌توس: بی‌گمان.

بیگانه: پس روح را باشنده‌ای می‌دانند؟

ته‌تتوس: آری.

بیگانه: قبول ندارند که روحی عادل است و روحی ظالم، یکی خردمند است و دیگری بی‌خرد؟

ته‌تتوس: البته قبول دارند.

بیگانه: این نکته را نیز تصدیق می‌کنند که روح به‌علت حضور عدل در آن عادل می‌شود و به‌علت حضور ظلم ظالم؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: هیچ‌یک از آنها دیدنی نیست.

بیگانه: و معتقدند که یکی از آنها دارای تن است؟

ته‌تتوس: گمان نمی‌کنم درباره همه 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: ته‌تتوس، 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 یاتاکید و اصرار ادعا می‌کنند که هر چه ایشان نتوانند در مشقت خود جای دهند به هیچ‌وجه وجود ندارد. ته‌تتوس: آری، ایشان چنین می‌اندیشند.

بیگانه: پس بگذار از آن مردان سؤالی دیگر بکنیم. این قدر که تصدیق کردند که باشند، 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 باشند و هم در باشند، ای که دارای تن است، و هنگامی که درباره 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 خواهید بود تصدیق کنند که باشند چنین است که...

ته‌ته‌توس: چگونه؟ توضیح بده تا ببینیم نتیجه چه می‌شود.

بیگانه: هرچیز که دارای نوعی توانائی باشد، اعم از آنکه بتواند در چیزی دیگر اثر بپوشد یا، ولو فقط یک بار و حتی به مقدار بسیار ناچیز، متاثر گردد، چنان چیزی به راستی «هست». مرادم این است که هستی، جز توانائی نیست.

ته‌ته‌توس: چون خود تعریفی بهتر از این نمی‌دانند، این تعریف را می‌پذیرند.

بیگانه: 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.

ته‌ته‌توس: موافقم.

بیگانه: اکنون بگذار به گروه دیگر، یعنی دوستان ایده‌ها، روی بیاوریم و تو پاسخی را که به سؤال ما خواهید داد ترجمه کن.

ته‌ته‌توس: آماده‌ام.

بیگانه: «شما بودن (= هستی) و شدن را از یکدیگر جدا می‌دانید، چنین نیست؟»

ته‌ته‌توس: چنین است.

بیگانه: «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 یک حال می‌ماند ولی شدن پیوسته دستخوش دگرگونی است.»

ته‌ته‌توس: آری، چنین می‌گوئیم.

بیگانه: «ولی، دوستان من، مقصودتان از شریک بودن در آن دو چیست؟ همان مطلب است که ما خود اندکی پیشتر گفتیم؟»

ته‌ته‌توس: کدام مطلب؟

بیگانه: «تأثیر یا تأثیری که هنگام تصادم دو چیز روی می‌دهد و زائیده نوعی توانائی است». ولی، تهنه‌توس، گمان می‌کنم پاسخی را که بدین سوال می‌دهند درست نمی‌شنوی در حالی که من نیک می‌شنوم چون از دیرباز با ایشان آشنا هستم.

ته‌ته‌توس: چه می‌گویند؟

بیگانه: مطلبی را که اندکی پیش درباره‌ی هستی به فرزندان زمین گفتیم نمی‌پذیرند.

ته‌ته‌توس: کدام مطلب؟

بیگانه: در تعریف هستی گفتیم که هستی توانائی اثر بخشیدن یا اثر پذیرفتن است هر چند بسیار ناچیز باشد.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: این سخن درست است؟

بیگانه: در برابر این سخن می‌پرسیم: «در این نکته با ما هم عقیده‌اید که روح می‌شناسد و هستی شناخته می‌شود؟»

ته‌ته‌توس: آری، با ما هم عقیده‌اند.

بیگانه: «شناختن و شناخته شدن به عقیده‌ی 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.

ته‌ته‌توس: 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 متحرک می‌گردد. حال آنکه گفتیم که ساکن ممکن نیست چنین شود.

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: البته چنین سخنی بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوئیم دارای عقل است و فاقد حیات؟

ته‌ته‌توس: این نیز بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوئیم حرکت و حیات دارد ولی فاقد روح است؟

ته‌ته‌توس: اگر فاقد روح بود نه حرکت می‌داشت و نه حیات.

بیگانه: پس بگوئیم عقل و روح و حیات دارد و با اینهمه بی‌حرکت

است؟

ته‌ته‌توس: این سخن نیز دور از خرد است.

بیگانه: پس بگوئیم متحرک است و وجود حرکت را هم بپذیریم؟

ته‌ته‌توس: بی‌تردید.

بیگانه: آری، ته‌ته‌توس، اگر همه چیز بی‌حرکت باشد، عقل نمی-

تواند چیزی را تعقل کند و دریابد.

ته‌ته‌توس: روشن است.

بیگانه: ولی از سوی دیگر اگر ادعا کنیم که همه چیز متحرک و

متغیر است، تعقل را از باشنده سلب خواهیم کرد.

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: هرگز.

بیگانه: یا گمان می‌کنی که بدون آنها شناسائی ممکن است وجود

داشته باشد یا بوجود آید؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: 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 می‌گویی؟

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 سؤالا 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 سؤالا 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 می‌گویی که آن دو، و هر یک به تنهایی، هستند؟

ته‌ته‌توس: البته.

بیگانه: وقتی که می‌گوئی آنها هستند، بدین عقیده‌ای که هر دو،
وهریک به تنهایی متحرکند؟
ته‌تئوس: هرگز.

بیگانه: پس وقتی که می‌گوئی آنها هستند، مقصودت این است که
ساکنند؟

ته‌تئوس: 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؟

ته‌تئوس: 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؟
ته‌تئوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: پس باشند بر حسب طبیعتش نه ساکن است و نه متحرک؟
ته‌تئوس: آری، چنین می‌نماید.

بیگانه: پس کسی که می‌خواهد در این مسأله تا اندازه‌ای روشن
شود، اندیشه خود را به کدام سمت باید متوجه سازد؟
ته‌تئوس: 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؟ یا این سه گفتیم
که باشند نه ساکن است و نه متحرک، در حالی که چنین امری محال
می‌نماید.

ته‌تئوس: حق باتست.

بیگانه: اینک بگذار این مطلب را به یاد بیاوریم که...

ته‌تئوس: کدام مطلب را؟

بیگانه: هنگامی که از ما درباره نباشنده سؤال کردند وخواستند
بگوئیم که این کلمه را در کجا باید بکار برد، از پاسخ ناتوان ماندیم.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: اکنون ناتوانی ما درباره‌ی باشنده‌کتر از آن است؟

ته‌ته‌تتوس: نه تنها کمتر نیست بلکه بیشتر است.

بیگانه: پس مسأله بکلی لاینحل مانده است. ولی چون اشکال

ما درباره‌ی باشنده و نباشنده به یک نوع است جای امیدواری باقی است که اگر یکی از آن دو را به نحو کامل یا ناقص روشن کنیم دیگری نیز به همان اندازه روشن خواهد شد. اگر هم به‌کنه هیچ یک نتوانیم بررسییم لااقل

باید تا آنجا که از دستمان برمی‌آید بکوشیم تا توضیحی برای هر دو پیدا کنیم.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: بگذار توضیح دهیم که ما چگونه چیزی واحد را بانامهای

بسیار می‌خوانیم.

ته‌ته‌تتوس: 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. مثلا 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.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: گمان می‌کنم باین عمل برای جوانان نورسیده و پیران

یاوه‌گوخوانی گسترده‌ایم و هرکس می‌تواند به‌آسانی دست دراز کند و

یکی از آن موارد 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. ته‌ته‌تتوس، بی‌گمان تو نیز کسانی دیده‌ای که

این‌گونه ایرادها را پیشه خود ساخته‌اند و گمان می‌برند که دانش بزرگی

کشف کرده‌اند.

ته‌ته‌تتوس: آری دیده‌ام.

بیگانه: اینک همه کسانی را که درباره‌ی هستی عقیده‌ای اظهار

کرده‌اند مخاطب می‌سازیم و می‌پرسیم...

ته‌توس: چه می‌پرسیم؟

پیگانه: «می‌خواهید ته‌ستی را با حرکت و سکون مربوط سازیم و نه یکی از آنها را با دیگری، بلکه چنان بدانیم که همه آنها غیر قابل ارتباط با یکدیگرند و نمی‌توانند از یکدیگر بهره‌ور شوند؟ یا میل دارید همه را با هم به صورت واحدی ببینیم که می‌توانند با هم مشترك باشند و از یکدیگر بهره‌ور گردند؟ یا معتقدید که بعضی چنین‌اند و برخی نه؟»
ته‌توس: اگر چنین پرسیم کدام يك از سه شق را خواهند گزید؟
ته‌توس: نمی‌دانم، چرا تو خود به‌جای آنان پاسخ نمی‌دهی تا مطلب روشن شود؟

پیگانه: 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؟
ته‌توس: البته نه.

۲۵۲

پیگانه: و اگر آن دو وجه اشتراکی با هستی نداشته باشند، ممکن است «باشند»؟
ته‌توس: نه.

پیگانه: 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.
ته‌توس: مطلب روشن است.

پیگانه: 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 می‌گیرد یا پیوسته و علی‌الدوام. 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 نمی‌دهند کسی چیزی را به نام چیز دیگری که با آن مشترك و مختلط است بخواند، میان تپی جلوه خواهد کرد.

ته‌ئه‌تتوس: چرا؟

بیگانه: اینان همواره ناچارند «هستی» و «بدون» و «دیگر» و «به‌خودی‌خود» و هزاران اصطلاح از این قبیل بکار ببرند و نمی‌توانند 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 داده‌اند و این دشمن در هر دم مانند اوریکلس دیوانه به گوششان می‌خواند که هر چه می‌گویند 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 می‌توانم مبرهن‌سازم.

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 بی‌شمار محال است که حرکت ساکن شود و سکون متحرك.

ته‌ئه‌تتوس: البته.

بیگانه: پس تنها شق سوم باقی می‌ماند.

ته‌ئه‌تتوس: آری.

بیگانه: در اینکه یکی از آن سه شق باید درست باشد تردید نمی‌توان داشت: یعنی یا همه چیزها می‌توانند بهم بیامیزند، یا هیچ چیز نمی‌تواند با دیگری بیامیزد، و یا پاره‌ای چیزها می‌توانند بهم بیامیزند و پاره‌ای

نه.

ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

پیگانه: دیدیم که دوشق نخست محال است.

ته‌ته‌توس: آری.

پیگانه: پس کسی که بخواهد به سؤال ما پاسخ درست بدهد باید

شق سوم را بگزیند.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: البته فقط کسانی که از هنری خاص بهره‌ورند.

پیگانه: آن هنر کدام است؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌ته‌توس: 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؟

ته‌توس: 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؟ ته‌توس، به زئوس سوگند، گمان می‌کنم بی‌آنکه خود بدانیم، به دانش آزاد مردان برخوردیم و چنین می‌نماید که در جست‌وجوی سوفیست، نخست فیلسوف را یافته‌ایم.

ته‌توس: 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؟

ته‌توس: 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 یکی 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 با یکدیگر مشترکند و از کدام حیث مشترک نیستند.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: 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 پهنبال سوفیست بگردیم تا شاید بتوانیم او را کمی از نزدیک بنگریم.

ته‌ته‌توس: موافقم.

بیگانه: چون توافق کرده‌ایم که پاره‌ای از مفهومی 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 مفهومی می‌توانند مشترك باشند، بهتر آن است که اکنون به همه مفهومی نپردازیم تا مبادا 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 مفهومی چگونه است، تا اگر نتوانیم مفهوم باشنده و نباشنده را به وجه کامل بدست آوریم لااقل، بدان حد که روش بحث‌کنونی ما اجازه می‌دهد، توضیحی درباره آنها پیدا کنیم، تا اگر در آینده ادعا کنیم که نباشنده واقعا هست، این ادعا باعث دردسر ما نشود.

ته‌ته‌توس: آری باید چنین کنیم.

بیگانه: مهمترین مفهومی که بیشتر درباره آنها بحث کرده‌ایم عبارتند از خود باشنده و خود سکون و خود حرکت. ته‌توس: درست است.

بیگانه: می‌گوئیم از آن سه مفهوم، دوتا به هیچ روی نمی‌توانند به هم بیامیزند. ته‌توس: درست است.

بیگانه: ولی باشنده با هردوی آنها قابل ارتباط است زیرا هردو «هستند».

ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس آنها سه مفهومند.

ته‌توس: بدیهی است.

بیگانه: و هر یک غیر از دوتای دیگر است درحالی که عین خود است و به عبارت دیگر با خود همان است.

ته‌توس: 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» هر بار یکی از آن سه مفهوم پیشین را نام برده‌ایم؟

ته‌توس: شاید.

بیگانه: ولی حرکت و سکون نه غیرند و نه همان.

ته‌توس: چگونه؟

بیگانه: آنچه هم به حرکت می‌آمیزیم و هم به سکون، ممکن نیست یکی از آن دو باشد.

ته‌توس: چرا ممکن نیست؟

بیگانه: زیرا در غیر آن صورت حرکت ساکن می‌شود و ساکن به حرکت می‌آید. اگر یکی از آن دو، هر کدام که انتخاب کنی، درباره هردوی آنها صدق‌کند، 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 به خودی 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس ناچاریم غیر را مفهوم پنجم بدانیم.

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: و بگوئیم که این مفهوم پنجم یا همه آن مفهومی‌های دیگر می‌تواند بیامیزد زیرا هر يك 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس بگذار این پنج مفهوم را بار دیگر در نظر بیاوریم و

بگوئیم که...

ته‌ته‌توس: چه بگوئیم؟

بیگانه: نخست بگوئیم که حرکت بکلی غیر از سکون است. یا تو

در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

ته‌ته‌توس: نه، باید چنان بگوئیم.

بیگانه: پس حرکت سکون نیست؟

ته‌ته‌توس: هرگز.

بیگانه: ولی حرکت هست، چون از باشند بهره دارد؟

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: از سوی دیگر، حرکت غیر از «همان» است؟

ته‌ته‌توس: آری، تقریباً.

بیگانه: پس حرکت همان نیست؟

ته‌ته‌توس: نه.

بیگانه: ولی در عین حال به يك وجه «همان» است، زیرا هر چیز از

«همان» بهره دارد.

ته‌ته‌توس: 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،
ته‌تئوس: درست است.

بیگانه: پس اگر خود حرکت به وجهی از وجوه از سکون و ثبات بهره می‌داشت عجب نبود اگر آن را ساکن می‌نامیدیم؟
ته‌تئوس: 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.
ته‌تئوس: درست است.

بیگانه: اکنون باز می‌گوئیم که حرکت غیر از «غیر» است، همچنانکه غیر از «همان» و غیر از «سکون» است.
ته‌تئوس: درست است.

بیگانه: پس حرکت در عین حال که «غیر» نیست از لحاظی «غیر» است.
ته‌تئوس: 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؟
ته‌تئوس: 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؟

ته‌تتوس: آری، بی‌هیچ واهمه.

بیگانه: پس کاملاً روشن شد که حرکت نباشنده است ولی از آن لحاظ که از باشنده بهره دارد باشنده است؟
ته‌تتوس: 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 بدین‌سان نباشنده بنامیم. در عین حال حق داریم آنها را باشنده بخوانیم و بگوئیم که هستند زیرا از باشنده بهره دارند.

ته‌تتوس: شاید چنین باشد.

بیگانه: پس در هر مفهوم با اینکه باشنده بسیار است، نباشنده بی حد و حصر است.

ته‌تتوس: چنین می‌نماید.

بیگانه: وقتی که سخن از باشنده بمیان می‌آید، نباید بگوئیم که باشنده نیز غیر از دیگر مفهومیهاست؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: 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 پطلان آن مطلب را مبرهن سازد تا بتواند درباره ادعای خود یا ما سخن بگوید.

ته‌تتوس: درست است و حق باتست.

بیگانه: اکنون بگذار این مسأله را بررسی کنیم که...

ته‌تتوس: کدام مسأله؟

بیگانه: هنگامی که سخن از «نباشنده» می‌گوئیم، مقصودمان ضد باشنده نیست بلکه چیزی است غیر از باشنده.

ته‌ته‌توس: چگونه؟

بیگانه: مثلاً هنگامی که دربارهٔ چیزی می‌گوئیم «بزرگ نیست»، به عقیدهٔ تو به کوچک بیشتر نظر داریم تا به مساوی؟

ته‌ته‌توس: نه.

بیگانه: پس آنجا که علامت نفی بکار برده می‌شود، مقصود اثبات ضد نیست بلکه اثبات چیزی یا صفتی است جز آنچه نفی می‌گردد.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: بگذار این نکته را نیز بررسی کنیم...

ته‌ته‌توس: کدام نکته؟

بیگانه: چنین می‌نماید که «غیریت» مانند شناسائی به اجزاء کوچک تقسیم شده است.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: چنین می‌نماید که غیریت نیز با اینکه یکی است به اجزاء مختلف تقسیم شده.

ته‌ته‌توس: شاید. ولی خواهش دارم توضیح بیشتری بدهی.

بیگانه: قسمی از غیریت دربارهٔ نازیبا مورد پیدا می‌کند.

ته‌ته‌توس: آری.

بیگانه: آن قسم نامی معین دارد یا بی‌نام است؟

ته‌ته‌توس: 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...

ته‌ته‌توس: چه؟

بیگانه: نازیبا بدینسان پدید نیامد که ما چیزی را که نوعی از باشنده است در برابر نوعی دیگر از باشنده قرار دادیم؟
ته‌تتوس: البته.

بیگانه: پس نازیبا باشنده‌ای است که فقط مقابل باشنده‌ای دیگر است؟

ته‌تتوس: بی‌گمان.

بیگانه: بنابراین توضیح باز می‌توان گفت که زیبا از لحاظ باشندگی (= هستی) بیشتر از نازیباست؟
ته‌تتوس: نه.

۲۵۸ بیگانه: پس باید گفت که «نابزرگ» از لحاظ باشندگی (= هستی) با بزرگ 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» باشنده است. بنابراین باید پذیرفت که اجزای آن نیز باشنده‌اند.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس آنچه غیر از يك جزء غیریت و غیر از يك جزء باشندگی است، از لحاظ باشندگی با خود باشنده فرق ندارد و نمی‌توان گفت که ضد باشنده است بلکه می‌توان گفت غیر از باشنده 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 بزرگ بزرگ است و زیبا زیبا، و نابزرگ بزرگ نیست و نازیبا زیبا نیست، نباشنده نیز باشنده 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؟
 ته‌تئوس: به هیچ وجه تردید نیست.
 بیگانه: ته‌تئوس، متوجه هستی که از فرمان پارمنیدس سر برتافته ایم؟

ته‌تئوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: مگر در این بحث از حدی که پارمنیدس برای کاوش و تحقیق معین کرده است پای فراتر ننهاده ایم؟
 ته‌تئوس: چگونه؟

بیگانه: چنانکه می‌دانی پارمنیدس گفته است:
 «هرگز قبول مکن که نباشنده هست.

روح کنجکاوت را از این اندیشه دور نگاه دار!»

ته‌تئوس: 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.

ته‌تئوس: و توضیح ما در این باره کاملا درست بود.

بیگانه: بنا بر این 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 هرگونه پژوهش درباره‌ی ضد باشنده روی برگردانده و کاری نداشته ایم 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 کنند 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 باشنده است ناچار نباشنده است. اما باشنده 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 باشنده دهها هزار چیز «نیست». همچنین هر چیز دیگر، و همه چیزهای دیگر یاهم، از بسی لحاظها «هست» و از بسی لحاظها «نیست».

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: اگر کسی نخواهد استدلال ما را بپذیرد، باید استدلالی بهتر از آن بیاورد. ولی اگر برای خودنمایی سخن را گناه بدین سو بکشاند و گاه بدان سو، رنج بیسوده می‌برد زیرا کاری که می‌کند نه دشوار است و نه شایان توجه. راهی که ما نمودیم هم دشوار است و هم زیبا.

ته‌ته‌توس: کدام راه؟

بیگانه: مرادم توضیحی است که اندکی پیش دادیم. کسی که نخواهد در این نکته تحقیق کند، باید در جزئیات مطلبی که به شرح بازگفتیم هر چه 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.

ته‌ته‌توس: 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 کار کسی است که خدایان دانش هنر از او دوری‌گزیده‌اند و از فلسفه بوئی به‌شامش نرسیده است.

ته‌ته‌توس: 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 می‌گوئی بهنگام؟

بیگانه: برای آنکه سخن نیز از انواعی است که واقمیت 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 آن‌گفته 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 بدین فوریت درباره سخن تحقیق کنیم.
بیگانه: به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار تا شاید مقصودم را دریایی.

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.

ته‌توس: درست است.

بیگانه: اگر پندار نادرست وجود داشته باشد، پس اشتباه و فریب

هم وجود دارد.

ته‌توس: آری.

بیگانه: و اگر اشتباه و فریب وجود داشته باشد، پس همه چیز

پر از سایه و شبیح و نمود فریبنده است.

ته‌توس: 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.

ته‌توس: 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

بگویند که برخی انواع از نباشنده بهره دارد و برخی نه، و تصور و

سخن از انواعی هستند که بهره‌ای از نباشنده ندارند. و بدین‌سان ادعا

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 هم‌اکنون درباره‌ی گفتار و عقیده و تصور تحقیق

کنیم تا ببینیم آنها چیستند و پس از آنکه ماهیت آنها را رؤیت کردیم

۲۶۱ به اشتراک و آمیزششان با نباشنده پی ببریم و بدین‌سان وجود اشتباه را

ببرهن سازیم و پس از آنکه وجود اشتباه را مبرهن 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.

ته‌توس: 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 آنرا 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 نیک‌بنگریم تا روشن ببینیم که آیا نباشنده در آنها نیز تسری دارد یا هر دوی 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.

ته‌ته‌توس: مقصودت را نفهمیدم.

پیگانه: می‌دانی که باشنده را به دو گونه می‌توان از راه صدا اظهار نمود.

ته‌ته‌توس: چگونه؟

۲۶۲ پیگانه: یکی به وسیله بیان اسمهاست و دیگری به وسیله بیان فعلها.

ته‌ته‌توس: توضیح بیشتری بده.

پیگانه: هر اظهاری که به کار و عمل دلالت دارد فعل نامیده می-

شود.

ته‌ته‌توس: درست است.

پیگانه: ولی‌علاماتی که به وسیله صدا اظهار می‌گردند و به کنندگان

کار دلالت دارند اسم خوانده می‌شوند.

ته‌ته‌توس: روشن است.

پیگانه: اگر چند اسم پشت سرهم بیاوریم نه جمله‌ای می‌توانیم

ساخت و نه سخنی می‌توانیم گفت. همچنین است اگر افعال را بی‌اسمی به زبان بیاوریم.

ته‌ته‌توس: نفهمیدم.

پیگانه: پس معلوم می‌شود که هنگامی که سخنم را تصدیق کردی

فکرت در جای دیگر بود. مقصودم این است که اگر چند اسم یا چند فعل را پشت سر یکدیگر ادا کنیم جمله‌ای ساخته نمی‌شود.

ته‌ته‌توس: چگونه؟

پیگانه: مثلاً اگر بگوئیم «می‌رود می‌رود می‌خواند» گفتاری بوجود

نمی‌آید.

ته‌ته‌توس: بدیهی است.

پیگانه: همچنین اگر بگوئیم «شیرآهو اسب و بدین سان چیزهایی

را که کار از آنها مرمی‌زند پشت سر یکدیگر ذکر کنیم سخنی بوجود نمی-

آید، زیرا در هیچ‌یک از آن دو حال با کلماتی که ذکر می‌کنیم نه وقوع یا

عدم وقوع کاری اظهار می‌شود و نه ماهیت باشند یا نباشنده‌ای بیان

می‌گردد. ولی همینکه اسمی و افعال را بهم بیامیزیم گفتار یا جمله‌ای،

هرچند کوتاه، پدید می‌آید.

ته‌ته‌توس: مقصودت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: انسان می‌آموزد، جمله ساده و کوتاهی نیست؟

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: اکنون بدین نکته کوچک نیز گوش فرادار.

ته‌ته‌توس: کدام نکته.

بیگانه: سخن، اگر به راستی سخن باشد، قطعاً باید سخن درباره‌ی چیزی باشد، چه اگر درباره‌ی هیچ چیز نباشد سخن نخواهد بود.

ته‌ته‌توس: راست است.

بیگانه: همچنین باید دارای کیفیتی خاص باشد.

ته‌ته‌توس: تردید نیست.

بیگانه: اکنون بیا در سخنان خود دقیق شویم.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: بگو.

بیگانه: «ته‌ته‌توس نشسته است». تصدیق می‌کنی که این سخن، سخن

درازی نیست؟

ته‌توس: البته. سخنی است بسیار کوتاه.

پیگانه: اکنون بگو که این سخن درباره چیست و وضع چه چیز را

بیان می‌کند؟

ته‌توس: سخن درباره من است و وضع مرا بیان می‌کند.

پیگانه: بدین جمله نیز توجه کن.

ته‌توس: بگو.

پیگانه: «ته‌توس، که یا او سخن می‌گویم، در حال پریدن است.»

ته‌توس: این جمله نیز درباره من است و وضع مرا بیان می‌کند.

پیگانه: هر دو تصدیق می‌کنیم که هر سخن ناچار کیفیتی دارد؟

ته‌توس: آری.

پیگانه: کیفیت آن دو سخن چگونه است؟

ته‌توس: یکی درست است و دیگری نادرست.

پیگانه: سخن درست وضع ترا چنانکه به راستی هست بیان می‌کند؟

ته‌توس: آری.

پیگانه: و سخن نادرست وضعی غیر از وضع واقعی را؟

ته‌توس: آری.

پیگانه: یعنی غیر واقع و نباشنده را باشندده وانمود می‌کند؟

ته‌توس: تقریباً.

پیگانه: به عبارت دیگر، باشندده‌ای را بیان می‌کند، ولی این

باشنده غیر از باشندده‌ای است که در مورد تو صادق است، و پیشتر گفتیم

که در مورد هر چیز باشندده‌ها و نباشنده‌های بسیار وجود دارد.

ته‌توس: درست است.

پیگانه: دومین سخنی که درباره تو گفتم، بنا به تعریفی که اندکی

پیش از سخن کردیم، یکی از کوتاهترین سخن‌هاست.

ته‌توس: درست است.

پیگانه: و سخنی است درباره چیزی.

ته‌توس: البته.

بیگانه: و اگر درباره تو نباشد درباره هیچ کس و هیچ چیز دیگر نیست.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: و اگر درباره هیچ چیز نباشد، پس سخن نیست. زیرا بیشتر ثابت کردیم که سخن ممکن نیست درباره هیچ چیز نباشد.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: پس اگر سخنی که درباره تو گفته می‌شود، «غیر» را همان «و انمود می‌کند و نباشنده را باشنده می‌نماید، چنان ترکیبی از اسامی و افعال در حقیقت سخن نادرستی است.

ته‌تتوس: بی‌گمان چنین است.

بیگانه: درباره افکار و عقاید و پندارها و ادراکهای حسی چه می‌گوئی؟ اینها هم که در درون ماصورت می‌گیرند، ممکن است درست و نادرست باشند؟

ته‌تتوس: 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.

ته‌تتوس: بسیار خوب.

بیگانه: فکر و سخن هر دو یک چیزند، با این فرق که ما گفت و گوئی را که روح بی صدا یا خود می‌کند فکر می‌نامیم.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: فکر، هنگامی که به وسیله صدا از راه ذهن بیرون می‌آید، سخن خوانده می‌شود.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: می‌دانیم که در سخن دو صورت پیش می‌آید.

ته‌تتوس: آن دو صورت کدامند؟

بیگانه: اثبات و نفی.

ته‌تتوس: درست است.

بیگانه: اثبات و نفی را که در فکر و در درون آدمی پیش می‌آید

جز داوری چه می‌توان نامید؟

ته‌ته‌تتوس: هیچ.

پیگانه: ولی اگر این داوری نتیجه تفکر محض نباشد بلکه بواسطه ادراکی از راه حس بوجود آید، نام درست آن ادراک حسی نیست؟
ته‌ته‌تتوس: همان است.

پیگانه: 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 ادراک حسی و داوری است. پس این سه صورت اخیر که با سخن خویشی دارند باید گاه درست باشند و گاه نادرست.

ته‌ته‌تتوس: حقیقت همین است.

پیگانه: پس پندار نادرست و سخن نادرست آسانتر از آنکه چشم داشتیم پیدا گردید و ترس ما از اینکه کوششمان بی‌فایده بماند ناپجا بوده است.

ته‌ته‌تتوس: حق باتست.

پیگانه: پس در بررسی باقی مطلب نیز نباید بیم به خود راه بدهیم بلکه چون این مشکل از میان برخاست باید بی‌فوت وقت به تقسیمی که پیشتر آغاز کرده بودیم باز گردیم.

ته‌ته‌تتوس: کدام تقسیم؟

پیگانه: هنر نقاشی را به دو نوع تقسیم کردیم که یکی شبیه سازی بود و دیگری ساختن تصویر فریبنده.

ته‌ته‌تتوس: آری.

پیگانه: در آن هنگام نمی‌دانستیم که سوفیست را در کدام يك از آن دو نوع باید جست و جو کرد.

ته‌ته‌تتوس: درست است.

پیگانه: 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.

ته‌ته‌تتوس: 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 همین‌جاست، 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.

۲۴۵

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 جنگ، 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 اشیاء، چنین نیست؟

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس می‌گوئیم هنر ساختن بردونوع است.

ته‌ته‌توس: کدام دونوع؟

بیگانه: نوعی خدائی است و نوع دیگر انسانی.

ته‌ته‌توس: مقصودت را نفهمیدم.

بیگانه: اگر یادت باشد گفتیم که هنر ساختن، نیروئی است که سبب می‌شود که آنچه نیست، بوجود آید و باشد.

ته‌ته‌توس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: درباره 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 همه آنها را خدا ساخته و آفریده است، یا می‌خواهی تابع عقیده رایج باشیم؟
ته‌ته‌توس: کدام عقیده رایج؟

بیگانه: مرادم این است که باید تابع عقیده کسانی باشیم که می‌گویند آن چیزها را طبیعت به واسطه علتی بی‌شعور بوجود آورده، یا بهتر آن است که بگوئیم خدا آنها را از روی تعقل و دانش الهی آفریده؟
ته‌ته‌توس: من خود در این باره مرددم. از این رو گاه بدین عقیده می‌گرایم و گاه به عقیده دیگر، و بعید نیست که جوانی من سبب این تردید باشد. ولی اکنون که سخنان ترا به دقت می‌شنوم عقیده ترا می‌پذیرم و معتقد می‌گردم که همه آنها را خدا آفریده است.

بیگانه: بسیار خوب، ته‌ته‌توس. 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 طبیعت ترا به سوی 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 زائیده هنر انسانی، و بنابراین دو نوع هنر ساختن وجود دارد که یکی خدائی است و دیگری انسانی.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: اکنون هر يك از آن دو نوع را نیز به دو بخش تقسیم کن.

ته‌ته‌توس: چگونه؟

بیگانه: همچنانکه اندکی پیش هنر ساختن را از درازا به دو نیم

کردی، اکنون همان هنر را از پهنای دو بخش کن.

ته‌ته‌توس: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: در نتیجه این تقسیم، هر يك از دو قسمت پیشین به‌دو نیم شد. نیمی از هر يك از دو قسمت پیشین هنر ساختن واقعی است، در حالی که دو نیمه دیگر را باید هنر تصویرسازی نامید. پس بدین سان تمام هنر ساختن به دو نوع تقسیم گردید.

ته‌ته‌توس: مقصودت را درنیافتم. توضیحی بیشتر بده.

بیگانه: چنانکه می‌دانی، همه آدمیان و جانوران و رویندگان و آتش و آب و هر چه از این قبیل است، مخلوق خدایند. چنین نیست؟
ته‌ته‌توس: بی‌گمان.

بیگانه: با هر يك از آن چیزها تصویرهایی همراه هست که غیر از خود آن چیزهاست، ولی این تصویرها را نیز خدا آفریده است.

ته‌ته‌توس: 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 سبب پیدائی ادراک حسی خاصی می‌شوند برعکس ادراک حاصل از مشاهده عادی.

ته‌ته‌توس: 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 به یاری هنر معماری خانه واقعی می‌سازیم و به یاری هنر نقاشی خانه دیگری بوجود می‌آوریم از نوعی که در خواب دیده می‌شود ولی برای بیداران ساخته شده.

ته‌ته‌تتوس: 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.

ته‌ته‌تتوس: 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 بر دو نوع است که یکی خدائی است و دیگری انسانی. از لحاظی دیگر نیز هنر ساختن بر دو نوع است: نوعی سبب می‌شود که خود اشیا بوجود آیند و نوع دیگر سبب می‌گردد که چیزهایی 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.

ته‌ته‌تتوس: آری چنین گفتیم.

بیگانه: بحث ما برهن ساخت که غلط و نادرست به راستی واقعیت دارد و هست؟ آیا با توجه پدین نتیجه می‌توانیم با اطمینان خاطر وجود آن دو نوع هنر تصویرسازی را بپذیریم؟

ته‌ته‌تتوس: آری.

بیگانه: پس اکنون هنر ساختن تصویرهای فریبنده را نیز به دو نوع تقسیم کن.

ته‌ته‌تتوس: چگونه؟

بیگانه: در نوعی از آن، اسباب و آلات بکار برده می‌شود. ولی در نوع دیگر کسی که می‌خواهد تصویری فریبنده بسازد خود را الت‌کار قرار می‌دهد.

ته‌ته‌تتوس: 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.
ته‌ته‌توس: درست است.

بیگانه: پس این نوع را از دیگر انواع جدا می‌کنیم و هنر تقلید می‌خوانیم، و برای اینکه کارمان آسان‌شود انواع دیگر را به‌حال خود می‌گذاریم تا در آینده کسی دیگر پیدا شود و به همه آنها یکجا نامی مناسب بدهد.

ته‌ته‌توس: آری، چنین می‌کنیم.

بیگانه: ولی، ته‌ته‌توس، بهتر آن است که این نوع را نیز به دو قسم تقسیم کنیم، می‌دانی چرا؟
ته‌ته‌توس: نه.

بیگانه: تقلیدکننده گاه چیزی را که تقلید می‌کند می‌شناسد و گاه نمی‌شناسد، مگر میان شناختن و نشناختن فرقی بزرگ نمی‌بینی؟
ته‌ته‌توس: 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.
ته‌ته‌توس: آری، بسی کسان چنین‌اند.

بیگانه: پس باید این‌گونه تقلیدکنندگان را از کسانی که دانسته تقلید می‌کنند جدا کنیم و میان آن دو گروه فرق بگذاریم.
ته‌ته‌توس: 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 این‌گونه تقسیم انواع به اقسام پرهیز داشته‌اند و از این رو تاکنون هیچ‌کس نامی به آنها نداده است. با اینهمه ما چرات 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.

ته‌ته‌توس: خوب‌گفتی.

پیگانه: 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 پنهان‌گردیده است.

ته‌ته‌توس: درست است.

پیگانه: پس اینک بیا مقلد پنداری را چون قطعه‌ای آهن به دقت بنگریم تا ببینیم یکپارچه است یا اثری در آن پیدا است که نشان می‌دهد از هم جوش دادن دو قطعه بوجود آمده؟

ته‌ته‌توس: البته باید چنین کنیم.

۲۶۸ پیگانه: این اثر پیدا است و میان دیده می‌شود. نیمی از آن از روی درستکاری عمل می‌کند، یعنی به راستی معتقد است که می‌شناسد، هر چند در حقیقت نمی‌شناسد بلکه فقط پنداری دارد. ولی از رفتار دومی پیدا است 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؟

ته‌ته‌توس: آری، آن دو نوع همانگونه که تشریح کردی وجود دارند.

پیگانه: اجازه می‌دهی که یکی را مقلد ساده بخوانیم و دیگری را

مقلد نیرنگباز؟

ته‌ته‌توس: البته.

پیگانه: مقلد نیرنگباز يك نوع است یا بر دو نوع؟

ته‌ته‌توس: تو خود چه عقیده داری؟

پیگانه: 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.

ته‌ته‌توس: درست است.

پیگانه: کسی را که خطابه‌های مفصل می‌خواند چگونه بنامیم:

مرد سیاسی یا مردم فریب؟

ته‌تتوس: مردم فریب.

بیگانه: به‌دومی چه نامی بدهیم: سوفیست یا دانا؟

ته‌تتوس: 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؟

ته‌تتوس: 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 به‌گفتار متناقض مجبور می‌سازد. ته‌تتوس، کسی که بگوید سوفیست از این نژاد و پیوند پدید آمده، حقیقت را گفته است.

ته‌تتوس: آری، راستی همین است.

حاشیه

۱. رك: پایان رساله تهئه تتوس.
۲. در اینجا مراد منقراط سوفیستهاست.
۳. در اینجا تقسیم به روش دیالکتیک آغاز می‌شود و در صفحات آینده چندبار تکرار می‌گردد. رك: فایدروس ۲۶۵ و ۲۶۶ و همانجا حاشیه شماره ۲۱.
۴. سوفیست در یونانی به معنی دانشمند و داناکننده و آموزگار است.
۵. درباره وکلای دعاوی رك: فایدروس ۲۶۱ - تهئه تتوس ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۰۱ - 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 داناست.

مرد سیاسی

Politikos

(سیاست)

سقراط: تئودوروس، از تو سپاسگزارم که مرا با ته‌تئوس و این ۲۵۷
مرد بیگانه آشنا کردی.

تئودوروس: کمان می‌کنم سه برابر سپاسگزار خواهی شد اگر
اینان ماهیت مرد سیامی و فیلسوف را نیز بر تو روشن کنند.

سقراط: آفرین تئودوروس گرامی! اجازه می‌دهی بگوئیم که از
بزرگترین استاد علم حساب چنین سخنی شنیدیم؟

تئودوروس: مقصود چیست؟

سقراط: یعنی بگوئیم او آن مه‌مرد 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؟

تئودوروس: سقراط، به‌آمون 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 مردسیاسی و فیلسوف را نیز، یکی پس از دیگری، بر ما
روشن ساز.

بیگانه: تئودوروس، ناچار باید چنین کنم زیرا چون سخن آغاز
کرده‌ام روا نیست دست از بحث بردارم تا مطلب پایان رسد. ولسی
نمی‌دانم با ته‌تئوس چه کنم؟

تئودوروس: مقصودت چیست؟

بیگانه: بگذارم رفع خستگی کند و بحث را با این سقراط که همدرس اوست دنبال کنم یا نظری دیگر داری؟

تئودوروس: چنانکه خود پیشنهاد کردی بحث را با سقراط جوان دنبال کن چون هر دو 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 پامخپائی 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.

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 سوقیست مرد 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^۲ 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 الگویی دیگر.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: راهی که به سوی هنر سیاست می‌رود کدام است؟ نخست باید آن را بیابیم 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 ماهه دانشها را تحت دو نوع مجزا در آورده.

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 شبیه‌اند، بکلی عاری از عمل نیستند؟ و بیگانه نتیجه‌ای که از آنها برمی‌آید بصیرت و روشن بینی نیست؟

سقراط ج: بی گمان.

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 عمل کننده 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 کسبدا یک چیزند و همه را به یک نام بخوانیم؟ یا معتقد شویم که به عده نامبائی که بر شمردیم هنرهای متعدد وجود دارد؟ ولی بهتر آن است که نخست این مطلب را بررسی کنی.

سقراط ج: کدام مطلب؟

۲۵۹ **بیگانه:** اگر کسی که خود پزشک نیست بتواند به پزشکائی که در خدمت دولتند دستورهائی 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 مردسیامی و هنر سلطنت

و پادشاه را، همه باهم، از نوعی واحد بدانیم؟

سقراط ج: آری.

پیگانه: برای اینکه در این پژوهش پیشتر برویم، نباید هنر روشن بینی را به دو بخش تقسیم کنیم؟

سقراط ج: البته.

پیگانه: پس نیک و ننگرو آنگاه بگو که مفصلی در آن می بینی؟

سقراط ج: مقصودت از مفصل چیست؟

پیگانه: گوش فرادار تا توضیح دهم. مگر نگفتیم که دانش حساب وجود دارد؟

سقراط ج: گفتیم.

پیگانه: و گفتیم که دانش حساب جزئی از هنر روشن بینی است.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: این دانش پس از آنکه اختلاف میان اعداد زادریافت،

عملی هم می کند یا وظیفه اش منحصر است به اینکه درباره آنچه دریافته است داوری کند؟

سقراط ج: شق دوم درست است.

پیگانه: ولی معمار هم خود کارگر نیست بلکه فقط به کارگران

دستور می دهد.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: بنابراین او نیز وقوف و روشن بینی خود را در اختیار

کارفرما می گذارد نه کار دستهایش را.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: پس اگر بگوئیم که او نیز فقط از هنر روشن بینی بهره

دارد، درست گفته ایم؟

سقراط ج: البته.

پیگانه: ولی می بینیم که معمار نمی تواند مانند حسابدان همینکه

درباره موضوع هنر خویش داوری 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 نگاه 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 پیشگویی 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 هنرکسانی که خود به استقلال فرمان می‌دهند بی‌نام نمانند؟ 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 پیداکنند. 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، اینک 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 با من 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 به دو بخش تقسیم می‌شود.

سقراط چ: درست است.

پیگانه: بخشی را کنار می‌گذاریم و بخش دیگر را می‌گیریم و باز به دو بخش تقسیم می‌کنیم.

سقراط چ: کدام بخش را می‌گیریم؟

پیگانه: البته بخشی را که به جانداران مربوط است زیرا هنر سلطنت و سیاست مانند هنر معماری نیست که با چیزهای بی‌جان سروکار داشته باشد بلکه از نوعی والاتر است و به موجودات جاندار فرمان می‌راند.

سقراط چ: درست است.

پیگانه: ایجاد موجودات جاندار و پروردن آنها نیز هر دو نوع است: نوعی با تک‌تک جانداران سروکار دارد و نوع دیگر با گروه بزرگی که به صورت گله زندگی می‌کنند.

سقراط چ: درست است.

پیگانه: مرد سیاسی چون کودک گاوچران پایک موجود جاندار سروکار ندارد بلکه حال او چون حال کسی است که بنیاد اسب‌پروری یا گاوداری بزرگی را زیر نظر دارد.

سقراط چ: توضیحی که دادی مطلب را روشن کرد.

پیگانه: از هنر پروردن موجودات جاندار، نوعی را که به پرورش گروه بزرگی مربوط است باید هنر پرورش‌گروه بنامیم. یا به عقیده تو باید آن را هنرگله‌داری نامید؟

سقراط چ: هر کدام که در ضمن بحث مناسبتر بنظر آید.

پیگانه: خوب گفتی. اگر وقت خود را صرف موشکافی در کلمات نکنی در آینده از حیث روشن‌بینی غنی‌تر خواهی شد. چون در هنرگله‌داری دقیق می‌گردیم زود درسی یابیم که آن نیز دو نوع مختلف در خود نهفته دارد و آنچه می‌جوئیم در یک نیمه آن می‌توان یافت.

سقراط چ: اینک می‌کوشم تا آن دو نوع را از هم جدا کنم. گمان

می‌برم نوعی ادارهٔ امور آدمیان است و نوع دیگر پروردن دامها.
پیگانه: این تقسیم را باچالاکی فراوان انجام دادی. ولی بهوش
 باش که بار دیگر چنین خطائی نکنیم.
سقراط‌ج: کدام خطا؟

پیگانه: مرادم این است که حق نداریم جزء کوچکی را از اجزاء
 بزرگتر جدا کنیم بی‌آنکه مفهومیها 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 زود از دیگر مفهومیها
 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، دوست‌گراسی، پاره پاره کردن ما را بجائسی
 نمی‌رساند بلکه راه درست این است که آنچه را در دست داریم از مفصل به
 دو نیم کنیم زیرا فقط از این راه می‌توان مفهومیها را بدست آورد و
 روشن دید، و مراد از بحث و بررسی جز این نیست.

سقراط‌ج: 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 گامی هم پیش‌تر برویم
 غنیمت است.

سقراط‌ج: 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 اینکسه وجه اشتراکی ندارند به نامی واحد، یعنی
 «پیگانه»، بخواند و گمان برد که همهٔ آنان با هم نوع واحدی تشکیل
 می‌دهند. همچنین اگر بخواند 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 به روش درست کار کند باید موضوع را از میان به‌دو نیم کند، بدین معنی که مثلاً عدد را به فرد و زوج تقسیم نماید و آدمی را به مرد 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.

سقراط‌ج: 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.

۲۶۳

بیگانه: دوست‌گرامی، خواهش است بجا است. ولی می‌بینی که پیش از آنچه شایسته است از موضوع بحث دور افتاده‌ایم و سزاوار نیست از این دورتر بیفتیم. 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.

سقراط‌ج: درباره چه؟

بیگانه: در این باره که جزء و نوع با یکدیگر فرق دارند.

سقراط‌ج: 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، درحالی که ضروری نیست جزء همیشه نوع باشد.

سقراط‌ج: بسیار خوب.

بیگانه: اکنون دنباله مطلب را بگو.

سقراط‌ج: کدام مطلب؟

بیگانه: کدام نکته سبب شد که از موضوع خارج شویم؟ گمان می‌کنم مطلب این بود که همینکه از تو سؤال شد که کله‌داری را چگونه باید تقسیم کرد، زود پاسخ دادی که جانداران بر دو نوعند: نوعی آدمیانند و نوع دیگر همه حیوانات.

سقراط‌ج: درست است.

بیگانه: در آن هنگام با اینکه فقط جزئی از موضوع را جدا کردی،

کمان 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، مثلا درنا که به باهوشی معروف است، همان روش را پیش گیرد و درنارا از دیگر جانوران جدا سازد و باغرور 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 یادت 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.

۲۶۴ 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 بچوئیم 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 گردیده 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 بگوییم؟

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 در آب ممکن است و هم در خشکی.

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 در خشکی بسر می‌برند؟

سقراط ج: البته باید چنین کنیم.

پیگانه: دیگر لازم نیست پرسیم که هنر سیاست جزء کدام یک از

آن دو رشته است زیرا این مطلبی است که همه کس می‌دانند.

سقراط ج: روشن است.

بیگانه: و بی‌گمان همه کس می‌تواند این رشته گله‌داری، یعنی پرورش جانورانی را که در خشکی 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 بپرسم که هنر سیاست با جانوران رونده

سروکار دارد؟ یا معتقدی که هر کس، هر چند کم هوش باشد، این مطلب

را تصدیق خواهد کرد؟

سقراط ج: بی‌گمان.

بیگانه: همچنانکه عدد فرد را می‌توان از میان به‌دو نیم کرد

هنر پرورش جانورانی هم که در خشکی راه می‌پیمایند بر دو قسم قابل

تقسیم است.

سقراط ج: درست است.

۲۶۵ **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 به‌دو 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 می‌نیمیم تا پیش از آنکه خسته شویم آن را بپایان برسانیم.

اینک بشنو که من کار تقسیم را چگونه دنبال می‌کنم.

سقراط ج: بگو.

بیگانه: آن دسته از جانوران که در خشکی راه می‌روند و به‌صورت

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 بگویی 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

بر ما روشن‌تر شود.

سقراط ج: درست است.

بیگانه: این تقسیم را از روی سم چاکدار و سم بی‌چاک 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 حالت‌گله 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 و فقط تقسیمی دیگر باقی است، زیرا سگت 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 تتوس پیدا کنید زیرا شما

دو تن 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 مضحک 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.

پیگانه: اکنون سخنی که هنگام تحقیق درباره سوفیست گفتیم روشنتر می‌شود.

سقراط ج: کدام سخن؟

پیگانه: اگر به یادت باشد گفتیم که روش تحقیق ما نه عالی را بردانی برتری می‌نهد و نه برای خاطر بزرگ از کوچک چشم می‌پوشد بلکه همواره خود موضوع را در نظر می‌گیرد و با روشی که درستتر از همه روشهاست بررسی می‌کند.^۲

سقراط: آری، چنین گفتیم.

پیگانه: اکنون که مطلب از این راه روشن شد، می‌خواهم پیش از آنکه تو بخواهی، راه کوتاهتر را نیز برای شناختن مرد سیاسی به تو بنمایم.

سقراط ج: بسیار خوب.

پیگانه: راه کوتاهتر این است که جانورانی را که روی زمین راه می‌روند 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 می‌شود و آنگاه می‌توانیم 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 وام خود را ادا کردی بلکه با نمودن راه دوم بهره آن را نیز پرداختی و از عهده ادای دین تمام و کمال برآمدی.

۲۶۷

پیگانه: اینک بگذار آنچه تاکنون برای یافتن تعریف مردسیاسی گفته‌ایم خلاصه کنیم.

سقراط ج: آری.

پیگانه: 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 را جدا ساختیم و پرورش رونندگان بی‌شاخ خواندیم، و دیدیم که بخشی از پرورش رونندگان 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 ماعیبهی 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 رسیده‌است 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 بعهده 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 با دهن 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 سیاسی کردیم درست باشد در حالی که ما تنها او را از میان دهها هزار تن که همه مدعی پائیدن و پروردن آدمیانند بدر آوردیم 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 چنان کنیم.

سقراط‌ج: درست است.

بیگانه: بنا براین باید تحقیق را از نقطه‌ای دیگر آغاز کنیم و برای رسیدن به مقصد راهی دیگر در پیش گیریم.

سقراط‌ج: آن راه کدام است؟

بیگانه: باید مزاحی به‌سخن بیامیزیم و از داستانی دراز باری بجوئیم و آنگاه به‌روشن 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 بپیمائی؟

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 آتره‌اوس و تیه‌سته^۵ روی داد، از دیر باز بوده‌اند و در آینده نیز خواهند بود. بی‌گمان شنیده‌ای که در آن زمان چه واقعه‌ای روی داد.

سقراط‌ج: مرادت 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 نمی‌آمدند و در نقطه‌ی مقابل فرو می‌رفتند. ولی در آن هنگام خدا به آتره‌اوس فرمان داد که جهت‌گردش هم‌را برگرداند و درجه‌تی که امروز می‌گردند قرار دهد.

سقراط: آری چنین می‌گویند.

بیگانه: درباره دوران فرمائروائی کرونوس نیز داستانهای شگفت‌انگیز نقل می‌کنند.

سقراط: آری، شنیده‌ام.

بیگانه: این را نیز شنیده‌ای که آدمیان در روزگارانی 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 هرچه 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 جنبانندن، 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 مثلا دو خدا که مخالف یکدیگرند عامل گردش آندند. بنا بر این 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 بدین سان 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.

پیگانه: 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؟

پیگانه: مرادم این است که چرخ جهان گاه در جهت کنونی می‌گردد و گاه در جهت مخالف آن.

سقراط ج: چه آثاری از آن حاصل می‌شود؟

پیگانه: این تغییر جهت گردش، مهمترین و کاملترین تغییراتی است که در عالم روی می‌دهد.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: 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.

پیگانه: ولی می‌دانیم که طبیعت جانوران قادر نیست که تغییرات

بزرگ و گوناگون را که در يك زمان روی می‌دهند به آسانی تحمل کند.

سقراطج: 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 محدودی 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 . . .

سقراطج: 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 روزیروز 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. نعشهای 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.

سقراطج: پس جانوران تازه چگونه پدید آمدند و زاد و ولد چگونه آغاز شد؟

۲۷۱

بیگانه: سقراطگرامی، 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. کهن‌ترین نیاکان ماکه پس از پایان گردش نخستین و در آغاز گردش دوم به جهان آمده‌اند در این باره چنین گفته‌اند و همه آن دامستانها 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.

سقراط ج: 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.

بیگانه: 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) بهمهده 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 بهمهده داشت، درست همچنانکه امروز آدمیان که موجوداتی خدائیانند سرپرستی دیگر انواع جانوران را بهمهده 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 به‌رایگان در اختیار آدمیان می‌نهاد و آدمیان در دشتها برهنه زندگی می‌کردند و بی‌بستر می‌خوابیدند زیرا هوا آرام و ملایم بود و گیاهان زمین برای ایشان بستری نرم آماده داشت.

۲۷۲

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؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: میل داری که من این دو نوع زندگی را با یکدیگر بسنجم؟

سقراط چ: آری بسیار مایلم.

بیگانه: 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 جستجوی 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 پاریکیخت 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 آگاهی 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 بپردازم. 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 مبین شده بود پ پایان رساند و بسدان مقدار که مقدر بود تخم برای زمین یازگذاشت، 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 سبب 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 آشفتگی 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 بیادگریهایی 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 برمی گردد و عنانش را بدست می گیرد و جهت حرکتش را برمی 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 هرچیز در همان سن که بود متوقف ماند و سپس سیر تحول موجودات در جهت مخالف آغاز گردید و جنه 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 هم‌کوتاهتر 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 بندرها 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 به‌عهده گیرند زیرا ما همواره از خود جهان تقلید و پیروی می‌کنیم و همین امر مسبب می‌شود که آدمی گاه اینگونه بدنیای می‌آید و زندگی می‌کند و گاه به نحو دیگر. اینجا داستان را بپایان 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 بزرگ.

سقراط‌ج: منظورت را روشنتر بیان کن.

بیگانه: اشتباه ما از این جهت بزرگ 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

۲۲۵

در زمان پیشین بود، یعنی در دورانی که چرخ جهان در جهت دیگر می-

گسردید. به عبارت دیگر، به جای توصیف يك انسان فانی، 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 این رو 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 آن رو 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؟

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 کرونوس صادق است و هم برای این زمان.

سقراط: مطلب روشن است.

پیگانه: پس از آنکه عنوان اداره گله را بدین سان 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 سقراط، متوجه نیستی که باز هم به اشتباه افتاده‌ایم؟

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 کرده‌ایم.

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 آورده‌ایم 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 جبار 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 آزاده؟
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 بغش همه آنها را، با اینکه 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 بینی به بحث ما به نقشی می ماند که حدودش خوب رسم شده ولی هنوز از برجستگی و تجسمی که بر اثر آب و رنگ بوجود می آید بی بهره است. با این همه 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.

سقراطج: این درست است. ولی هنوز نمی دانم که چرا نتوانسته ایم مفهومی را که به دنبالش می گردیم بطور کامل روشن سازیم.

پیگانه: عزیزمن، 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.

سقراطج: مقصودت چیست؟

پیگانه: هیچ می دانی که در هنگام شناختن، چه واقعهای در درون ما رخ می دهد؟

سقراطج: چه واقعهای؟

پیگانه: برای اینکه اهمیت مثال را بر تو روشن سازم ناچارم مثالی بیاورم.

سقراطج: بگو و از جانب من تکرار می باش.

پیگانه: بسیار خوب گوش فرا دار: می دانیم که کودکان وقتی که خواندن می آموزند...

سقراطج: خوب؟

پیگانه: حروف را در جاهای کوتاه زود تشخیص می دهند و درست تلفظ می کنند.

سقراطج: درست است.

پیگانه: ولی همان حروف را در جاهای دیگر نمی توانند درست تشخیص دهند و از این رو در تلفظ آنها به اشتباه می افتند.

سقراطج: درست است.

پیگانه: برای راهنمایی آنان به سوی آنچه نمی توانند تشخیص داد، بهترین و آسانترین راهها این است که...

سقراطج: کدام است؟

پیگانه: 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 پہلوی حروفی که نمی‌توانند شناخت، قرار گیرند. بدین سان حروفی که می‌شناسند صورت نمونه و مثال پیدا می‌کند و به یاری این مثالها کودک در می‌یابد که حروف همه هجاها اگر با حروف آن مثالها مطابق باشند همیشه همانند و باید به همان گونه تلفظ شوند و اگر با آنها مطابق نباشند، غیر از آنها هستند.

سقراطج: خوب گفتی.

پیگانه: پس «مثال» بدین سان 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 پہلوی 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.

سقراطج: روشن است.

پیگانه: پس جای شگفتی نیست اگر روح ما، که در برابر اجزاء چیزها حال کودکان 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.

سقراطج: 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.

سقراطج: 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 به‌خاصیت آن پی‌بردیم، اینک بکوشیم تا در پهلوی مفهوم مرد سیاسی که موضوع بسیار بزرگ و مهمی است مفهوم کوچکتری از موضوعی کم‌اهمیت‌تر، 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 نمی‌کنی که اگر این راه را در پیش گیریم از خوابی که می‌بینیم بیدار خواهیم شد و دانشی را که بدست می‌آوریم نه تنها در خواب بلکه در بیداری نیز خواهیم داشت؟

سقراط ج: حق بات است.

۲۷۹ بیگانه: پس بگذار به‌مطلب پیشین بازگردیم. گفتیم که کسان بسیاری به‌عنوانی که به‌مرد 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 نیاز مندیم.

سقراط ج: آری، چنین گفتیم.

بیگانه: اکنون چه مثالی پیدا کنیم که هم کوچک باشد و هم در عین حال عمل مرد سیاسی را در برداشته باشد تا به یاری آن بتوانیم مفهومی را که می‌جوئیم به‌وجه 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 می‌کنم اگر این قسم هنر بافندگی را در نظر آوریم همین خود خواهد توانست ما را به سوی آنچه می‌جوئیم رهبری کند.

سقراط ج: چه عیب دارد، همین يك قسم را در نظر می‌آوریم.

بیگانه: بهتر آن نیست که به‌روش پیشین نخست فن بافندگی را به بخشهای کوچکتر تقسیم کنیم و پس از آنکه این کار را پ پایان رساندیم دوباره بر سر آنچه برای تحقیق ما مفید است بازگردیم؟

سقراط ج: مقصودت چیست؟

بیگانه: می‌خواهم پاسخ ترا از راه انجام خود آن عمل بدهم.

سقراط ج: بسیار خوب.

بیگانه: هر چه ما می‌سازیم یا بدست می‌آوریم، 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 حفاظ است. از وسایل حفاظ نیز پاره‌ای وسیله معالجه است، اعم از معالجه خدائی یا معالجه بشری^۶، 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 وجود 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 آنها جدا ساخته 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 فرش بافی است که از فن بافتن پارچه پشمی جدا کردیم. زیرا فرش زیرانداز است درحالی که پارچه پشمی را برتن می‌کنند.
سقراط: 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.
سقراط: 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 موانعی 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.
سقراط: 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 یکلی خلاف عمل بافندگی است.

سقراط: چگونه؟

بیگانه: مگر بافتن نوعی بهم پیوستن نیست؟

سقراط: 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 بخوانیم کاری نادرست کرده و نامی نادرست بکار برده‌ایم.
سقراط: درست است.

بیگانه: درباره صاف کردن و از میان بردن ناهمواریهای پارچه چه می‌گویی؟ 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 به‌هنواتی 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 مهمی 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 مهمی 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 ارشان 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.

۲۸۲ 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 تزیینی 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 برالر 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.

پیگانه: بنابراین، شانه‌کردن 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.

پیگانه: 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.

پیگانه: ولی سقراط، اگر بخواهی 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.

پیگانه: 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.

پیگانه: 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.

پیگانه: اما هر یک 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؟

پیگانه: پشم شانزده اگر به وسیله دوک چنان رشته شود که نخى محکم بدست آید، این نخ را تار می‌نامیم و فنی را که این کار به یاری آن صورت می‌پذیرد فن رشتن تار نام می‌دهیم.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: ولی اگر نخ مست رشته شود آن را پود می‌خوانیم و فنی را

که به یاری آن پود رشته می‌شود فن رشتن پود.

سقراط ج: کاملاً درست است.

پیگانه: اینک ماهیت آن قسمت از فن بافندگی، که با این بحث

می‌خواستیم 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 می‌شود و بدین‌سان بافته‌ای بوجود می‌آید، این بافته همان پارچه پشمی است و فنی را که این عمل به یاری آن انجام می‌گیرد فن بافندگی می‌نامند.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: بسیار خوب. ولی چرا در همان آغاز بحث زود نگفتیم که

بافندگی بهم پیوستن تارها و پودهاست، بلکه بیراهه‌ای دراز پیمودیم و بیهوده مطالبی مفصل به میان آوردیم؟

سقراط ج: مطالبی که گفته شد، لااقل به عقیده من، به هیچ وجه

بیهوده نبود.

پیگانه: 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 نکته‌ای بگویم و اگر در آینده با چنین وضعی روبرو شوی و بعید هم نیست که روبرو بشوی— آن نکته را معیار تشخیص قرار بده، زیرا در همه این قبیل موارد صدق می‌کند.

سقراط ج: بگو.

پیگانه: 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 بستايم، 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 ماضرووری 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. اینک 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 می‌گردیم، و همچنین فن بافندگی که پیشتر بررسی نمودیم، از دست ما نخواهد گریخت؟ می‌دانی که همه هنرها و فنون پیوسته در این صددند که آنچه را بزرگتر یا کوچکتر از معتدل است ببینند و از آن بگریزند، زیرا بر این عقیده نیستند که بزرگتر یا کوچکتر بدین معنی وجود ندارد بلکه چون آن را مایه فساد و تباهی می‌شمارند از آن دوری می‌جویند و چون بدین ترتیب معتدل را نگاه می‌دارند و محافظت می‌کنند موفق می‌شوند که آثار خوب و زیبا پدید آورند.

سقراط ج: آری، جز این نمی‌تواند بود.

بیگانه: پس اگر کاری کنیم که هنر سیاست از دستمان 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 موفیست ثابت کردیم که نباشنده هست، زیرا برای نتیجه‌گیری 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 می‌تواند 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 می‌گیری؟

پیگانه: اکنون هنر اندازه‌گیری را به دو بخش تقسیم خواهیم کرد. بخشی تشکیل می‌یابد از همه فنون و هنرهایی که به وسیله آنها یک عدد یا طول یا عمق و یا سرعت نسبت به عکس خود سنجیده می‌شود، و بخش دوم شامل هنرهایی است که همان چیزها را نسبت به معتدل و متناسب وحد ضرور، و خلاصه هر چه میان افراط و تفریط قرار دارد، می‌سنجند.

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 باریک‌بین می‌گویند که هنر اندازه‌گیری بر هر «شدن» حکومت دارد، و بر این عقیده‌اند که با این سخن نکته‌ای بسیار عمیق به زبان می‌آورند، منظورشان همان مطلب است. زیرا اندازه‌گیری 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 می‌شمارند و گمان می‌برند که همه مانند همند. گاه هم عمل تقسیم را انجام می‌دهند 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 می‌بیند، 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 پاره و همچنین دربارهٔ افراط و تفریط پیش از این چیزی نمی‌گوئیم. اینک باید این نکته را به یاد داشته باشیم که ما در نوع 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.

پیگانه: اکنون بگذار هم دربارهٔ آنچه گفتیم توضیح دیگری بدهم و هم فاش بگویم که چرا مقداری از وقت خویش را صرف آن مطالب نمودم. **سقراط ج:** بسیار خوب.

پیگانه: فرض کن کسی از ما دربارهٔ 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. **پیگانه:** دربارهٔ گفت و گوی خود ما چه می‌گوئی؟ از سؤالی که دربارهٔ مرد سیاسی کرده‌ایم، مقصود ما تنها خود مرد سیاسی است یا این است که در مورد همهٔ مسائل مطابق روش دیالکتیکی بیندیشیم؟

سقراط ج: البته در این مورد نیز مقصود این است که در همهٔ امور چنان بیندیشیم.

پیگانه: 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 شناختن‌اند و باز نمودن آنها به دیگران دشوار نیست و از این‌رو اگر کسی دربارهٔ 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 آن‌گونه 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 نهراسیدیم. بیاد داری که ما خود را بدان جهت سرزنش کردیم که می‌ترسیدیم بیش از حد لزوم و حتی بی‌پهوده 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 یک 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 مهتر 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 درک 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 بیش از حد به درازا کشیده است بیا و نشان بده که چگونه می‌توان مطلب را با بیانی کوتاهتر ادا کرد و در همین حال اصول دیالکتیک را در توضیح مطلب رعایت نمود تا شنونده خود در طی بحث به حقایق امور بر بخورد.» 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.

۲۸۷

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 هنرهایی که با گله سروکار دارند، جدا کردیم. اکنون باید هنرهایی 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 اثنای 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 فرعی ننماییم؟

سقراط: درست است.

بیگانه: اکنون نیز باید همان کار را بکنیم منتها بیشتر و دقیقتر. همه هنرهای را که وسایل و اسباب کار، اهم کوچک و بزرگ، برای جامعه و دولت می‌سازند، علل فرعی 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 هنر مرد سیاسی 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 و اسبابی 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 خشک 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 اینک به دنبالش می‌گردیم کوچکترین رابطه‌ای ندارد.

سقراط ج: چه رابطه‌ای می‌تواند داشته باشد؟

بیگانه: از این گذشته چیز مومی 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 یک 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 تزئین و آرایش می‌سازند نوع پنجم بنامیم و هنر نقاشی و همه چیزهایی را که با استفاده از هنر نقاشی و کوزه‌گری از راه شبیه‌سازی 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 یک 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 بشماریم؟

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؟

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 سهم نیستند، مانند پول و مهر و علامات حکاکی شده چشم می‌پوشیم زیرا با هیچ یک 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، به آسانی جزو گله‌داری، که پیشتر به انواعش تقسیم کردیم، قرار می‌گیرد.
سقراط ج: درست است.

پیگانه: هنوز بندگان و خدمتکاران دیگر باقی مانده‌اند و حدس می‌زنیم که در میان آنان به کسانی برخواییم خورد که ادعا می‌کنند در امر سیاست با مرد سیاسی شریکند، چنانکه پیشتر شانه زنان و ریسندگان پشم به عنوانی که به پافنده داده شد معترض بودند. صاحبان دیگر نئون و هنرهایی را که اندکی پیش علل فرهی نامیدیم از هنر سیاست جدا کرده و کنار گذاشته‌ایم.

سقراط ج: درست است.

پیگانه: اینک بیا آنچه را باقی مانده است از نزدیک به دقت بنگریم.
سقراط ج: آری باید چنین کنیم.

پیگانه: در مورد خدمتکاران به معنی راستین، مشاغل و حرفه‌هایی خواهیم دید غیر از آنچه حدس می‌زدیم.

سقراط ج: مقصودت کدام طبقه خدمتکاران است؟

پیگانه: 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.

پیگانه: 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 صراف و بازرگان و ناخدا و دلال می‌نامیم. معتقدی که این گروه هنر خود را جزئی از هنر سیاست می‌شمارند؟

سقراط ج: نه، اینان نوعی از بازرگانانند.

پیگانه: همچنین گمان نمی‌کنم در میان 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: مرکز.

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 تو به 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 بیهوده 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 قیبگویان و گاهنان کاری پس 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 بپردازد. سقراط چ: 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 هم اکنون در برابر چشم ما نمایان شده‌اند، از همه طبقاتی که پیش‌تر بر شمرده‌ایم جدا سازیم و در احوالشان تحقیق کنیم.

سقراط چ: منظورت کدام گروه است؟

بیگانه: جماعت غریبی می‌بینم.

سقراط چ: روشنتر سخن بگو.

بیگانه: این جماعت در نظر اول پیداست که از انواع گوناگون تشکیل یافته: برخی صورت شیر دارند و برخی دیگر نیمه آدمی‌اند و نیمه اسب. برخی هم به ساتورن^۹ها و جانوران زیرک و نیرنگ باز شبیه‌اند. گاه هم تغییر صورت می‌دهند و از شکلی به شکل دیگر درمی‌آیند. ولی، سقراط، گمان می‌کنم اکنون به ماهیتشان پی برده‌ام و می‌دانم چه کسانی هستند.

سقراط چ: 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 کم گشتم.

سقراط چ: کدام گروه؟

بیگانه: مرادم زیرکترین و نیرنگ‌بازترین صوفیستهاست. گرچه

جدا کردن این گروه از مردان سیاسی راستین 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، دو شکل 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

بی‌قانونی 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

سروت 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 تمداد فرمانروایان است، یعنی به اینکه فرمانروا یکی باشد یا عده‌ای بسیار، یا بسته به توانگری و تنگدستی فرمانروایان، یا بسته به این که حكومت تسام 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: مگر حقیقت چنان نیست؟

بیگانه: به مطلبی که می‌گویم گوش فرا دار.

سقراط: بگو.

بیگانه: می‌خواهیم به نکته‌ای که در آغاز بحث گفتیم وفادار بمانیم یا از آن دست برداریم؟

سقراط: مقصودت کدام نکته است؟

بیگانه: گفتیم که سیاست و سلطنت، هنری است.

سقراط: 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: 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: 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 اینک باید دقت کنیم تا ببینیم در کدامیک از اشکال حکومت می‌توانیم شناسائی مربوط به حکومت پر مردمان را، که دشوارترین و مهم‌ترین شناسائیهاست، پیدا کنیم. آری، باید این شناسائی را پیدا کنیم تا ببینیم کدام کسان را که 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 که ساکنانش هزارتن‌اند شاید صد یا پنجاه تن پیدا شوند که بتوانند آن شناسائی را به حد کمال بدست آورند؟
سقراط ج: پس آن شناسائی باید آسانترین و ساده‌ترین شناسائیها باشد! می‌دانم که در میان هزار تن یونانی چنین عده‌ای پیدا نمی‌شوند که در بازی نرد استاد باشند تا چه رسد به سیاست و سلطنت، و فراموش نکنیم که باید، چنانکه در آغاز بحث گفته‌ایم، کسی را که دارای این هنر است مرد سیاسی و پادشاه بنامیم خواه به راستی زمام حکومت را به دست داشته باشد و خواه نه.

۲۹۳

بیگانه: خوب شد این نکته را بیاد آوردی. پس نتیجه‌ای که از این سخن برمی‌آید این است که 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 که فرمانروائی ایشان از روی دانش و هنر صورت گیرد، همچنانکه پزشکان را، خواه ما را با میل و اختیار خودمان معالجه کنند و

ببرند و بسوزانند و خواه بر خلاف میل و اراده ما، و خواه از روی قوانین مدونی به معالجه پردازند یا بدون آن و خواه توانگر باشند و خواه تنگدست، بدین شرط به پزشکی می پذیریم که سروکارشان باتن ما از روی دانش و هنر باشد، و هنگامی که تن ما را پاك می کنند یا آنرا، بسته به اینکه فریبی برای آن بهتر است یا لاغری، فر به یا لاغری می سازند، نظرشان فقط به این باشد که آن را از حال بدی که دارد به حال بهتر در آورند. خلاصه گمان می کنم 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 جامعه ای را می توان دارای حکومت درست دانست که کسانی که در آن حکومت می کنند دارای شناسائی راستین باشند نه شناسائی خیالی، و هیچ فرق نمی کند که آن کسان از روی قانون حکومت کنند یا بی قانون، 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 می دهند که جامعه را از حال بدی که دارد به حال بهتر در آورند، با توجه بدین شرایط، شکل حکومت این کشور را یگانه شکل خوب و درست خواهیم شمرد. ولی حکومتی که دارای این شرایط نباشد حکومت بی معنی راستین نیست بلکه فقط تقلیدی است از حکومت درست، منتها گاه این تقلید به نحوی بهتر صورت می گیرد و گاه به نحو بدتر و ناقص تر.

سقراط ج: بیگانه، همه این سخنان درست است. ولی قبول اینکه

حکومت بی قانون حکومتی درست می تواند بود، بسیار دشوار است.

بیگانه: با این سؤال بر من پیشی گرفتی زیرا من خود هم اکنون 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 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 مسانند 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 پریشانی 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 دستورهائی به شاگردان خود می‌دهند.

سقراط‌ج: چه نوع؟

پیگانه: آن سرپرستان معتقدند که ممکن نیست به هر یک از افراد گروه دستوری داد که از هر لحاظ مناسب حال او باشد بلکه باید تمام گروه را یکجا در نظر گرفت و دستورهائی داد که بطور کلی برای همه آنها سودمند باشد.

سقراط: درست است.

پیگانه: از آن روکارهای ممینی را برای همه افراد گروه در نظر می‌گیرند و به آنان 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 پردازد و به هر فرد دستوری مناسب حالش بدهد.

سقراط‌ج: آری، چنین می‌نماید.

پیگانه: بلکه با توجه به اکثریت افراد و اکثریت موارد، قوانینی می‌نهد که برای کل جامعه است و در مورد 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

عمر به دنبال یکایک 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 بر خلاف 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 می‌دانی بیشتر مردم در این باره چه می‌گویند؟

سقراط ج: در این دم بیاد ندارم.

پیگانه: می‌گویند هر کس که می‌تواند قانونی بهتر از قوانین موجود

بیاورد، فقط در صورتی حق دارد قانون وضع کند که نخست جامعه را به درستی عقاید خویش معتقد سازد و گرنه 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 پریش 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 می‌توان 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 توست.

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 بدون یا

رسوم و عادات، کارهایی کنند بهتر و زیباتر و عادلانه‌تر از آنچه قوانین بدون دستور می‌دهند، و آن‌کسان شکوه و شکایت آغاز کنند، آیا این شکایت خنده‌آور 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.

بیگانه: یا بگوئیم که اگر مجبور کننده توانگر است کاردرستی 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 پسر فردی حشش 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.

سقراط ج: بر آنچه گفتی ایرادی نمی توان گرفت.

بیگانه: بدین مطلب نیز ایرادی وارد نیست که...

سقراط ج: کدام مطلب؟

بیگانه: 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 پیشتر گفتیم، از عهده تقلید بهتر درمی آیند و بعضی بدتر.

سقراط ج: مراد از آن تقلید چیست؟ بیشتر نیز بدین نکته اشاره کردی ولی منظورت را در نیافتم.

بیگانه: 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 یگان حکومت خوب و درست است، حکومت های دیگر برای آنکه پابرجا بمانند ناچارند قوانین نوشته آنرا به عاریت 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 مجازاتها 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 پیشتر 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 هر چه 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

می‌گیرند و صرف خود می‌کنند. همچنین ناخدایان نیز هزارکار زشت مرتکب می‌شوند مثلاً یکی را بانیرنگ در بندر تك و تنها جا می‌گذارند و اگر در اثنای سفر به سختی بیفتند توشه مسافران را به دریای می‌ریزند و زیانهای دیگری هم به مسافران می‌رسانند. اکنون فرض کن که ما با این ظن‌گردهم بنشینیم و بگوئیم که هیچ‌یک از صاحبان آن هنرها نباید بی‌قید و شرط فرمان برانند، 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 پیش‌گیرند. سپس هر تصمیمی که اکثریت اعضای شورا، خواه پزشک و ناخدا باشند و خواه نه، در این باره بگیرند برالواح یا ستونها نوشته شود، یا بی‌آنکه 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: هر سال فرماندهانی از میان توده مردم یا توانگران به قرعه انتخاب شوند و زمام حکومت را بدست گیرند و از روی آن نوشته‌ها 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 می‌شود که داوران آن از میان همه مردم شهر یا توانگران برگزیده می‌شوند و کسی را که در سال گذشته زمام حکومت را بدست داشت به دادگاه می‌آورند و از او می‌خواهند که حساب کارهای يك ساله را پس بدهد. در این هنگام هر که مایل باشد می‌تواند بر او 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 محکومش 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 درباره هنر ناخدایان و دانش دریانوردی یا اصول علم طب و تأییر آب و هوا یا گرمی یا سردی به تحقیق پردازد و درصد کشف مطالبی برآید که در آن دستوره‌های 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 داننا تر از قوانین باشد و نیز لازم نیست که کسی از علم طب یا هنر دریانوردی بی‌خبر بماند زیرا همه 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 همه هنرها، مانند هنر سرداری سپاه و همه فنون شکار و تعقیب و هنر نقاشی یا فن تقلید و هنر معماری و فنون مربوط به ساختن ظروف یا هنر کشاورزی و همه 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 بدان‌گونه قوانین اتکا شود نه به اصول علمی و هنری، گمان می‌کنی کار همه 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 پدیده‌های فراوان توأم است، طاقت فرسا می‌گردد.

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 رای 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 سردان 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 گامی 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 اینسهمه 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 سلطنت 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 کشورهایی که می‌خواهند یا وضع قوانین از آن بیگانه حکمران هنرمند و صاحب‌نظر تقلیدکنند 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 بی‌اهتنا 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 چ: آری، چنین است.

بیگانه: اما اگر کسی که به تنهایی حکم می‌راند نه قوانین نوشته را معترم 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 چ: 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 واقعی 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 چ: 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 بدون سازند و بدین‌سان بکوشند که پا به جاپای دولت حقیقی بگذارند.

سقراط چ: 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 کشتیهای 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 هر دانش 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 فرمات؟ 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 عده‌قلیل 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 عده‌قلیل 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 دونیم می‌کنیم.

سقراط ج: این یکی را روی کدام اصل تقسیم می‌کنیم؟
پیگانه: روی همان اصل که دونوع دیگر را تقسیم کردیم: گرچه این نوع حکومت دارای دونام 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 دونوع 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.

۳۰۳

پیگانه: همچنان که دسته حد وسطی میان فرد و عسوم 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 حکومت‌های قانونی 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: بنا بر 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 امب 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 جدا کردنش 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 از مواد بیگانه پاک می کنند.

سقراط ج: مقصودن چیست؟

بیگانه: می دانی که طلا شویان 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. **پیگانه:** پس بیا، تا آنجا که از دستمان 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؟

پیگانه: 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.

پیگانه: 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. **پیگانه:** و تصدیق می کنی که این دانش اخیر، دانش دیگری است غیر از خود آن هنرها و دانشها؟

سقراط ج: آری.

پیگانه: آیا هیچ يك از آن دو نوع 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 در پرتو شناسائی به احوال عامه مردم، می‌تواند از راه توسل به حواس، نه از راه آموختن و دانا کردن، 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 نشاندن 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 جدا شد 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 به جنگ بگیریم به ما می‌گوید که چگونه باید جنگید. آیا این را هم باید هنری بشماریم یا بگوئیم که اینجا هنری در کار نیست؟

سقراط ج: چگونه می‌توان دانش لشکرکشی را هنر نامید؟

بیگانه: دانشی هم که می‌تواند تشخیص دهد که آیا باید جنگ کرد یا باید دعوی و اختلاف را دوستانه فیصله داد، همان دانش لشکر-

کشی است یا غیر از آن؟

سقراط ج: بنا بر آنچه پیشتر گفتیم، خیر از آن است.

بیگانه: پس باز بنا بر 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 بر 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 دعوای از فرمان قانونگذار تخطی نکند؟

سقراط ج: نه، جز این نیست، بلکه نیروی دانش قضاوت همان است که بیان کردی.

بیگانه: پس می‌بینیم که هنر دادرسان، هنر شاهان نیست بلکه نگهبان قوانین و خدمتگزار هنر سیاست است.

سقراط ج: آری، چنین است.

بیگانه: پس معلوم می‌شود هیچ‌یک از هنرهایی 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 در حالی 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 هر یک از آنها به خود فرمان می‌رانند، بلکه هر یک کار خود را انجام می‌دهد و بدین سبب نامش هم از کاری 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.

۳۵۶ 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 دوچیزه ادعای عجیبی به میان بیاورم.

سقراط ج: چه ادعائی؟

بیگانه: آن دو در بسی موارد از يك لحاظ ضد 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 بتکریم 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 می‌نامیم ولی به دو صورت متناقض ظاهر می‌شود جست‌وجو کنیم.

سقراط ج: منظورت را روشن‌تر 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 مومسیقی و نقاشی‌شبهه و تصویر آنها را پدید می‌آورند، خوب نمی‌شماری و نمی‌ستایی؟ و مگر از دیگران نیز همین ستایش را نشنیده‌ای؟

سقراط ج: البته.

بیگانه: بیاد داری که مردمان آن چیزها را در این قبیل موارد چگونه می‌ستایند؟

سقراط ج: نه.

بیگانه: کاش می‌توانستم این نکته را همانگونه که می‌اندیشم 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 بدین سان 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 بدین سان 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 صفات اند نمی‌توانند با کسانی که دارای صفت دیگری سازگار باشند.

سقراط: در چه مورد نمی‌توانند سازگار باشند؟

بیگانه: نه در مورد اعمالی که پیش‌تر ذکر کردیم و نه در دیگر موارد. زیرا هر یک 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: درست است.

بیگانه: ناسازگاری این صفات در بیشتر موارد حائز اهمیت نیست ولی در موارد مهم برای جامعه و دولت خطرناکترین بیماریهاست.

سقراط: 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 باگذشت زمانی بی‌آنکه خود بدانند نسبت به جنگ و فنون آن بیگانه گردند و جوانان—

۳۵۸

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.

سقراط: 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 ملجمی 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: آری، این نیز درست است.

بیگانه: پس بهتر آن نیست که بگوئیم این دو صفت باهم دشمنی

دارند و پیوسته در تضاد و تنازع‌اند؟

سقراط‌ج: 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.

سقراط‌ج: آری، به راستی چنین است.

پیگانه: اکنون بگذار این مطلب را نیز بررسی کنیم که...

سقراط‌ج: 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؟

سقراط‌ج: جز این ممکن نیست.

پیگانه: بنا بر این 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 آزمونده، 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.

سقراط‌ج: 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 با تلفیقی 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 بهره‌برگیرند، 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.

سقراط‌ج: 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.

سقراط‌ج: 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...

سقراط‌ج: 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.

سقراط‌ج: منظور 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.

سقراط‌ج: حق باتست.

بیگانه: و می‌دانیم که صاحب هنر سیامت و قانون‌گذار راستین یگانه کسی است که می‌تواند به یاری خدای هنر سیامت چنین عقیده‌ای را در کسانی که از تربیتی نیک بهره‌برگرفته‌اند بوجود بیاورد.

سقراط‌ج: این نیز درست می‌نماید.

بیگانه: ولی سقراط، به کسی که از این کار ناتوان باشد هرگز

نامی را که هم‌اکنون در جست‌وجوی معنی آن هستیم، نخواهیم داد.
سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: بسیار خوب. اگر روح شجاهی آن حقیقت را بدست آورد،
رام نمی‌شود و به عدالت نمی‌گراید؟ و اگر از آن حقیقت دور بماند
طبیعتش به درنده خوئی متمایل نمی‌گردد؟
سقراط‌ج: جز این نمی‌تواند بود.

پیگانه: و اگر کسی که طبیعتی آرام و ملایم دارد آن عقیده را بدست
آورد، معتدل و خویشتن‌دار به معنی راستین که لازمه عضویت جامعه است
نمی‌شود؟ و اگر از آن بی‌بهره بماند شایسته آن نخواهد بود که ابله و
دیوانه‌اش بخوانیم؟
سقراط‌ج: بی‌گمان.

پیگانه: اما نه تلفیق و پیوند بدان با بدان قابل دوام است و نه
تلفیق و پیوند خوبان با بدان، و نه هنری می‌توان یافت که بخواد چنین
تلفیقی بوجود آورد.
سقراط‌ج: درست است.

۳۱۰ پیگانه: بلکه عقیده‌ای که اندکی پیش اشاره کردیم فقط در طبایع
نیکو و تربیت یافته بوجود می‌آید و خودبه‌خود بهترین وسیله علاج، و چنانکه
گفتیم، پیوندی خدائی است که اجزاء مختلف قابلیت انسانی را که به
یکدیگر بی‌شبهات‌اند و در دو جهت مخالف پیش می‌روند بهم می‌بندد.
سقراط‌ج: درست است.

پیگانه: آنجا که این پیوند خدائی موجود است، رشته‌های انسانی
را هم به آسانی می‌توان یافت و بکار بردنشان بسیار سهل است.
سقراط‌ج: آن رشته‌ها کدام‌اند و چگونه می‌توان آنها را بکار برد؟
پیگانه: به یاری قوانین زناشوئی، و از راه ازدواج درست جوانان
شهر با یکدیگر. بیشتر زناشوئیه‌ها موافق اصول درستی که برای بوجود
آوردن فرزندان باید در نظر گرفته شود صورت نمی‌گیرد.

سقراط‌ج: چرا؟

پیگانه: ازدواج‌هایی را که برای کسب مال و قدرت صورت می‌گیرد
کنار می‌گذاریم 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 می‌شود، و ببینیم آیا در آنها اصول درست رعایت می‌گردد 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 ماشیه‌اند و از بی‌شبهاتی بگریزیم و از دشواری ازدواج پاکسانی که شبیه ما نیستند بپراسیم، 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 می‌آورند و تا حد امکان دختران همان گونه کسان را به زنی می‌گیرند و دختران خود را نیز بدان گونه مردان می‌دهند. مردمان سرکش و دلاور نیز کسانی را که دارای همین سجه‌اند برمی‌گزینند 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 بی‌آنکه با ملایمت و خویشن‌داری پیامیزد، البته نخست جلوه درخشانی پیدا می‌کند ولی در پایان کار به بی‌باکی و دیوانگی می‌انجامد.

سقراط ج: چنین می‌نماید.

بیگانه: روح ملایم و آرام نیز اگر با شجاعت و دلاوری نیامیزد و از نسلی به نسل دیگر منتقل گردد به سستی می‌گراید و سرانجام پژمرده و افسرده می‌شود.

سقراط ج: حق باتست.

بیگانه: چنانکه گفتم، اگر صاحبان آن دو سجه 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 آن دو را به وسیله اعتقاد مشترك و افتخار و ننگ و گروگانهایی که به یکدیگر می دهند 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 بیامیزند. چه اگر حکمران دارای روحی ملایم و خویشتن دار 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 می آید.

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 یک دولت، چه در امور عمومی و چه در امور مربوط به یکایک افراد، درست انجام پذیرد اگر یکی از آن دو صفت در آن نباشد.

سقراط ج: تردید نیست.

بیگانه: پس می گوئیم غایت هنر بافندگی سیاسی که وظیفه اش بهم یافتن ارواح شجاع و خویشتن دارست، هنگامی صورت عمل می پذیرد که هنر شاهانه آن دو را به وسیله دوستی و سازگاری بهم پیوند و بدین سان بهترین و گرانبهارترین بافته ها را آماده کند و همه افراد جامعه را، اهم از آزاد و برده، در زیر آن گرد آورد و با توجه به حد اعلائی سعادت که ممکن است نصیب جامعه ای 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. رك: سوفیست ۲۱۶
۲. مراد مفهوم سوفیست است. رك: سوفیست ۲۱۹ به بعد.
۳. مراد از بدترین نوع جانوران ظاهرأ خوگناست و کسی که به زندگی بسیار بدی خو گرفته خو کچران است.
۴. رك: سوفیست ۲۲۷
۵. در اساطیر یونان آتره اوس، پدر آگامنون، یکی از پهلوانان نامی است که با برادر خود تیه‌مته‌س، بدان جهت که زنی را از راه بند برد، جنگید و او را از شهر راند.
۶. مراد از معالجه خدائی معالجه از راه ادعیه و عزائم است.
۷. رك: سوفیست ۲۴۳ و ۲۵۶ و خصوصاً ۲۶۰
۸. مراد طرز تفکر دیالکتیکی است. رك: فایدروس، حاشیه شماره ۲۱
۹. ساتورنیا در اساطیر یونان موجوداتی هستند نیمه آدمی و نیمه اسب.

پارمنیدس

Parmenides

(ایده و واحد)

کفالس حکایت می‌کند:

۱۲۶ روزی که از زادگاهمان کلازومنیا به‌آتن آمده بودیم در میدان شهر به آده‌ایمانتوس و گلاوکن برخوردیم. آده‌ایمانتوس 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 دلبستگی 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 شنیده‌ام 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 نورسی 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.

پس از این گفتگو به راه افتادیم. آنتیفون در خانه بود و مسبار 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 آمدگفت.

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 یک بار زنون و پارمنیدس برای شرکت در جشن بزرگ «پان آتنه یاه» 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 تقویاً چهل ساله بوده، اندامی باریک و صورتی زیبا داشته است و می گفته اند که در جوانی معشوق پارمنیدس بوده است.

پنا به گفته 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 همدهای یکی از حکام سی گانه آتن شده، 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 گفتم 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 هر يك از استدلالهای کتاب
تو دلیلی کامل برای اثبات این مطلب است؟ و بنا بر این 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؟

۱۲۸

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 و او را به هم بسته است 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 بدین‌سان 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. بنا بر این 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 درسراسرگفتار خود جزیک مطلب نمی‌گویند. راستی این است که این نوع سخن بالاترازحد درك ماست و اینگونه استدلال از دایره فهم ما بیرون است.

زنون گفت: سقراط، شاید در آنچه گفתי حق باتست. ولی مقصود حقیقی مرا نتوانستی دریایی و با اینکه چون سگ شکاری چالاکی‌جا پای منظور مرا نیک دنبال‌کردی 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 مضحک 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 نیک نگریسته شود مطالب بی‌معنی و بی پایه 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 بدنیود.

سقراط پاسخ داد: آنچه گفתי باور می‌کنم و می‌پذیرم. ولی زنون، معتقد نیستی که دريك سو مفهوم «خود شباهت» وجود دارد و درسوی دیگر مفهوم خلاف آن، یعنی «خود بی‌شباهتی»؟ و قبول نداری که من و تو و همه چیزهای دیگر، که ما کثیر می‌نامیم، از آن دو مفهوم بهره‌ورند، و هرچیز که از «شباهت» بهره‌ور است، به‌علت این بهره‌وری، و بدان مقدار که از آن بهره‌ور است، «شبیبه» 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 هر دو مفهوم، که ضد یکدیگرند، بهره‌ور باشند و به سبب بهره‌وری از هر دو 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 هر دو مفهوم بهره دارد هم شبیه باشد و هم غیر شبیه، چنین وضعی، زنون، لا اقل به نظر من تعجب‌آور نمی‌آید. همچنین است اگر کسی ثابت کند که هر چیزی به‌علت بهره‌داشتن از «خود واحد» واحد است و در عین حال به‌علت بهره‌داشتن 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 بهره‌دارم. باز همان شخص اگر بخواهد ثابت کند که من واحد هستم خواهد گفت که من در میان هفت تن که در اینجا حضور دارند «یک» تن هستم و بنا بر این از واحد نیز بهره‌دارم. پس استدلال او در هر دو 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 ایده‌شباهت 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 معسوس 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 پسر ایان رسید پارمنیدس گفت: سقراط، دقت و کوشش تو در بررسی مسائل شایان ستایش است. اینک بگو ببینم، تو خود توانسته‌ای این دو نوع چیزها را از هم جدا کنی؟ در ضمن سخن یک‌بار 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 دست‌گرفت 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 می‌رسیم از بیم آنکه در گرداب سهملات بیفتیم 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 عنقوان جوانی هستی و فلسفه هنوز چنانکه باید گریبان‌ت را نگرفته. ولی به زودی چنان شیفته آن خواهی شد که هیچ یک از آن چیزها را حقیر نخواهی شمرد. تو هنوز به نظر و عقیده مردم اعتنای فراوان داری و این اقتضای جوانی است. اکنون بگو ببینم: واقعاً 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؟ مثلاً 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 یک 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.
پنابراین 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 تا نشان 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 عدّه
کثیری از آدمیان را با چادری بپوشانی و بگویی که این چادر واحد، بر
روی عدّه 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 هر يك 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 بایست
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 کوچک تقسیم کنی و بگوئی که هر یک از چیزهای بزرگ به سبب دارا بودن يك جزء کوچک 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 «کوچک» را در خود داشته باشد، در آن صورت «کوچک» بزرگتر از آن جزء خود خواهد بود زیرا آن جزء، جزئی از کوچک است. پس، آن خود کوچک بزرگتر می‌شود در حالی که آن چیز که جزئی از کوچک 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 پرسید: 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 با هم 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 هر دوی آنها را با دیده درون می‌نگری، به نظرت چنین نمی‌آید که يك «بزرگ» سوم هم وجود دارد که آن دو به علت بهره‌داشتن از آن، بزرگ هستند؟

سقراط گفت: آری، چنین بنظر می‌آید.

پارمنیدس گفت: پس بدین‌سان بر بالای سر «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ که به علت بهره‌داشتن 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: مقصودت 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 لایتنغیر در همه آن چیزها می‌باید. مقصودت همین است؟

سقراط گفت: آری.

پارمنیدس گفت: پس خود ایده، آن وحدتی است که فکر می‌

یابد و می‌شناسد، و آن وحدت در همه آن چیزها همیشه صورتی ثابت و لایتنغیر 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 به آنها 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 به ایده شبیه است، آیا خود ایده نیز به همان اندازه به همان چیز، که تصویر ایده است، شبیه نمی‌باشد؟ یا گمان می‌کنی که ممکن است چیزی به چیز دیگر شبیه باشد ولی آن چیز دوم به چیز نخستین شبیه نباشد؟

سقراط گفت: البته ممکن نیست.

پارمنیدس گفت: آن دو چون شبیه یکدیگرند، 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 به استدلالی که کردیم ممکن نیست چیزی شبیه ایده باشد و ایده هم شبیه چیزی دیگر، زیرا در این صورت همیشه پشت سر ایده، ایده‌ای دیگر نمایان خواهد شد، و اگر این ایده دوم نیز به چیزی شبیه باشد باز پشت سر او ایده سومی پدیدار خواهد گردید و بدینسان اگر قرار باشد که خود ایده هم به آنچه از آن بهره‌ور است شبیه باشد، پشت هر ایده 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 مردی 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 خواجگی 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 خواجگی» هم بر اثر ارتباط با «خود بردگی» بدان‌گونه شده است که هست. همچنین «خود بردگی» با توجه به «خود خواجگی» است که «خود بردگی» 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 به خودشان. 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: بنابراین چه گفتیم، آیا خودشناسایی که ماهیت حقیقی همهٔ شناسائیه‌ها را در خود دارد، شناسایی حقیقت به‌معنی راستین، یعنی شناسایی خود حقیقت و خود واقعیت، نیست؟
سقراط گفت: البته.

پارمنیدس گفت: پس هر شناسایی خاص به‌معنی راستین، باید شناسایی موضوع خاصی باشد که به‌راستی واقعیت دارد. چنین نیست؟
سقراط گفت: چنین است.

پارمنیدس گفت: اگر چنین است پس آیا نباید شناسایی بشری ما فقط شناسایی چیزی باشد که ما حقیقت و واقعیت می‌شماریم؟ همچنین هر يك از شناسائیه‌های خاص ما، نباید فقط شناسایی 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 در کار است.

سقراط پرسید: آن کدام است؟

پارمنیدس گفت: می‌گوئی یک 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 الر پبخشند و نه موجودات جهان ما الری در آنها دارند، بلکه هر يك از آن دونوع فقط در همنوع خود الر 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 الر 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 هر يك وجودی مجزا و مستقل دارد، ناچار خواهیم شد نتایجی را هم که از وجود آنها حاصل می‌شوند بپذیریم. از این‌رو کسی که سخنان ما را بشنود دردرستی 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 به‌راستی موجود باشد و در عین حال ذاتی باشد به‌خودی خود و برای خود و مستقل. همچنین مردی بزرگ باید تا بتواند به‌ایده‌ها 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 این رو 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 بگشایی، 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 نمایی. 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 می‌نمایند 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 هر یک 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 رسیدگی کنی و ببینی که از قبول هر یک از آن دو شق، هم برای شقی که پذیرفته می‌شود و هم برای خلاف آن، چه از لحاظ خود هر یک از آنها و چه از لحاظ ارتباط هر یک 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 هر یک از آن فرضها، خواه از لحاظ خود آنچه فرض کرده‌ای و خواه از لحاظ هر یک 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 نهادهی 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 اصلا 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 هماواز می‌شوم تا بار دیگر از گفتار دلنشین تو برخوردار گردم.

چنانکه آنتیفون 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 بر اندامش 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. یا 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 جواترین شما مخاطب من باشد تا به پرسشهای من پاسخ کوتاه بدهد.

ارسطو گفت: پارمنیدس، منظور تو منم، چه در اینجا کسی جواتر 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 بهره‌ور 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 بهره‌ور باشد دارای

اجزاء، و در نتیجه کثیر خواهد بود.

— البته.

۱۳۸ — و ما گفتیم دارای اجزاء نیست و در نتیجه نه چهارگوش است و نه گرد.

— درست است.

— ولی اگر چنین باشد، در هیچ‌جا نیست، زیرا چنین چیزی نه در چیز دیگری می‌تواند بود و نه در خود.

— چرا؟

— اگر در چیز دیگری بود، لازم می‌آمد که آنچه واحد در آن است برگرداگرد واحد احاطه داشته باشد و بدان جهت در چندین‌جا با واحد تماس باشد، ولی چون واحد نه دارای اجزاست و نه از گردی بهره دارد، ممکن نیست که گرداگرد آن در چندین‌جا با چیزی تماس شود. — راست می‌گوئی، ممکن نیست.

— اما اگر واحد در خود بود، لازم می‌آمد 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 مختلف‌اند نه يك چیز: زیرا ممکن نیست که چیزی در آن واحد هم محیط باشد و هم محاط. پس در آن صورت لازم می‌آید که واحد دو چیز باشد نه يك.

— بدیهی است.

— پس واحد در هیچ‌جا 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 می‌گوئی.

- 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 نمی‌دهد.
- واضح است.
- ولی حرکت به معنی جنبش در مکان بر آن عارض می‌شود؟
- شاید.
- اگر حرکت بدین معنی بر واحد عارض شود در این صورت واحد یا باید در يك مکان به‌گرد خود بگردد یا از مکانی به‌مکان دیگر برود.
- بدیهی است.
- چیزی که برگرد خود می‌گردد مرکزش ساکن است و دیگر اجزایش به‌دور مرکز می‌گردند. اما چیزی که نه مرکز دارد و نه دیگر اجزاء، چگونه ممکن است که اجزایش به‌گرد مرکزش بگردند.
- البته ممکن نیست.
- اما اگر قرار باشد که واحد از مکانی به‌مکان دیگر رود، لازم می‌آید که در اوقات مختلف در مکانهای مختلف باشد.
- آری، اگر متحرك باشد چنین خواهد بود.
- مگر اندکی پیش ثابت نکردیم که واحد در هیچ‌جا نیست؟
- آری ثابت کردیم.
- با اینهمه می‌توان پذیرفت که واحد اصلا به‌مکانی برود؟
- مقصودت را نفهمیدم.
- وقتی که چیزی به‌جائی می‌رود، لازم می‌آید که از يك‌سو هنوز در آن جای نباشد، زیرا در حال ورود به‌آن جای است. از سوی دیگر، کاملا بیرون از آن جای نیست زیرا به‌آن جای وارد می‌شود.
- درست است.
- این وضع فقط به چیزی می‌تواند 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 می‌تواند شد و نه تماماً.

ارسطو گفت: روشن است.

— بنابراین واحد نه می‌تواند به جایی برود، و نه در مکانی داخل شود و جای خود را تغییر دهد و نه می‌تواند در مکانی واحد به گرد خود بگردد و نه تغییر یابد.

— آری، چنین می‌نماید.

— پس واحد عاری از حرکت است زیرا هیچ نوع حرکت بر آن عارض نمی‌شود.

— درست است.

— پیشتر نیز روشن کردیم که در هیچ چیز نمی‌تواند 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 می‌آید که در آن چیز باشد.

— صحیح است.

— و ما پیشتر گفتیم که واحد نه در خود می‌تواند 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 می‌نماید.

— 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 یاتست.

– 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.

– واگر 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، واگر 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 هر چه 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 بی‌شباهت 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 یا خود و خواه از جدائی یا چیز دیگر — ناچار هم به‌خود بی‌شبهت خواهد بود و هم به‌چیز دیگر، همچنانکه اگر از عینیت بهره‌ور می‌داشت بر اثر این بهره‌وری شبیه می‌بود.
- درست است.
- و واحد چون به‌هیچ‌وجه از غیریت و جدائی بهره‌ور ندارد، 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 ناهرابر 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 واحد های 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 برابری 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 بی‌شبهاتی 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 یک سو باید

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 یک 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 فایده 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 ببین 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.

— پس واحد از حیث عدد بی‌شمار است؟

— چنین می‌نماید.

— اکنون از جهت 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، هر يك از آنها «يك» نیست؟

— چرا.

— پس هر جا که جفتشان با هم «دو» است، هر يك به تنهایی يك

است؟

— بدیهی است.

— اگر هر يك 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.
- 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 باشنده‌ها 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 باشنده‌های 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 باشنده‌ها، به قطعات و اجزاء کوچک و بزرگ تقسیم شده و بیش از هر چیز دیگر قطعه قطعه گردیده و منقسم به اجزاست 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 با هم 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.

۱۴۵ — و آنچه بر چیزی محیط است حدود آن چیز را تشکیل نمی‌دهد؟
— بی‌گمان.

— 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 می‌توان 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 نمی‌توانست 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؟
- بی‌گمان.
- واحد چیزی نیست جز همه اجزایش 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 می‌بود لازم می‌آمد که در يك جزء نیز باشد، چه، اگر در یکی از اجزاء نمی‌بود نمی‌توانست در همه اجزاء باشد. اما اگر در این جزء که یکی از اجزاء است می‌بود، چگونه می‌توانست در همه اجزاء باشد؟
- هرگز نمی‌توانست.
- همچنین در بعضی از اجزاء هم نیست. چه اگر در بعضی از اجزاء می‌بود لازم می‌آمد 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 هیچ‌جا.
- درست است.
- اگر در هیچ‌جا 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.

۱۳۶ — 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 همین 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 آن دو 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 وضوح 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 هر چیز 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 همین یکدیگرند. اما چیزهایی که همین 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 همهٔ 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، و گرنه 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 به‌راستی 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، بی‌شبهات نیست، و چون بی‌شبهات نیست پس شبیه است. ولیکن از آن لحاظ که از غیریت بهره دارد غیر است، و چون غیر است پس بی‌شبهات است.
- حق باتست.
- چون واحد هم عین هرچیز دیگر است و هم غیر از هر چیز دیگر، از هر دو لحاظ هم شبیه به هرچیز دیگر است و هم بی‌شبهات.
- 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 بی‌شبهات.
- 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 در خود 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 در خود قرار دارد باید فقط با خود تماس باشد نه با چیزهای دیگر.
- روشن است.
- بنابراین واحد هم با خود تماس است و هم با هر چیز 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 دو جا 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 عدد تماسها برابر با عدد چیزهای تماس منهای يك خواهد بود. چه همان طور که در مورد دو چیز تماس، عدد چیزهای تماس یکی بیش از عدد تماس بود، همین وضع در موردی هم که عدد 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 بنا به 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 بنا بر آنچه 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 غیر واحد، یا اگر غیر واحد بزرگتر یا کوچکتر از واحد می‌بود، واحد بودن واحد یا غیر واحد بودن غیر واحد 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، با هم 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 هیناً 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 کوچکتری بیش از چیز دوم دارا باشد تا بتواند بزرگتر از آن باشد، و حال آنکه «مقدار کوچکتر» 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 بر خود محیط باشد بزرگتر از خود خواهد بود. از سوی دیگر چون در این وضع بر خود 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 بر واحد 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 با 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. مقصودت 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 با خود 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 درمقایسه

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 یک چیز، در آن صورت پیشتر از واحد خواهد بود. اما اگر فقط یک چیز باشد، جز واحد نخواهد بود. بنابراین ناچار باید شامل چیزهای متعدد باشد و در نتیجه پیشتر 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 یک 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 هرچیز 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 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 هیناً 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 کمهتر یا جوانتر «است» و چنین «شده است» و نمی‌توان گفت که کمهتر یا جوانتر «می‌شود».

- روشن است.

- واحد نیز چون چنین «است» هرگز جوانتر یا کمهتر «نمی‌شود».

- درست است.

- اکنون گوش فرادار و بین آیا واحد و چیزهای دیگر از لحاظی

که تشریح می‌کنم باز هم کمهتر و جوانتر «نمی‌شوند»؟

- از چه لحاظ؟

- از آن لحاظ، که چنانکه پیشتر ثابت شد، واحد کمهتر از همه

چیزهای دیگر، و همه چیزهای دیگر کمهتر از واحد است.

- چگونه؟ نفهمیدم.

- واحد اگر کمهتر 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

ببفزائیم، 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 در همین

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 کمهتر

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 نمی شوند؟

— البته.

— پس آنچه جوانتر بود، نسبت به آنچه زودتر پدید آمده و کمهتر بود، کمهتر می شود. اما نمی توان گفت کمهتر «است»، بلکه فقط کمهتر «می شود»، زیرا آنچه کمهتر بود با گذشت زمان دائماً جوانتر می گردد و آنچه جوانتر بود با گذشت زمان دائماً به سوی کمهتری پیش می رود. به همین ترتیب آنچه کمهتر بود جوانتر از آنچه جوانتر بود می گردد. زیرا چون آن دو از حیث جوانتری و کمهتری در دو جهت مخالف پیش می روند، از همان حیث دائماً وضعی مخالف یکدیگر به خود می گیرند، یعنی چنانکه گفتیم، جوانتر کمهتر از آنچه کمهتر بود می شود، و کمهتر جوانتر از آنچه جوانتر بود می گردد. اما آن دو نمی توانند بهرامتی جوانتر یا کمهتر «شده باشند»؛ چه اگر چنین شده بودند، دیگر نمی توانستند چنین «باشوند»، زیرا چنین «بودند». پس نسبت به یکدیگر چنین «می شوند»؛ یعنی واحد جوانتر «می شود» زیرا بحث ما ثابت کرد که کمهتر است و پیش از چیزهای دیگر پدید آمده، و چیزهای دیگر کمهتر از واحد «می شوند» زیرا پس از واحد پدید آمده اند. اما از طرف دیگر، عیناً به همین علت خلاف آن جریان صورت می گیرد زیرا در عین حال ثابت شد که چیزهای دیگر کمهتر از واحدند و پیش از آن پدید آمده اند.

— آری، چنین است.

— پس از این لحاظ که هیچ یک از آن دو نه کمهتر و نه جوانتر از دیگری می شود (چون هر دو همیشه به یک مقدار زمان ثابت با یکدیگر فاصله سنی دارند) واحد نه کمهتر از همه چیزهای دیگر می گردد و نه جوانتر از آنها، و همه چیزهای دیگر نیز نه کمهتر از واحد می شوند 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 می یابد، باید واحد و دیگر چیزها نسبت به یکدیگر دائماً کمهتر و جوانتر شوند.

— آری درست است.

– بنا به استدلالهایی که کردیم، واحد کمتر و جوانتر از خود و چیزهای دیگر «است» و «می‌شود»، و در عین حال نه کمتر و نه جوانتر از چیزهای دیگر «است» و نه چنین «می‌شود».

– کاملاً درست است.

– ولی اگر واحد از زمان و از «جوانتر شده» و «کمتر شده» بهره دارد، آیا نباید بالضرورة 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، دربارهٔ 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، بالضرورة 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 بهره‌ور 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. وگرنه 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 لافز 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 طرفة العین است! طرفة العین 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 طرفة العین، 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 فریبه‌تر 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 بهره‌معینی 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 اجزاست 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 می‌آید 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 آنرا، به محض اینکه همه اجزاء خود را بطور کامل بهم مربوط می‌سازد و وحدتی تشکیل می‌دهد، کل می‌نامیم.

— کاملاً درست است.

— بنابراین، اگر غیر واحد دارای اجزاء باشد، لازم می‌آید که از کلیت و وحدت بهره‌ور باشد.

— درست است.

— پس همه چیزهای غیر از واحد، يك واحد و يك کل کامل است که دارای اجزاست.

— درست است.

— همان اصل در مورد هر جزء صادق است و هر جزء بالضروره باید از واحد بهره‌ور باشد. زیرا اینکه می‌گوئیم هر يك از آنها يك جزء است، همین صفت «هر يك» نشان می‌دهد که هر يك به‌خودی 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 بهره‌دار و گرنه از واحد بهره‌ور نمی‌بود، بلکه خود واحد می‌بود. و حال آنکه ممکن نیست که آنچه غیر از واحد است، واحد باشد.

— نه، ممکن نیست.

— اما هم کل باید از واحد بهره‌ور 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 بهره‌دار، همیشه چیزی است غیر از واحد که

از واحد بهره‌ور 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 به خود 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 همین‌که هر «یک» 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.
— درست است.
- و دو چیز که مخالف یکدیگرند، به یکدیگر بی‌شبهت‌اند.
— 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 بی‌شبهت‌اند و هم به یکدیگر.
— چنین می‌نماید.
- بنابراین همه آنها، هم شبیه به خود و به یکدیگرند و هم بی‌شبهت.
— درست است.
- اکنون که این نکات روشن و ثابت گردید، به آسانی می‌توان 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 درمی‌آید.
— حق باتست.

– بنابراین، این نکته را به يك سو می‌نهیم زیرا نقطه ابهامی نمانده است. اکنون بگذار این مطلب را بررسی کنیم که اگر واحد هست، آیا وضع همه 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 همه چیزهای دیگر غیر از واحد چگونه خواهد بود؟
– بسیار خوب، سؤال را بدین‌گونه طرح می‌کنیم.
– در آن صورت نباید واحد جدا از همه چیزهای دیگر باشد و همه 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 همه چیزهای دیگر. وقتی که می‌گوئیم: «واحد و همه 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 همه 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 همه 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 کلا 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 کلا 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.

۱۶۰ — پس غیر واحد نه شبیه است و نه ناشبیه و نه هم این و هم آن. 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 بود. 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 بر اینکه 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 دربارهٔ چیز دیگری سخن گفته شود نه دربارهٔ آن واحد که نیست، در این صورت کاری با آن نداریم. اما اگر بنا بر این 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 می‌شد غیر از واحد.

— درست است.

— ولی قرار نیست فرض ما مربوط به چیزی غیر از واحد باشد.

— نه.

— بنا بر این 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 یکسو همان می‌شد و از سوی دیگر چون با آن برابر بود شبیه به آن می‌شد، و حال آنکه چنین چیزی محال است.

— آری، محال است.

— چون واحد با «همه چیز دیگر» برابر نیست، پس لازم می‌آید 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 کوچکتی نیست؟

— البته.

— پس واحد «بزرگتری» و «کوچکتی» را نیز در خود دارد؟

— البته.

— ولی بزرگتری و کوچکتی همیشه دور از یکدیگرند.

— درست است.

— و بنا بر این همیشه چیزی میان آنها قرار دارد.

— درست است.

— جز «برابری» چیزی می‌شناسی که میان آن دو قرار داشته باشد؟

— نه، همان است.

— پس چیزی که بزرگتری و کوچکتی 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 عقیده‌ تو 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 باشنده 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 نیک‌بینگری 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 واقعا و کاملاً «باشد». از
سوی دیگر نباشنده باید از نیستی «باشنده بودن» و هستی «نباشنده بودن»
بهره‌ور باشد تا بتواند به راستی نباشنده باشد.
- کاملاً درست است.

- بنابراین آنچه گفتیم، باشنده از نیستی بهره‌ور 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 در آمدن، حرکت است؟ یا باید نام دیگری به آن داد؟
- البته جز حرکت نیست.
- مگر نگفتیم که واحد هم باشند 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 هیچ‌جا نیست. با این 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 به‌گرد خود بگردد، زیرا هیچ‌گونه

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 همین 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 یکار می‌پریم، 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 عین 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 بهره‌دارد 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 بی‌شباهت، 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 باشنده دیگری به نباشنده تعلق گیرد؟

— نه ممکن نیست.

— بنابراین هیچ یک 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 نمیتوانست 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 یک مورد بکار نمی‌بری؟

— 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؟
— بی‌تردید.

— آن چیز چه می‌تواند بود؟ «چیزهای دیگر» نمی‌تواند 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، چاره‌ای جز این باقی نمی‌ماند.
— درست است.

— و آنها که نسبت به یکدیگر «دیگر» اند، باید از کثرتها و توده‌ها تشکیل یافته باشند. زیرا چون واحد وجود ندارد، پس نمی‌توانند از وحدتها تشکیل یافته باشند. بلکه ظاهر امر این است که هر توده‌ای از چیزهای دیگر، عده بی‌شماری از کثرتها را تشکیل می‌دهد، و اگر کسی قسمت بسیار کوچکی از آن را در نظر بگیرد و به آن بنگرد، یکباره چنانکه گوئی خواب می‌بیند، آنرا، به جای قسمتی بسیار کوچک توده‌ای کثیر و بسیار بزرگ خواهد دید که قابل تقسیم به قسمتهای بی‌نهایت است.

— کاملاً درست است.

— پس اگر واحد نباشد، بلکه غیر از واحد باشد، همه آن قبیل توده‌ها نسبت به یکدیگر مختلف و غیر از یکدیگر خواهند بود.
— بی‌تردید.

— اما آیا آن توده‌ها، توده‌های بسیاری نخواهند بود که هر کدام به صورت واحد نمودار می‌شود درحالی که بهرامتی واحد نیست، زیرا فرض ما اینست که واحد وجود ندارد؟
— درست است.

— و به ظاهر چنین خواهد نمود که آنها مددی دارند، زیرا هر یک 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 هر يك از قسمتهای کثیری که آنرا تشکیل می‌دهند، کثیر و بزرگ بنظر خواهد آمد.

— آری، جز این نیست.

— اما هر يك 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 بر این، 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 علت این امر این است که آدمی نمی‌تواند توده واحدی را در نظر مجسم سازد زیرا واحد اصلا 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 هر باشنده را به صورت کثرتی بی‌حد و بی‌نهایت خواهیم دید که فاقد وحدت است زیرا وحدت وجود ندارد.

— بالضروره چنین است.

— بنا بر 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 بر این، 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 «یک» نیز در آنها باشد: اگر هیچ‌یک از آنها «یک 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 «یک» 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 پس تصور واحد ممکن نیست.

— البته.

— پس اگر واحد نباشد چیزهای دیگر نه واحد یا کثیر «است»،
و نه واحد یا کثیر «نمودار می‌شود».

— آری درست است.

— و همچنین نه شبیه و نه بی‌شباهت.

— درست است.

— همچنین نه هین خود و نه غیر خود، و نه ماس 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 اینگونه‌ها که شمردیم «است» و نه «نمودار
می‌شود».

— درست است.

— حال اگر استدلالهایی را که تاکنون کرده‌ایم خلاصه کنیم و
بگوئیم: اگر واحد نباشد، اصلاً هیچ چیز نیست، این سخن درست خواهد
بود؟

— بی‌گمان.

— پس بگذار از يك سو همین سخن را بپذیریم و از سوی دیگر همه
فرضها و بحثهای خود را بدین گونه خلاصه کنیم: ظاهرأ 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 انحاء هستند
و نیستند و نمودار می‌شوند و نمودار نمی‌شوند.

— کاملاً درست است.

حاشیه

۱. پارمنیدس و زنون دو فیلسوف معروف ایللیاتی هستند که در قرن پنجم ق. م. می‌زیسته‌اند. یگانه اثری که از پارمنیدس باقی است بخشی است از شعری مفصل تحت‌عنوان طبیعت که حاوی اندیشه‌های فلسفی اوست. زنون کاشف دیالکتیک شمرده می‌شود.
۲. دربارهٔ ایده‌رک: لاجس ۱۹۱ - اوتیفرون ۶ - منون ۷۲ - مپمانی ۲۱۰ و ۲۱۱ - فایدروس ۲۴۷ و ۲۴۹ و ۲۶۵ - فایدون ۲۴ و ۷۵ و ۱۰۴ - ته‌ته‌توس ۲۰۶ - سوفیست ۲۵۳ تا ۲۵۵ و ۲۶۰ - مرد میاسی ۲۷۷ و ۲۷۸ - فیلبس ۵۲ - جمهوری ۴۷۶ و ۴۷۹ و ۵۰۷ تا ۵۱۸ و ۵۹۷.

فیلِبوس

Philebos

(لذت)

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 یک 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 بر این

گفته گواه می گیرم.

پروتارخوس: ما خود نیز گواهییم که چنین گفتی. سقراط. اکنون

بگذار بحث را ما خود دنبال کنیم و بی پایان 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 درمتش 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 هر چیز 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 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 خوبست، همه را «خوب» می‌نامی، و با اینهمه در اثنای بحث ناچار می‌شوی تصدیق کنی که آن انواع شباهتی به یکدیگر ندارند. پس بگو 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 بیشتر آوردیم تأثیری در دنباله بحث ما نخواهند داشت و ما با یکدیگر مانند مردم عامی که با این گونه پژوهشها سروکاری 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 یا یکدیگر فرق دارند.

سقراط: پس، پروتارخوس، در اینکه هم‌میان 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 هر دو می‌پذیریم و اکنون می‌کوشیم تا ببینیم آیا در راه بررسی هر دو ی 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 نظریه‌ای است که دمی پیش در برابر ما نمایان گردید و اصلاً نظریه عجیب و خارق‌العاده‌ای است؛ چه، به راستی شگفت‌آور است که بگوئیم کثیر واحد است و واحد کثیر، و می‌دانیم اگر کسی ادعا کند که یکی از این دو صورت درست است به آسانی می‌توان 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 سبک است و هم سنگین و هزاران صفت دیگر از این قبیل دارد؟

سقراط: پروتارخوس، این که گفתי یکی از شگفتیه‌های واحد و کثیر است و مطلبی است که همه می‌دانند و معتقدند که انسان نباید خود را به آن مشغول دارد زیرا کالای کم‌بهای است که فقط هنگام شوخی و بازی بکار می‌آید و بحث را معطل می‌سازد. حتی مرادم از شگفت‌آور بودن آن نظریه این نیست که کسی می‌تواند 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 لحظه‌ای بخندد و بگوید: «اکنون ناچارم ادعای شگفت‌انگیزی بکنم و بگویم که واحد کثیر و بی‌شمار است و کثیر واحد.»

پروتارخوس: ولی سقراط، تو خود درباره آن نظریه چه مطلب تازه‌ای داری که معروف خاص و عام نباشد.

سقراط: پسر، شگفتی این نظریه هنگامی نمایان می‌گردد که ما چیزهائی را واحد تلقی کنیم که در معرض کون 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 هر يك 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.^۱ 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 فیلس 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 بطلب رایه 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 نموده 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 هندست 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 راه 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 همه چیز چنین است، تکلیف ما این است که درباره هر چیز 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 فضیلاى 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 مفالطه همینجاست. ۲

پروتارخوس: سقراط، گمان می‌کنم مقداری از سخنان تو ادر 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: مسائلی که از ذهن درمی‌آید 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 به خواندن و نوشتن توانا می‌گردیم که آگاه شویم صدائی که از دهن آدمی بیرون می‌آید بر چند 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 بر پایه 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 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 بپایان رسیدخواهم 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 یک از احادش شامل افراد کثیر معینی باشد، و بدین روش پیش برود تا سرانجام به واحد برسد. اینک بگذار این نکته را نیز با مثال حروف الفبا تطبیق کنیم.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: نمی‌دانم خدائی بودیا انسانی خدائی، که نخستین بار درباره صداهای بیشماری که هنگام سخن گفتن 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 عمومی از حروف پیدا کرد که بی‌صدا هستند. پس از آن حروف ساکت و بی‌صدا را یکایک از هم جدا کرد و در مورد حروف صدا دار نیز همین عمل را انجام

داد و بدین‌مان 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: بنا بر این 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 بعهده گرفته ام، جواب این سؤال را از تو چشم دارم چون خود بهرامتی در مانده ام. ولی مضحك تر از آن اینست که هیچ یک از ما نتواند از عهده پاسخ برآید. پس نیک 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 هر واحد، و هر چیزی که شبیه خود و عین خود یا برخلاف آن است، از عهده این بررسی برآئیم، هیچ یک از ما به هیچ کاری توانا نخواهد بود.

پروتارخوس: 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 کدامیک بهتر و ارجمندتر از همه است. فیلس ادعا کرد که لذت و خوشی و شادمانی و هر چه از این قبیل باشد بهترین چیزهاست. ولی تودر برابر 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 ملی بحث و تحقیق دائماً در یاد 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 بنخسیده 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 ودانائی اشکال مختلف دارند؟ یا باید این مطلب را کنار بگذاریم، و تو گرمی 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 هر کس 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

۲۱ 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 توام 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 بی‌امتثنا، 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 به ما 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 نادانسی 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 با من است. 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 با چیست، 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 خوبه نخواهد بود، بلکه چنان که گفتیم فقط ممکن است یکی از آن دو را به عنوان علت بپذیریم. حال تصمیم قطعی من این است که بگویم تا در برابر فیلس ثابت کنم که آنچه سبب شده است که زندگی مختلط خواستنی و خوب باشد، به هر حال با خرد و دانش خویشی و تجانس 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 بر آنم 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 بر نیامد و گرنه 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 این پس 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 پرده درمی‌ناخوشش نسازیم؟
پروتارخوس: سقراط، این سخن بی‌معنی است.
سقراط: چرا؟ چون ناخوش ساختن خوشی غیر ممکن 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 می‌نهی. کسی که بخواهد مقام دوم را برای عقل بدست آورد به سلاحی 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 با دقت 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 مومی 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 هر يك از آن دو را یکجا و به صورت واحد در نظر می‌گیریم و بدین‌سان می‌کشیم تا دریا بپیم که چگونه هر يك 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 می‌گویم 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 استدلال سخت قسوی 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 یا خود می‌آورند، یعنی سبب می‌گردند که بیشتر و کمتر بوجود آید و «مقدار معین» از میان

برود. چه اگر سبب 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 درباره 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 درباره «نامحدود» این وصف را بپذیریم؟

پروتارخوس: کدام وصف را؟

سقراط: همه چیزهایی را که بیشتر و کمتر می‌شوند و «قوی و ضعیف» را به خود راه می‌دهند، یا «زیاده» و هرچه را که از این قبیل است می‌پذیرند، باید نوعی واحد بشماریم، و «نامحدود» بخوانیم. چه اگر به یادت باشد، پیشتر گفتیم که ماهمه 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 می‌گزینند 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 پاما نظر مساعد دارد.

پروتارخوس: چگونه؟ چه علامتی دیده‌ای؟
سقراط: هم اکنون خواهم گفت. چندگام دیگر در راه تحقیق پاپهای من بیا.

پروتارخوس: سخن را دنبال کن.
سقراط: دمی پیش از «گرم‌تر» و «مردتر» سخن گفتیم. چنین نیست؟
پروتارخوس: البته.

سقراط: اکنون خشک‌تر و مرطوب‌تر و بیشتر و کمتر و سرد-
یعتر 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 «نامحدوده» است؟
سقراط: آری، و اکنون قبیله «محدوده» را با آن بیامیز.
پروتارخوس: مقصودت کدام قبیله است؟

سقراط: مرادم قبیله‌ای است که هنوز تحت نوع واحدی گرد
نیآورده‌ایم 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 با وارد 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 با یکدیگر، 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.

۲۶ سقراط: مگر آن‌گاه که بیمار می‌شویم، اختلاط و آمیزش درست

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 گفتم.

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 هر چیز 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 بدیها را می‌شناخت و می‌دانست که در بهره گرفتن از خوشی و لذت 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 «نامحدود» یا نامتناهی نامیدی. دوم «محدود» 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 «نامحدود» 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 یادت باشد «محدود» 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 می-

بینیم که نامحدود به وسیله محدود مقید گردیده و این زندگی حاصل آن

است و از اینرو آن زندگی که ما برتر از همه انواع زندگی شمردیم

باید جزو حقیقی نوع سوم بشمار آید.

پروتارخوس: کاملاً درست است.

سقراط: فیلیس، 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.

فیلیس: بپرس.

سقراط: لذت و درد محدودیتی در خود دارند یا هر دو جزئی از

نوعی هستند که بیشی و کمی می‌پذیرد؟

فیلیس: آری، سقراط، جزو نوعی هستند که بیشی می‌پذیرد. چه

اگر لذت از حیث مقدار و درجه نامحدود نبود نمی‌توانست بهترین

خوبیها باشد.

سقراط: و درد بدترین بدیها! پس ناچاریم چیزی غیر از نوع

نامحدود پیدا کنیم تا بتواند سبب بهره‌وری لذت از خوبی باشد. می-

گویی خوبی لذت به علت نامحدود بودن آن است؟ اما حالا، پروتارخوس

و فیلیس گرامی، دانائی و شناسائی و عقل را جزو کدامیک از انواعی

که بر شمردیم 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 در ما 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 ما کم 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 در ماست پدید می‌آید و

تغذیه می‌کند؟ یا به‌عکس، منشأ آتشی که در من و تو و همهٔ جانداران

است آتش کل جهان است؟

پروتارخوس: این سؤال ارزش آن ندارد که پامخی به آن داده شود.
سقراط: راست گفتی. گمان می‌کنم همین سخن را درباره 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: چیزهایی که هم‌اکنون درباره آنها سخن گفتیم، چون با هم ترکیب
یابند و واحدی تشکیل دهند آن واحد را «تن» نمی‌نامیم؟
پروتارخوس: البته.

سقراط: این سخن درباره 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 چیزهایی را
دارد که در تن ما است، منتها هالتر 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 برشمردیم، 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 برطرف 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 ناپتر 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 هر یک از آنان میل دارد به نام مزیتی که در او هست خوانده شود.

پروتارخوس: راست است.

سقراط: پروتارخوس، گمان مکن ایسن نکته رایی 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 بر شمردیم. 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 گفتی.

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 هم‌نوع 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 هر یک از آن دو کجاست و هر یک از آنها تحت چه شرایطی بوجود می‌آید. نخست به لذت می‌پردازیم 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 نمی‌بینی لذت و درد را باهم بررسی خواهیم کرد.

سقراط: درباره پیدایش آنها تو نیز همان عقیده را داری که من دارم؟

پروتارخوس: عقیده تو کدام است؟

سقراط: من چنین می‌پندارم که پیدایش لذت و درد، با نوع «مختلط» ارتباط دارد.

پروتارخوس: سقراط گرامی، خواهش می‌کنم باردیگر به یادم بیاور که نوع «مختلط» کدامیک از انواعی است که پیش‌تر برشمردی.

سقراط: می‌گویم 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

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 پدید 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 «نامحدوده» با «محدوده» 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. اینک نیک 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 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 خورد 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 خورد 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 نشانند اگر نتوانیم مقام اول را به او بدهیم.

پروتارخوس: خوب گفتی.

سقراط: اینک بگذار برگردیم بر سر نوع دوم لذت، که گفتیم خاص روح به تنهایی است. پیدائی این لذت فقط از راه به یاد داشتن

صورت می‌گیرد.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: گمان می‌کنم نخست باید ماهیت به‌یاد داشتن را بررسی کنیم و حتی اگر بخواهیم مسأله‌ای که در پیش داریم روشن شود ناچاریم پیش از ماهیت «به‌یاد داشتن»، موضوع «ادراك حسی» را روشن سازیم.

پروتارخوس: مقصودت چیست؟

سقراط: فرض کن از تأثرات تن‌ما، پاره‌ای در خودتن، پیش از آنکه به‌روح برسند، نابود می‌شوند و روح آنها را حس نمی‌کند. ولی پاره‌ای دیگر در هر دو راه می‌یابند و در هر يك جنبشی بوجود می‌آورند و این جنبش‌گاه در هر يك از آنها به‌نحوی خاص است و گاه در هر دو به‌نحو مشترك.

پروتارخوس: چنین فرض می‌کنیم.

سقراط: اگر بگوئیم از تأثراتی که به‌هر دو راه نمی‌یابند

روح بی‌خبر می‌ماند، و از تأثراتی که به‌هر دو راه می‌یابند روح خبردار می‌شود، درست گفته‌ایم؟

پروتارخوس: بی‌گمان.

سقراط: ولی نباید بی‌خبر ماندن را به‌معنی از یاد بردن بدانیم.

زیرا فراموشی، معوشدن از حافظه است و حال آنکه در مورد حاضر اصلاً چیزی در حافظه ایجاد نشده. پس اگر بگوئیم چیزی که نیست و ایجاد نشده، معوگردیده و از میان رفته است، این سخن بی‌معنی خواهد بود. چنین نیست؟

پروتارخوس: درست است.

سقراط: اکنون اصطلاحات را عوض کن.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: بجای اینکه بگوئی: اگر تأثرات به‌روح راه نیابند،

روح از آنها بی‌خبر می‌ماند، - و این همان است که لحظه‌ای پیش به‌آن نام «فراموشی» می‌دادی، - بگو «ادراك حسی صورت نمی‌گیرد».

پروتارخوس: می‌فهمم چه می‌گوئی.

سقراط: ولی آنجا که روح و تن تأثری مشترك پیدا می‌کنند 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 نگاهداری ادراك حسی را «بیاد داشتن»

بنامیم، اینجا نیز، لااقل به عقیده 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 خاطره يك

ادراك حسی و خواه خاطره 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 همه 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

درباره «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 پیدائی 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 این کار 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 می‌پیش نگفتیم 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: به‌نوشابه، یا به‌پرشدن 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 هرجاننداری 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

یا فقط 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 صادق نمی‌کند؟

پروتارخوس: سقراط، حق با توست.

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 تاچاریم درباره آن نیز تحقیق کنیم.

پروتارخوس: آری، گمان می‌برم باید چنین کنیم.

سقراط: پس تاچاریم 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 می‌گویم.

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 می‌برد؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: در مورد کسی که چیزی را تصور می‌کند، خواه تصورش

درست باشد و خواه غلط، منکر نمی‌توان شد که واقعاً تصویری دارد.

پروتارخوس: چگونه میتوان منکر شد؟

سقراط: بنابراین در مورد کسی هم که لذت می‌برد، خواه لذتش

صحیح باشد و خواه غلط، منکر نمی‌توان شد که واقعاً لذت می‌برد.

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 می‌خواهی تحقیق کنیم و ببینیم آیا علت آن امر

این است که تصور با صحت و سقم توأم است و به صورت تصور تنها

بوجود نمی‌آید 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 نمی‌پذیرند؟

پروتارخوس: البته باید این را هم بررسی کنیم.

سقراط: ولی باسانی می‌توان دید که آنها نیز کیفیت پذیرند.

زیرا پیشتر گفته‌ایم 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 می‌شد لذت نیز لذت بدی خواهد شد.

پروتارخوس: هیچ تردید نیست.

سقراط: ولی اگر صحت یا سقم با یکی 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 می افتد که این اندیشه را مدتی درخود نگاه می دارد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: بسیار خوب. واقعاتی را که در این اثنا روی می دهد،

تو نیز مانند من می بینی؟

پروتارخوس: منظورت چیست؟

سقراط: به نظر من چنین می آید که در این اثنا روح ما به لوحی

شبه است.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: چنین می نماید که خاطره ای که با ادراک حسی تلاقی می کند،

و تأثیری که از این تلاقی حاصل می شود، سخنانی در روح ما می نویسند.

حال اگر این تأثر مطلب درستی در روح ما بنویسد، تصور درست و

گفتار درست در ما پدید می آید. ولی اگر نویسنده مطلب غلطی بنویسد

نتیجه خلاف آن خواهد بود.

پروتارخوس: من نیز چنین می پندارم و نکته ای را که گفتی با

کمال میل تصدیق می کنم.

سقراط: اکنون فرض کن که در آن اثنا کارگر دیگری هم در روح ما

شروع بکار می کند.

پروتارخوس: آن کیست؟

سقراط: نقاشی است که پس از آنکه کار نوشتن به پایان رسید

تصاویری از همان مطالب در روح ما نقش می کند.

پروتارخوس: کار این نقاش کی و چگونه نمایان می شود؟

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 می بینیم.

یا به عقیده تو چنین وضعی در ما پیدا نمی شود؟

پروتارخوس: البته پیدا می شود.

سقراط: تصدیق می کنی که تصاویر تصورات و گفتارهای درست،

درستند، و تصاویر تصورات و گفتارهای غلط، غلطند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: اگر آن سخن را درست می دانی، 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: بیشتر 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 شاه‌مانی.

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، به‌مرحال واقماً دارای تصویری می‌شود، منتها گاه موضوع تصور او چیزی است که نه‌اکنون هست و نه درگذشته بوده است و نه درآینده خواهد بود.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و گمان می‌کنم چنین وضعی مسبب 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 واقعا 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 غیرحقیقی 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 غیرطبیعی 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 غیرطبیعی توأم شوند، خود نیز غیرطبیعی 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 مساله پنجه درافکنیم.

پروتارخوس: کشتی را آغاز کن.

سقراط: اگر به یادت باشد پیشتر گفتیم وقتی که میلی در ما پیدا

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، بیشی و کمی می پذیرند و از

این دو مردو باید از نوع «نامحدوده» بشمار آیند؟

پروتارخوس: درست است، این را نیز گفتیم.

سقراط: برای آنکه بتوانیم در این باره درست داوری 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 داوری درست باید چنین کنیم.

سقراط: ولی می دانی که حس بینائی ما، اگر چیزها را از خیلی

دور یا خیلی نزدیک بنگریم، 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 سرایت 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 دو ببری و 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

اختلال 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 سخن کم بهائی نیست.

سقراط: چگونه ممکن است کم بها باشد در حالی که گویندگانش

مردان‌گرا ن‌قدرند. 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 می‌آورد احساس می‌کنند؟ وقتی که ما رشد می‌کنیم یا تأثراتی دیگر از این قبیل به ما دست می‌دهد، احساس می‌کنیم یا نه؟

پروتارخوس: البته احساس نمی‌کنیم.

سقراط: پس درست نبود که گفتیم آن تغییرات و بالا و پایین رفتن‌ها گاه در ما احساس لذت ایجاد می‌کنند و گاه احساس درد.

پروتارخوس: چرا درست نبود؟

سقراط: اگر مطلب را به نحوی دیگر بیان کنم روشنتر می‌شود.

پروتارخوس: به چه نحو؟

سقراط: بدین نحو که بگوئیم تغییرات بزرگ و شدید گاه در ما احساس لذت ایجاد می‌کنند و گاه احساس درد، ولی تغییرات کوچک و معتدل هیچ‌یک از آن دو را سبب نمی‌شوند.

پروتارخوس: آری سقراط، اگر چنین بگوئیم درست‌تر است.

سقراط: اگر حقیقت چنین باشد، آن زندگی که پیشتر اشاره کردیم ظاهر نمی‌گردد؟

پروتارخوس: کدام زندگی؟

سقراط: همان زندگی، که گفتیم نه با درد همراه است و نه بالذت.

پروتارخوس: حق باتست.

سقراط: پس می‌گوئیم سه‌نوع زندگی وجود دارد: یکی زندگی توأم بالذت است، دوم زندگی همراه با درد، و سوم نه‌این و نه آن. این سخن را تصدیق می‌کنی یا در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

پروتارخوس: تصدیق می‌کنم که زندگی از این سه‌نوع بیرون نیست.

سقراط: این را نیز تصدیق می‌کنی که درد نکشیدن ولذت بردن یکی نیست؟

پروتارخوس: نه، یکی نیست.

سقراط: پس اگر کسی بگوید بزرگترین لذات این است که انسان زندگی را بی‌درد 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 چنان تلقی می‌کنند و چنان می‌نامند.

پروتارخوس: آری، برمی‌خوریم.

سقراط: آن کسان وقتی که درد ندارند به راستی معتقدند که لذت می‌برند؟

پروتارخوس: لاقلاً 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 به راستی 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 بد بشماریم 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: به راستی باید مردم خشنی باشند.

سقراط: و می‌گویند آنچه پیروان فیلیس لذت می‌خوانند جز گریز

از احساس درد نیست.

پروتارخوس: سقراط، توهم به من پند می‌دهی که عقیده آنان را

پذیرم؟ یا خود در این باره عقیده‌ای دیگر داری؟

سقراط: پند من به تو این است که آنان را نوعی از غیبگویان

بشماری که غیب‌گفتنشان بر اثر هنر نیست بلکه ناشی از بی‌نشاطی

خاصی است که در طبیعتشان جای دارد. مرادم این نیست که طبیعتی

فرومایه دارند بلکه به هرگونه خوشی و لذت کینه می‌ورزند و برآنند که

خوشی چیز خوب و سالمی نیست و آنچه به نام لذت خوانده می‌شود نمود

گمراه‌کننده‌ای است. جای دارد که تو سایر عقاید اندوهبار ایشان را نیز

بشناسی و آن مردان را همچنان که 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 به خشن‌ترین چیزها معطوف سازیم یا به چیزی که

خشونتش در حداقل است؟» اکنون، پروتارخوس، تو باید هم به پرسشهای

من پاسخ بدهی و هم به سؤالات آن مردان بی‌نشاط.

پروتارخوس: بسیار خوب. پاسخ من به آنان این است که توجه ما

باید به نوع نخستین معطوف شود.

سقراط: «پس اگر بخواهیم ماهیت لذت را بشناسیم، باید به

شدیدترین لذات بپردازیم نه به خفیف‌ترین آنها».

پروتارخوس: در این مورد همه به تو 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: مثلا 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 می‌کنند 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 بکشیم 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 بر خود 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 جان‌شان 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 آزرده‌کنم. بلکه، پروتارخوس گرامی، اگر این‌گونه لذات را از نزدیک ننگریم و بررسی نکنیم نخواهیم توانست از تحقیقی که در پیش گرفته‌ایم نتیجه‌ی بدست آوریم.

پروتارخوس: پس بگذار بحث را دنبال کنیم و لذات دیگری را هم که از آن نوع‌اند بررسی کنیم.

سقراط: منظورت لذاتی است که آمیخته با دردند و هردو حالت را در خود جمع دارند؟

پروتارخوس: آری.

سقراط: آن‌گونه احساسهای آمیخته و دوجانبه را هم در میان احساسهای خاص تن می‌توان یافت و هم در میان احساسهای مخصوص روح. ولی مواردی هم می‌توان پیدا کرد که در آنها احساس لذت و درد جسمی و روحی بهم آمیخته‌اند و ما آنها را گاه لذت می‌نامیم و گاه درد. **پروتارخوس:** چگونه؟

سقراط: گاه پیش می‌آید 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 می‌کنیم، یا در گرمای سخت خود را خنک می‌کنیم، یعنی می‌کوشیم از یک احساس بگریزیم و احساس دیگری بدست آوریم، نوعی شیرینی آمیخته به تلخی به ما دست می‌دهد که چون زمان درازی ادامه یابد نخست تحریک ناراحت‌کننده‌ای را سبب می‌گردد و سپس اضطراب شدیدی پدید می‌آورد. **پروتارخوس:** درست است.

سقراط: تصدیق می‌کنی که در این‌گونه 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 به‌زیر پوست راه بیابد، بلکه فقط جدار بیرونی را می‌خراشد و یا خراشیدن و زخمی‌کردن پوست‌گاه 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، دوست‌گرامی، این تحریک‌گاه بجائی می‌رسد که مردم درباره کسی که مبتلای آن است می‌گویند: «از شدت لذت می‌میرد». چنین کسی می‌کوشد آنرا به هر قیمت یا زهم بدست آورد و هرچه بی‌خردتر و لگام‌گسیخته‌تر باشد با سرعت و اشتهای بیشتری به دنبال آن می‌دود، و نه تنها آنرا بزرگترین لذات می‌شمارد بلکه منتهای نیکبختی را در آن می‌بیند که بتواند طی‌الدوام 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 احساس‌هایی 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 باللذت 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 برزبان

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 گرینند؟

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 بررسی کنیم تا بتوانیم در موارد دیگر نیز آمیزش درد و لذت را به آسانی دریابیم.

پروتارخوس: بسیار خوب، بحث را دنبال کن.

سقراط: پیشتر کلمه حسد را به میان آوردیم. بی‌گمان حسد به عقیده تو یک درد روحی است. چنین نیست؟
پروتارخوس: درست است.

سقراط: حسود به کسی 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 تعریف کنیم 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 به سه نوع تقسیم کنی.

پروتارخوس: توضیح بیشتری بده، زیرا نمی‌دانم چگونه باید تقسیم کرد.

سقراط: گویا می‌خواهی عمل تقسیم را من انجام دهم؟

پروتارخوس: آری، همان را می‌خواهم.

سقراط: بسیار خوب. در همه کسانی که خود را نمی‌شناسند آن حالت جز در سه مورد نمایان نمی‌شود.

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: اولاً در مورد توانگری: آن‌گونه کسان خود را توانگرتر از آن می‌پندارند که به راستی هستند.

پروتارخوس: آری، این‌گونه بیماران فراوانند.

سقراط: بیشتر از آنان، کسانی هستند که گمان می‌کنند بزرگتر و زیباتر، و از حیث مزایای جسمی بیش از آنند که به راستی هستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: و بیشتر از همه آنان مردمانی‌اند که در مورد روح مبتلا بدین حال‌اند، یعنی گمان می‌کنند از فضیلت و قابلیت بهره‌فراوان دارند در حالی که در حقیقت چنان نیستند.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: هنگامی که از میان قابلیت‌های انسانی دانائی را برمی- ۴۹

گزینیم و در نظر می‌آوریم، می‌بینیم بسی مردمان که مدعی داشتن آنند از تصورات واهی و نادرست آکنده‌اند.

پروتارخوس: حقیقت همین است.

سقراط: اگر این حالت را بیماری و دردمندی بنامیم اصطلاح درستی بکار برده‌ایم؟

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 ثروت‌اند 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 امتهزا قرار گیرند نمی‌توانند از خود دفاع کنند، حق داری ایله بنخوانی. ولی گروه دیگر را که قادرند انتقام خود را بگیرند باید وحشتبار و زشت و دشمن خوینامی. زیرا نشناختن 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 نیافتن آن 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 نشناختن خود نوعی دردمندی است؟

پروتارخوس: البته.

سقراط: و چون دوستان ما از روی نادانی خود را دانا یازیباً

پندارند، 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 تنهادر یازیهائی 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 دربارهٔ اندوه و حسد و خشم نیز صادق است؟
پروتارخوس: البته.

سقراط: می‌دانی چرا علت اختلاط لذت و درد را در کمدی پرتو 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 سررشته مطلب به دست تو داده شد، دیگر لازم نخواهد بود همهٔ 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 تنهائی و مستقل از روح، و هم روح در تنهائی 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 تانیمهٔ شب‌مراد را اینجا نگاه‌داری؟ به هر حال گمان می‌برم اگر بحث را اندکی دنبال کنم به من اجازهٔ مرخصی خواهی داد. دربارهٔ همه

آن نکته‌ها فردا توضیح بیشتری خواهم داد و اکنون بهتر آن است که به موضوع اصلی پردازیم تا ببینیم در مطلبی که فیلبس در آغاز بحث بمیان آورد چگونه باید داورى کنیم.

پروتارخوس: خوب گفتمی، پس مطلب را هرگونه که خود می‌خواهی تشریح کن.

سقراط: طبیعت موضوع بحث چنین اقتضا می‌کند که پس از لذت‌های آمیخته، به لذت‌های ناب پردازیم.

پروتارخوس: موافقم.

۵۱

سقراط: پس اینک می‌گویم تا وضع این‌گونه 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 سند کنم 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 دقیقی 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 ناشی 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 بده 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 دریایی، اشکال راست و اشکال گرد، و سطحها و جسمهایی از

آن قبیلند که به یاری خهلکش و پرگار و گونیا بوجود آورده می‌شوند. می‌گویم این اشکال مانند دیگر چیزها، نسبت به چیزی یا در ارتباط با چیزی زیبا نیستند بلکه همواره و به خودی خود زیبا هستند و زیبایی‌شان ناشی از طبیعتشان است و لذتی که برای ما فراهم می‌کنند هیچ‌گونه وجه اشتراکی با لذت خاراندن تن ندارد. در مورد رنگها نیز متقدم که زیبایی آنها و لذتی که از دیدن آنها به ما دست می‌دهد، همان‌گونه است. پروتارخوس، سخنان یکدیگر را به راستی درمی‌یابیم؟ یا تو عقیده‌ای دیگر داری؟
پروتارخوس: سقراط، می‌گویم سخنان ترا دریابم. ولی تو نیز بکوش تا سخن روشنتر بگویی.

سقراط: درباره لذت ناشی از آواها می‌گویم که آواهای نرم و روشن که آهنگی صاف دارند، به خودی خود زیبا هستند نه در مقام مقایسه با آواهای دیگر، و لذتی که برای ما فراهم می‌آورند با طبیعتشان همراه است.

پروتارخوس: بی‌گمان چنین است.

سقراط: لذت ناشی از بوها از حیث والائی به پایه لذات پیشین نمی‌رسد 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 می‌دهیم. اگر به یادت باشد تا کنون از دو نوع لذت سخن گفته‌ایم. 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 نمی‌آمیزد. پروتارخوس: تصدیق می‌کنم.

سقراط: هنگامی که مردمان دانا به سبب فراموشی دانش خود را از دست می‌دهند از این امر رنج می‌برند؟

پروتارخوس: خود آن‌ها سبب رنج نیست. ولی چون گاه به آن حال دانا می‌گردند، یعنی چون به آنچه می‌دانستند نیاز پیدا می‌کنند، از اینکه دانستن را از دست داده‌اند رنج می‌برند.

سقراط: ولی ما در این دم درباره خود آن حالات بحث می‌کنیم

بی‌آنکه داناشدن به آنها را در نظر بگیریم.
 پروتارخوس: در آن صورت حق باتست. از دست دادن دانش به سبب فراموشی، بی‌احساس درد صورت می‌گیرد.
 سقراط: پس باید بگوئیم لذت ناشی از دانش، آمیخته با درد نیست و این لذت خاص مردمانی اندک است و عامه مردم را بدان دسترس نیست.
 پروتارخوس: آری، چنین می‌گوئیم.
 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 نمی‌شناسند در حالی که لذات دیگر معتدلند. از این گذشته لذات بزرگ و شدید که گاه بشدتی بیشتر نمایان می‌گردند و گاه به شدت کمتر، از نوع نامحدوده‌ند که حرکتشان به سوی بیشی و کمی در تن و روح صورت می‌گیرد 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 پاک 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 گرفته‌ایم هیچ نقطه‌ای را فرو نگذاریم و اگر در یکی از آن دو چیزی پاک و ناب یا ناپاک و مفسد است 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 پاک و ناب می‌نامیم تیک بیندیشیم: نخست یکی از آنها را پیش می‌آوریم و بررسی می‌کنیم.

پروتارخوس: کدام يك را؟

سقراط: اجازه بده نخست «سفید» را بگزینیم و درباره آن تحقیق

کنیم.

پروتارخوس: موافقم.

سقراط: پاکی و نابی «سفید» به دیده 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 دیده ما سفیدتر و زیباتر و حقیقی‌تر جلوه می‌کند تا مقدار بسیاری که آمیخته و مغموش است.

پروتارخوس: در این تردید نیست.

سقراط: گمان می‌کنم برای تحقیق درباره لذت به مثالهای دیگر نیاز نیست و همین مثال کافی است تا روشن ببینیم که مقدار اندکی لذت ناب که با درد آمیخته نیست در نظر ما لذیذتر و حقیقی‌تر جلوه می‌کند تا لذتی بزرگ و بسیار.

پروتارخوس: مطلب روشن است و همان یک 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: مقصودت 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 پیداکن 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 یاد استم‌زاکرفته‌اند. معنی سختم این است

که از آن دو، یکی همیشه برای خاطر دیگری هست، درحالی‌که دیگری

چیزی است که «شونده» برای خاطر آن «می‌شود».

پروتارخوس: با اینکه چندبار تکرار کردی، مقصودت را با زحمت

توانستم دریابم.

سقراط: پسرم، 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 همهٔ وسایل و اسباب برای خاطر «شدن» بکار برده می‌شوند، و هر «شدن» معین نیز برای خاطر هستی معینی چنین یا چنان «می‌شود»، و بدین‌سان همهٔ 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 از کسی که لذت را «شدن» می‌داند سپاسگزار باشیم؟ بی‌گمان دریافته‌ای که گویندهٔ آن سخن به‌ریش‌کسانی که لذت را «خوب» می‌دانند، می‌خندد.

پروتارخوس: درست است.

سقراط: همچنین به‌ریش‌کسانی که به‌دگرگون‌یها و «شدن»ها دل

پسته اندا

پروتارخوس: مقصودت کدام کسانند؟

سقراط: کسانی که چون کوسنگی یا تشنگی یا احتیاج دیگری راه، 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 گرمه یا تشنه نشوند یا تأثرات و دیگر گونیپهایی از آن قبیل به آنان روی نیاورد.

۵۵

پروتارخوس: آری، حال آنان به راستی چنان است که تشریح کردی.

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 بدنهامت 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 وقت 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 بدین‌سان 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 شناسائیم‌های 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 هر يك از آن دو گروه نقش اصلی را به عهده دارند از دیگر شناسائیهها جدا کنیم.
پروتارخوس: مرادت کدام شناسائیهاست؟
سقراط: مثلا 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 اندازهٔ دقیق، بلکه در پرتو تمرین و ورزیدگی بوجود می‌آورد. همچنین است فن بکار بردن آلات موسیقی، که میزان سستی و سختی تارها را به اتکای ورزیدگی و مهارت تعیین می‌کند و از این‌رو در این‌گونه فنها غلبه با نامین 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 نیک 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: مرادت 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 راست گفتمی 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 هر يك از آن دانشها را باید یکی بدانیم یا دو نوع مختلف؟

پروتارخوس: بنابراین آنچه گفته شد، باید هر يك 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 بر حسب 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 خوانده 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 ناپ 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 شناساییها 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 شیر مردانی 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 شیر مرد 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 بر او 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 باشنده 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 مختوری 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 درآیند. ولی در این دم نه می‌خواهم با گرگیاس در بیعتم ر 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 خردناب 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 درباره طبیعت تحقیق کند همه عمر خود را به کاوش و پژوهش در قلمرو این جهان می‌گذرانند و همواره در این صدد است که بداند 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 درباره چیزی که مرکز 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 فیلیس را کنار می‌گذاریم و نتیجه بررسی خود را بدین‌سان اعلام می‌کنیم....

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: می‌گوئیم ثبات و ناپی 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. هر چه جز این باشد از حیث پاکی و ناپی و حقیقت در درجه 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 باارجمت‌ترین 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

آوردیم 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 بار دیگر 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 در ضمن سخن دو بار و سه بار تکرار کرد.

پروتارخوس: پس تکرار کن.

سقراط: جمله‌هایی که آن زمان بیان کردیم تقریباً چنین بود....

پروتارخوس: چگونه؟

سقراط: ادعای فیلس 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: حیناً 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 هر یک را با توجه به خصوصیاتش، بررسی کنیم: لذت را بی‌آنکه با خرد

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 بار دیگر از سر بگیرد: بدین‌سان که نیروی

یادآوری و خرد و شناسائی و پندار درست را، همه با هم، 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 در مورد روشن بینی و خرد نیز می توان کرد: آیا ممکن است کسی بخواهد روشن بینی و خرد داشته باشد 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 پرتی 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 دستمان 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 آب‌زال 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 شناسائیا نیز با یکدیگر فرق دارند: یکی مربوط است به آنچه بوجود می‌آید و ناپود می‌شود و دیگری مربوط به آنچه نه بوجود می‌آید و نه ناپود 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 زندگیا هنگامی مهیا خواهد شد کسه حقیقی‌ترین اجزاء آن دو را بهم بیامیزیم، یا به اجزائی هم که چنان نیستند نیاز داریم؟

پروتارخوس: لاقلاً 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 بیامیزیم؟
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 کنی و بگذارم همه دانشها داخل شوند و هرچه ناقص و منخوش 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 هیب 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 بیامیزیم، 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
 هزارگونه مانع برمی‌انگیزند و جانپائی را که در آنها امکان 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 همراهند یادانش و خرد بهم آمیزد؟ و اگر چنان‌کنند 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 پندار 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 سبب 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: مقصودت 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 اجزایش. زیرا در آن صورت ترکیب به معنی راستین پدید نمی آید بلکه چیزی مفشوش 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 مه 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 داوری کند و بگوید که کدام يك از آن دو با والاترین خوبیها 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 به وسیله پرمش و پاسخ بیان کنیم.

سقراط: پس بگذار هر يك از آن سه را، يکايك، با لذت و خرد روبرو سازیم و ببینیم کداميك از لذت و خرد را باید در کنار آن سه جای نهیم و خویش آنها بشماریم.

پروتارخوس: مقصودت از آن سه، زیبایی و اعتدال و حقیقت است؟

سقراط: آری. نخست حقیقت را پیش بیار. سپس آن سه، یعنی خرد و حقیقت و لذت را به دقت تمام و بی آنکه شتاب کنی نیک بنگر و آنگاه بگو که لذت با حقیقت خویشی نزدیکتر دارد یا خرد با حقیقت؟
پروتارخوس: احتیاج به دقت 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 زیبایی 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. یاگمان می کنی بجا نیست اینها را، که با «خوب» خویشی نزدیکی دارند تا لذت، در مقام چهارم بنشانیم؟

پروتارخوس: شاید بجا باشد.
سقراط: بگذار مقام پنجم را به لذاتی بدهیم که در انانی بحث لذات ناب و خالی از درد خواندیم و گفتیم لذات خاص روحند که گاه از دانش می زاینند 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 سر بگیری.

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 خردیه مراتب والاتراز 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 گفتمی.

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 درائنائی 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، عیان 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 هم او از گردند و خلاف این سخن را ادعا کنند و سر در پی لذت بگذارند، بیشتر کسانی که لذت را بهترین چیزها می‌شمارند به ادعای همان گاوان و خران استناد می‌جویند، و همچنانکه غیبگویان به پرواز پرندگان اعتماد می‌کنند آنان نیز به شهوات جانوران بیشتر دل می‌بندند تا به سخنانی که فیلسوفان از خدایان دانش و هنر الهام می‌گیرند.

پروتارخوس: سقراط، اکنون همه تصدیق می‌کنیم که سخن تو از هر حیث موافق حقیقت بود.

سقراط: پس اجازه می‌دهید بروم؟

پروتارخوس: سقراط، هنوز نکته کوچکی مانده است و گمان نمی‌کنم بحث را پیش از ما قطع کنی و بروی. ولی بهتر آن است که این نکته را روزی دیگر به یادت بیاورم.

حاشيه

١. ر. لكه يارمنيدس ١٣١ تا ١٣٣.
٢. ددبارة ديالكتيك رك: فايدروس، حاشيه شماره ٢١.

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 به ما یادآوری خواهی کرد. یا بهتر آن است که، اگر برای تو زحمتی 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 سازمان‌سیاسی جامعه چگونه باید باشد و

کدام کسان باید زمام امور آن را در دست داشته باشند؟

تیمائوس: آری، وما 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 هر کس 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 باید 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 زناشویی 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 پروردن 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 یک 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 گفתי بیاد داشتن این مطلب آسان است. **سقراط:** لایق 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 پیوندند 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 این‌کار ناتوانند. مرادم آن نیست که با این سخن مقام 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 پردازي و بسی‌کارهای 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 فیلسوف‌منش در مقام مبارزه و نبرد خواه در میدان جنگ و خواه در اثنای گفته و گواها 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: مثلا 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 عالیترین مقامات دولتی را بعهده 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 مزایای که بر شما رسیدیم بی‌بهره نیست. هر موکراتس 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 اثنای 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 بعهده 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.

هر موکراتس: سقراط گرامی، چنانکه تیمائوس گفت، یقین بدان که از کوشش دریغ نخواهیم داشت و به هیچ بهانه‌ای در جبران مہمان‌نوازی 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 میزبان‌ما حکایتی از روزگاران گذشته بیان آورد 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 بعهده 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 فرادار 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 کارهائی بزرگ و اصحاب‌آمیز کرده ولی همه آنها باگذشت زمان و سپری شدن نسلها از یادها رفته است. از آن میان یکی از همه بزرگتر و حیرت‌انگیزتر است و اکنون من می‌خواهم با بیادآوردن آن سرگذشت هم از هبه سپاسگزاری تو برآیم و هم خدای شهرمان را که امروز روز جشن اوست بستايم.

۲۱

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 واقعه‌ای 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^۲ و روز مخصوص پسران بود و تشریفات و مراسم معمول دربارهٔ کودکان اجرا می‌شد و از آن جمله 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 برآستی 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: های 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، اقلا 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.»

نیکیاس 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 اعلاى 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 هده 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 کم سن 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؟

گاهن پاسخ داد: شما مردمان یونان از حیث روح کودکید زیرا
روح شما از هرگونه بینشی که بر پایه 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 هلاک شده اند و در آینده نیز از آنگونه حوادث پیش خواهد
آمد. هلاک گروههای بزرگ بر اثر آتش و طغیان آب بوده و مرگ و میر
گروههای کوچکتر را علل بیشمار دیگر مسبب شده است. مثلا 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 ضرب
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 هلاک 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 پاک 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 سیلابها 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

از هلاک 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 ما نوشته 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 پارانی 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 بدین‌سان هرگز از دوران جوانی قدم فراتر نمی‌نهیید و از وقایع و اتفاقاتی که در روزگاران پیشین روی داده است بی‌خبرید. به مرحال، سولون‌گرامی، 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، سولون‌گرامی، 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.

اکنون می‌خواهم از هموطنان تو که نه‌هزار سال پیش از این پدید آمدند سخن بگویم ولی امروز تنها شمه‌ای از قانون اساسی ایشان و امجاب‌انگیزترین 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 تا چه 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 همینجایی توانی پی‌ببری 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. بدینسان 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 جزیره ای بود که مساحتش از مجموع مساحت لیبی و آسیا بزرگتر بود و مردم آن روزگار به آسانی می توانستند با کشتی از این جزیره به جزایر 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 نامند 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 بکتنه 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 متونهای هراکلس هستیم از سلطه بیگانگان آزاد ساخت. ولی چندی بعد زلزله‌هایی پیاپی روی داد و سیلها جاری گردید و در ظرف یکروز و یکشب 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 می‌آید. 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. از اینرو 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 اینرو زود بر آن شدم که آن حکایت را بیاد 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. «اقل وضع خود من چنین است که یقین ندارم همه سخنانی را که دیروز در اینجا شنیدم درست بیاد داشته باشم ولی این حکایت، با اینکه آن راسالها 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 همه جزئیات و نکته به نکته همان‌گونه 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 آن‌کاهن مصری درباره‌شان سخن گفته است.^۷ آن تصویر و این واقعیت تاریخی باید دیگر 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 عهده 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 پایه گفتار خود قرار می‌دهیم مورد قبول و تأیید همه 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 نهمیم 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 گفته‌ام آرام بنشینم و به گفته‌های شما گوش دهم.

۲۷

کریتیاس: سقراط گرامی، اکنون بشنو که چه نقشه‌ای برای پذیرائی تو پیش بینی کرده‌ایم: تصمیم گرفته‌ایم نخست تیمائوس که بهتر از همه ما در علم ستاره‌شناسی صاحب‌نظر است و عمر 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 آمده‌اند 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 آتانیان 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 می‌نماید که سفره رنگینی برای پسندیرائی من خواهید گسترد که از هر حیث کامل خواهد بود. اکنون، تیمائوس، گمان می‌کنم نوبت تست که سخن آغاز کنی و بی‌گمان 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 می‌طلبند. 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 برآئیم. دعای من به درگاه خدایان همین است و از آنان می‌خواهم شما را یاری‌کنند 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 قسرار دهد بی‌گمان حاصل‌کارش از هر حیث خوب خواهد بود، ولی اگر آنچه را که حادث و دستخوش کون و فساد است سر مشق خود سازد حاصل‌کارش خوب نخواهد بود. بنا بر آنچه گفتیم در مورد بنای عالم یا کل جهان - اگر نام دیگری او را خوشتر آید به همان نامش خواهیم خوانند - 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 چیزی که چنین باشد با حواس 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 بی‌گمان 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 می‌کند 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 نمی‌توانیم 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 روشنی معلوم سازیم که فرق میان کیفیت سخنی که درباره یک تصویر گفته می‌شود و کیفیت توضیحی که درباره سرمشق آن تصویر داده می‌شود، چیست؟ میان کیفیت سخنی که درباره موضوعی گفته می‌شود 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 می‌شود، ثابت و قاطع و لایتغیر است. بنابراین سخنی که در این گونه موارد گفته می‌شود باید سخن علمی به معنی راستین باشد و از حیث قاطعیت و خدشه‌ناپذیری نقصی نداشته باشد. ولی سخنی هم که درباره تصویر آن چیز بیان می‌شود 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، حسق باتست و آنچه گفتی پذیرفتنی است. پیش در آمدی را که نواختی با تحسین و اعجاب شنیدیم، اکنون نغمه اصلی را ساز کن و بی آنکه قطع کنی پایان بپرسی.

تیمائوس: اکنون می خواهم شرح دهیم 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 هر چه 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، آنرا به صورت ذات ذیروح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان یا آن خویشی دارند در خود جمع دارد.

۳۱

پس اینک باید از جهانی واحد سخن بگوئیم یا می‌توان به وجود جهانی متعدد، و حتی جهانیهای بیشمار، معتقد بود؟
اگر جهان برآستی از روی سرمشقی که برای آن قائل شدیم ساخته شده باشد، در این صورت فقط وجود یک 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 می‌آید 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 این رو صنایع چون شروع به ساختن جسم جهان کرد نخست آتش و خاک را بهم آورد. اما بهم پیوستن دو چیز بی چیز 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 این رو 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 و احدکامل 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 برآزنده 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 بر آن 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 شایسته چنان شکلی است و به حرکت خرد و فکر همانندتر و نزدیکتر از همه حرکات هفتگانه است^۸ 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 یک به نوبه خود در نهایت کمال بود تشکیل یافت از این رو به صورت یک 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 پوشانید. 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

پرتن باشد و در برابر تن از شان و مقامی که کهن تر در برابر جوانتر از خود دارد برخوردار باشد زیرا قرار بر این بود که روح سرور تن باشد و به آن فرمان براند.

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 یا 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 به زور مجبور کرد که با طبیعت «همان» آمیزش هماهنگ پذیرد. پس از آنکه بدین سان آن دو را با جوهر هستی بهم آمیخت و از آمیزش هر سه، ذات واحد کاملی بدست آورد، این ذات واحد را به عده‌ای 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^{۱۰}. آنگاه فاصله میان قسمت‌هایی را که دو برابر یکدیگرند و همچنین فاصله میان قسمت‌هایی را که سه برابر یکدیگرند پر کرد بدین سان 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^{۱۱}. ولی چون بر اثر این کار میان فواصل پیشین

۳۵

۳۶

فاصله‌های $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{8}$ و $\frac{1}{16}$ پدید آمده بود، همه فواصل $\frac{1}{4}$ را با فاصله $\frac{1}{8}$ پر کرد و از هر یک از این فواصل تنها یک 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 به این‌نحو 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 هر یک از آن دو را خم کرد و به‌شکل دایره درآورد و در نقطه مقابل تقاطعشان هر یک را با خود و هر دو 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 سه‌برابر 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 ممیزی 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 بهم پیوستگی 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 بی‌سخن 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 بر آن 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 علی‌الدوام در حال وحدت و سکون است، تصویر متداومی ساخت که برطبق کثرت عدد پیوسته در حرکت است، و این همان است که ما «زمان» می‌نامیم. 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 قسمتهایی از زمان هستند و «بود» و «خواهد بود» اشکال و صور زمان‌اند که حادث و مخلوق است، گرچه ما بی‌توجه به این امر از روی بیدقتی آن اشکال و صور را به هستی ابدی نسبت می‌دهیم و در وصف آن می‌گوئیم: «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، درحالی‌که آنچه عاری از حرکت است و همیشه به یک حال می‌ماند، درخورش نیست که در طول زمان، چه در گذشته و چه در زمان حال، جوانتر یا کهن‌تر شده باشد یا بشود و یا در زمان آینده مقتضی باشد که چنان شود، و خلاصه هیچیک از خصوصیات که به سبب «شدن» یا چیزهای متحرک 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 دایره‌وار حرکت می‌کنند. همچنین است وضع عبارات و جملاتی از این قبیل: آنچه پدید آمده، پدید آمده «است»؛ آنچه پدید می‌آید، پدید آینده «است»؛ آنچه پدید خواهد آمد چیزی «است» که پدید خواهد آمد؛ نباشنده نباشنده «است»؛ هیچیک از این جملات دقیق نیست. ولی گمان می‌کنم 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 می‌شود 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^{۱۲} 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 می‌گردند 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 می‌کند به نحو مارپیچی بگردند همین امر سبب می‌شد که آنها که آهسته‌تر از همه بودند چنان نمایان شوند که گویی 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 سر امر 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.

یک ماه، مدت زمانی است که طی آن قمر مدار خود را می‌پیماید و به خورشید می‌رسد، و یک سال مدت زمانی است که در ظرف آن خورشید یک بار در مدار خود می‌گردد. ولی آدمیان به گردش سایر ستارگان، جز عده‌ای قلیل، توجه ندارند و به مدت زمانی که هر یک 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 با هم یک سال کامل بزرگ را تشکیل می‌دهند و پایان این سال بزرگ هنگامی است که هر هشت ستاره با هم 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 درخشنده 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 می‌ارند 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 کسل 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 رو بروی 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 بیندارند، - خلاصهٔ کلام تشریح و بیان این قضایا بدون ذکر مثال و تصویر امکان‌پذیر نیست. از این رو ناچاریم به آنچه پیش‌تر در این باره گفتیم کفایت و رزیم و توضیحات خود را دربارهٔ طبیعت محسوس و مرئی و خدایانی که حادث و مخلوقند پایان برسانیم.

سخن گفتن دربارهٔ ذوات خدائی دیگر و پی‌بردن به کیفیت پیدایش آنها از حد قدرت ما بیرون است. از این رو گفته‌های کسانی را که از این پیش در این خصوص سخن گفته‌اند باور می‌کنیم زیرا اینان - چنانکه خود گفته‌اند - از اعقاب خدایان بوده‌اند و اسلاف خود را بهتر از دیگران می‌شناخته‌اند. از این رو با اینکه سخنان ایشان نه دلایل قطعی در بردارد و نه با شاهد و قرینه‌ای همراه است چاره جز قبول آنها نیست و ما باید به تبمیت از رسم و عادت به‌خبرهایی که این کسان دربارهٔ اجداد و اسلاف خود به ما می‌دهند اعتماد کنیم. بنا به اخباری که از ایشان به ما رسیده، پیدایش خدایان بدین ترتیب صورت گرفته است: «اوکئانوس» و «تئوس» فرزندان «گه» و «اورانوس» اند و از این دو خدای اخیر «فورکیس» و «کرونوس» و «رها» و «رهای» و «رهای» نیز «زنوس» و «هرا» و خدایان بی‌شمار دیگر که برادران و خواهران یا اعقاب و اخلاف اینانند بوجود آمده‌اند. ولی پس از آنکه همهٔ خدایان، چه آنان که به چشم دیده می‌شوند و چه آنان که هر وقت خود اراده کنند به دیدهٔ ما پدیدار می‌گردند، بوجود

آمدند، پدر و صانع جهان آنان را مخاطب ساخت و گفت: های 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 همنام 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 عده شان برابر عده ستارگان ثابت بود تقسیم کرد و هر بخشی را بر ستاره ای 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 سرنوشت معین کرده است به آنها اعلام کرد و آن قانون چنین بود: در تولد نخستین همه آنها در شرایط برابر و وضع برابر قرار داده می شوند تا از طرف او که استاد سازنده جهان است کمترین بیعدالتی درباره هیچیک از آنها نشده باشد، و هر یک بر روی یکی از اسباب تحقق بخشنده زمان جای داده می شوند 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 دارنده آنها بعدها «مرد» نامیده خواهد شد، مجهز می گردد. 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 خراهند 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 ستاره ای 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 برنتابد 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 بی پایان نخواهد رسید مگر آنکه از حرکت دورانی همانی و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند و به یاری خرد به توده هاری 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 هر یک 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 در آوردند. 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 هر یک از آن تنها که دستخوش 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 یک 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 به‌یک 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 یک‌سو 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 $\frac{1}{3}$ 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 «دیگر»، برخورد کنند هم آنچه را که «همان» و عین خود است و هم آنچه را که غیر و «دیگر» 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 آرامتر 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 «دیگر» 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 بیاری 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 لویترین احتمالات به یقین نزدیکتر باشد توضیح دهیم زیرا این روشی است که در سراسر 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 بزرگت نیفتد و از فرورفتن به پستیها و بالا شدن بر بلندیها ناتوان نماند 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 مجتهد 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 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، پیش طبیعی 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

سوزاندن 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 بصورتی 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 غلیظتری مانع شود و فقط به آن نوع آتش ناب و ملایم راه عبور دهد. از این رو همینکه آن روشنائی که از نیروی باصره می‌تابد وارد روشنائی روز شود، همچنس به همچنس می‌پیوندد و بر اثر این خویشی و همجنسی آن دو بهم می‌آمیزند و در روی خطی مستقیم، آنجا که روشنائی متشعشع از دیدگان ما با روشنائی متساطع از اشیاء خارجی بهم می‌پیوندد، یک جسم واحد پدید می‌آید. چون همه اعضا و اجزاء این جسم نوری از یک نوع و از یک ترکیب است، تأثیری که بر آن وارد می‌شود همه اعضا و اجزایش را یکسان فرا می‌گیرد و در نتیجه با هر شیئی خارجی که برخورد کند حرکات آن شیء را چنان به سراسر بدن ما منعکس می‌سازد که این انعکاس از بدن گذشته به روح ما راه می‌یابد و احساسی در ما بوجود می‌آورد که ما «دیدن» می‌نامیم. 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 می‌گردد زیرا چون از دریچه چشم بیرون می‌آید نمی‌تواند با هوای بیرون که آتشی در آن نیست پیوند یابد. از این رو دگرگون می‌شود و خاموش می‌گردد و نمی‌تواند ادراکی ناشی از دیدن در ما بوجود آورد. علاوه بر این سبب می‌شود که خواب دیدگان ما را فرا گیرد: به این معنی که چون حایلی که خدایان برای محافظت از دیدگان ما ساخته‌اند، یعنی پلکها، بسته شوند راه نفوذ روشنائی را به بیرون می‌بندند و آن را در درون ما زندانی می‌سازند و بر اثر این امر جنبشی که در درون ماست ضعیف می‌شود و آرام می‌گیرد و در نتیجه، آرامشی در درون ما پیدا می‌شود. اگر این آرامش به مقداری کافی باشد، خوابی بر ما چیره می‌گردد که کمتر رؤیائی آن را برآشفته می‌سازد. 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 نمودهائی پیدا می شود: مثلاً آتشی که از چهره ما متساع می شود یا 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 سر به 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 در آورد. 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 چیزهایی 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 با اینکه لازم است این مردو 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.

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 آنرا 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 مغلولی بود از اثر آن‌دو، 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 تاچه 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 داشته‌اند؟ تاکنون هیچکس کیفیت پیدایش آنها را بیان نکرده است و ما چنانکه گوئی برامستی می‌دانیم که آتش یا هریک از عناصر دیگر در اصل چیست، عادت کرده‌ایم براینکه آنها را مواد اصلی و اولی بنامیم و عناصر تشکیل‌دهنده جهان بشماریم، حال آنکه اگر کمی در این باره بیندیشیم می‌بینیم که احتمال هم نمی‌توان داد که آنها یا نخستین عناصر تشکیل‌دهنده جهان قابل قیاس باشند و حتی نقشی را که هجاءا در تشکیل کلمه دارند در تشکیل جهان به‌عمده داشته باشند. بنابراین باید اکنون این نکته را آشکارا بگوئیم که عنصر اولی، یا اصول اولیه - یا هرنامی به آن داده شود - بهیچ‌وجه موضوع سخن امروزی ما نخواهد بود و یگانه علت این امر هم این است که باروشی که ما در این سخن پیش گرفته‌ایم بسیار مشکل است که من بتوانم در این باره آنچه می‌اندیشم به‌زبان آورم. از این‌رو نه‌شما از من چشم داشته باشید که در این باره سخنی بگویم و نه من به‌خود حق می‌دهم که در چنین راه دشواری قدم بگذارم. بلکه با در نظر داشتن نکته‌ای که در آغاز سخن گفتم، یعنی اینکه کوشش من براین پایه قرار دارد که آنچه می‌گویم در حدود حدس و احتمال باشد، سعی می‌کنم با دقت و مراقبت هرچه تمامتر از آغاز درباره یکایک اشیاء و کل آنها سخن بگویم. بیائید در اینجا به‌مناسبت آغاز سخن دست‌دما به‌سوی خدا برداریم و از او بخواهیم که در این کار دشوار و غیرعادی که پیش گرفته‌ایم همراه ما باشد و به‌ما یاری کند تا آنچه می‌گوئیم هرچه نزدیکتر به‌حقیقت 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. بانظرگاهی 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 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 مستی 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 پاره 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 مرکز به یک حال نمی‌ماند، پس در مورد کدامیک

می‌توانیم یا 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 معنی 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، مثلا 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 مثلا نام آتش را فقط بایکی از این صورتمها حق داریم منطبق سازیم، و اصولا در مورد همه چیزهایی که تابع «شدن» اند باید به همین‌گونه 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: «ملاست»، 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 به خود راه می‌دهد و بالین همه هرگز و بهیچ وجه صورتی شبیه به صورت چیزهایی که در او راه می‌یابند به خود نمی‌گیرد، بلکه مانند جسم نرمی آماده است که هر نقشی را بپذیرد و اجازه می‌دهد که همه چیزهایی که در او راه می‌یابند او را بحرکت آورند و به اشکال و صور گوناگون نمایان سازند و به همین جهت گاه به این شکل ظاهر می‌شود و گاه به شکلی دیگر. ولی همه چیزهایی که در او راه می‌یابند و داخل می‌شوند و از او کناره می‌گیرند و بیرون می‌روند نقشها و تصاویر «باشنده» اند^{۱۳} که بر آن نقش می‌یابند و این نقش بستن به نحو حیرت‌آوری صورت می‌گیرد که تشریح و بیانش دشوار است و ما در آینده به آن خواهیم پرداخت.

بنابراینچه گفته شد اکنون باید سه نوع را در نظر بگیریم: شونده، آنچه شدن در آن صورت می‌پذیرد، و آنچه شونده نقشی از آن است^{۱۴}. 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 به کودک تشبیه کنیم. همچنین باید این نکته را که می‌گویم در نظر داشته باشیم: اگر قرار بر این باشد که نقشی که بر چیزی 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 درخورد نداشته باشد، چه اگر او خود نقش و صورتی داشته باشد و نقشی غیر شبیه به آن 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 پذیرد باید عاری از هر شکل و صورتی باشد، عیناً همانطور که عطرسازان پیش از هر کار ماده اولیه را به شیوه‌های مختلف چنان آماده می‌سازند که مایعی که قرار است بوی خوش را بخود گیرد، تا آنجا که ممکن است، بی‌بو باشد. همچنین کسانی که می‌خواهند اشکالی را روی جسم نرمی نقش‌بندند کاری می‌کنند 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 پذیرد، 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 نمی‌آید و دارای شکل و صورتی نیست و همه چیز را می‌پذیرد و به خود راه می‌دهد و خود نیز به نحو شگفت‌آوری فقط از راه تفکر دریافتنی است و به همین جهت پی بردن به گمشدگی بسیار دشوار است، به راه خطا نرفته‌ایم. اما تا آن حد که، با توجه به سخنان پیشین، راه یافتن به کنه و ماهیت آن امکان‌پذیر است. سخن درست درباره آن این است که بگوئیم: قسمت مشتمل شده آن به صورت آتش نمایان می‌گردد، قسمت مرطوب شده به صورت آب ظاهر می‌شود، و جلوه‌گر شدنش به صورت خاک و هوا از آن جهت است که تصاویر آنها را بخود می‌پذیرد. 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 خوشتن وجود دارد؟ و همچنین بطور کلی هر چیز که می‌گوئیم خودش به نحو مطلق و درخوشتن هست، واقعاً به همین نحو هست؟ یا نه، فقط آنچه ما بچشم می‌بینیم یا با سایر حواس جسمی درمی‌یابیم حقیقت است و حقیقتی که ما به دنبالش می‌گردیم غیر از آن نیست، و جز آن مطلقاً هیچ چیز دیگری وجود ندارد، و بنابراین، اینکه درباره هر چیز می‌گوئیم که آنچه حقیقتاً هست فقط ایده‌ای است که تنها از راه تفکر قابل دریافت است، خواب و خیالی بیش نیست و این کلمه ایده کلمه‌ای است تو خالی و بی‌معنی؟

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 بی‌حد دراز کنیم. بنابراین اگر بتوانیم توضیحی پیدا کنیم که مسأله‌ای به این دشواری را با الفاظی معدود 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^{۱۵}. 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 گنجانده، و این همان است که ما به آن توجه داریم وقتی که در عالم خواب و خیال به خود می‌گوئیم «آنچه هست قطعاً وبالضروه 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 باشند 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 باشند 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 دهنده «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 نه شبیه یکدیگرند و نه هموزن، و چون خود او نیز دارای موازنه‌ای نبود بلکه بی‌نظم و قاعده به هر سو می‌گرائید، از این روگاه آن نیروها او را به تکان می‌آوردند و می‌جنبانند و گاه خود او به سبب حرکت خود، آنها را تکان می‌داد و می‌جنباند، و بر اثر این تکان و جنبش آنها از یکدیگر جدا می‌گردیدند و هر کدام به سوئی می‌افتاد همچنان که چون غله را در الك یا ظرفی شبیه به الك برای پاك کردن تکان دهند اجزاء سنگین‌تر از اجزاء پوك و سبك جدا می‌شوند و هر جزئی در سوئی گرد می‌آید. به همین 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 شبیه به هم 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 آثاری 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 به وضعی که قاعدتاً باید داشته باشند درآورد. ما نخست این نکته را که خدا آنها را به بهترین 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 دو 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 جست و جو کنیم. عناصر اصلی تر و اولی تر را فقط خود خدا و آنان که خدا دوستشان دارد، می شناسند.

اکنون جای آن است که نشان دهیم که کیفیت آن چهار جسم زیبا چگونه است و دارای چه خاصیتی است که سبب می شود آنها در عین ناهمانندی به یکدیگر چنان قابلیت و استعدادی داشته باشند که چون یکی منحل گردد دیگری از آن پدید آید. چه اگر از عهده این کار برآئیم حقیقت امر را درباره پیدایش خاک و آتش و دو جسم دیگر که حد وسط میان آن دو می باشند 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 توانسته ایم به طبیعت آنها پی ببریم.

از دو نوع مثلثی که پیشتر یاد کردیم، مثلث قائم الزاویه متسای الساقین بریک قسم است. ولی مثلث قائم الزاویه ای 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 برایش 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 متساوی الاضلاع پدید می آید. اگر بخواهیم تشریح کنیم که چرا این قسم را زیباتر از اقسام دیگر می شماریم، 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 استحال 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 یک 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 یک 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 هر یک 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 پهلوئی 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 یک نقطه بهم پیوندند، از آن شش مثلث اصلی، یک 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 منصری 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 چیزهایی که هر انسانی 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 بر پایه 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 کوچک در نظر آوریم بنحوی که يك‌تای آنها را به سبب خردی به چشم نتوان دید

ولی چون بسیاری از آنها بهم برآیند و توده‌ای شوند به چشم درمی‌آیند. درباره تناسباتها 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 اعلائی 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 با 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 پهلوهای تیز خود آن را می‌برد و قطعه قطعه می‌کند و از هم می‌شکافتد، 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 هر دو 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 مثلشهایی که در ترکیب آنها بکار رفته همه به یک اندازه نبوده است بلکه مثلشهای 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

پوجود آید، زیرا چیزی جنبش پذیر ممکن نیست بدون چیزی که قادر به جنباندن است به جنبش در آید 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 کلا 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 بر حسب 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 هر یک 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 پوجود 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 این رو 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 تحرک کمتر از قسم نخستین است ولی چون آتش در آن راه یابد یکسانی اجزایش را از دست می‌دهد و تحرک بیشتری می‌یابد، و اگر این حالت در او شدیدتر شود هوائی که اطراف آن را فراگرفته است آن را بعرکت 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 به وسیله این عبارات دو گونه تغییر را که در آن روی می‌دهد بیان می‌کنیم.

۵۹ اما وقتی که آتش از آن جدا شود، چون آتش در خلاء حرکت نمی‌کند از این رو ناچار به هوائی که اطراف آن را فراگرفته است فشار می‌آورد و هوا نیز به توده مایع که هنوز متحرک 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 برگردد و یکسانی خود را بازیابد زیرا آنچه باعث ایجاد نایکسانی شده بود، یعنی آتش، از آن دور شده است، و در نتیجه به حال قبلی خود بازگردد. این دور شدن آتش را «سرد شدن» 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 یک قسم ندارد و صفت ممتازه‌اش رنگ زرد درخشان اوست و گرانب‌ترین قسمت دارائی ما را تشکیل می‌دهد طلاست که بر اثر عبور از خلال سنگ، تصفیه شده و فشردگی خاص خود را بدست آورده است. سخت‌ترین قسمت طلا که در نتیجه فشردگی بی‌اندازه، بسیار سخت و میاه‌رنگ است «آداماس» نامیده می‌شود. قسم دوم از مایعات فشرده منجمد سنگ آهن 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 پاشنده 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 درون 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 متحرک 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 تنه‌ها می‌ماند، یکسانی خود را باز می‌یابد ولی عناصری که از آن جدا شده‌اند به آن

فشار می‌آورند و آب نومی 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 به خود 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 شیره‌های 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 مطبوعی 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 به مکانی که مخصوص هواست روی می‌نهد و به هوایی 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 جداشدن 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، خاکی است که بر اثر 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 بر اثر نزدیکی آتش گداخته می شود و چون ماده مذاب سرد شود به صورت نوعی توده سنگ مانند میاه 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 هلتی 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 بر اثر 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.

۶۱

در مورد ترکیبات آب نیز وضع عیناً از همین قرار است: آنچه بر اثر 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 پایان 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 بر اثر 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 نوك 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 فراگرفته‌اند 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 مکون بنمود 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 لوزه 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 چیزی 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 با هم 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 بسیج 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 حالند. 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 با 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.

۶۳

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 قسمتهائی 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 غیر مساوی 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 هر یک از خاک و هوا سعی دارد پیوندش از عنصر هم‌نوع 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 مکان سبک است عکس چیزی است که در مکان دیگر سبک است و همینطور است در مورد سنگین، و همچنین آنچه ما در يك مکان «بالا» می‌نامیم عکس چیزی است که ما در مکان دیگر بالا می‌نامیم، و همینطور پائین در يك مکان عکس «پائین» در مکان دیگر است. ولیکن در هر حال این يك نکته در مورد همه آنها صدق می‌کند که هر چیزی میل دارد به عنصر هم‌نوع خود پیوندد 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 توأم با نایکسانی سبب می‌شود که ما احساس ناهمواری کنیم و یکسانی توأم با غلظت و سختی سبب احساس همواری است.

اکنون می‌خواهیم دربارهٔ پیدایش مهمترین تأثیری که به همهٔ 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. به این منظور خواهیم کوشید تا روشن سازیم که به چه علت ما بعضی تأثراتی را که در بدن ایجاد می‌شوند احساس می‌کنیم و بعضی دیگر را احساس نمی‌کنیم. برای رسیدن به این هدف باید بیاد آوریم که چگونه پیش از این چیزهای متحرک را از چیزهای ساکن جدا کردیم، زیرا برای پیداکردن هرچیز که به دنبالش می‌گردیم باید از این روش یاری بجوئیم. از اجزاء وجود ما آنچه بر حسب طبیعتش متحرک است بمحض اینکه تکانی ولو بسیار کوچک، از بیرون به آن برسد اثر این تکان را از یک قسمت به قسمت دیگر و به همین ترتیب به همهٔ قسمت‌ها منتقل می‌سازد تا عاقبت این اثر به قسمت متفکر وجود ما می‌رسد و در نتیجه قسمت متفکر به کیفیت 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 به قسمت‌های دیگر منتقل نمی‌سازد و آنها را به حرکت نمی‌آورد و از این رو اثر تکان به سایر 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 خاک 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 تائری که به همان نحو شدید و ناگهانی باشد و باعث شود که حالت طبیعی به ما بازگردد لذت آور است. ولی هر تظیری که آهسته و بتدریج در ما روی دهد و با فشار کمتری همراه باشد ما آن را اصلاً احساس نمی‌کنیم.

همه تائراتی 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 تائری 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 در بر دارد. با این همه این تائرات مسبب شدیدترین و روشنترین ادراکهای حسی می‌شوند. علت اینکه این تائرات 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 تائر در آنها بسختی صورت می‌گیرد، و با این همه تائر و حرکتی را که به آنها روی آورده است به تمام بدن سرایت می‌دهند، باعث پیدایش درد و لذت می‌شوند: اگر تائری که روی آورده است مسبب شود که از حالت اصلی و طبیعی خارج گردند درد پیدا می‌شود و اگر سبب شود حالت اصلی را بازیابند 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 تائراتی را که به تمام بدن مربوط می‌شوند و همچنین علل پیدایش آنها را بیان کردیم. اکنون باید بکوشیم تائراتی 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 مزهٔ «گس» معروف است. این مزه برحسب 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 برطرف سازد و این عمل را با چنان شدتی بکند که به رگهای زبان صدمه وارد شود تأثری که به زبان دست می‌دهد مزهٔ تلخ نامیده می‌شود. ولی اگر عمل شستن همراه با آن شدت نباشد مزهٔ شور پیدا می‌شود که نه تنها کیفیت تلخی را ندارد بلکه با طبیعت ما نیز سازگار است.

اگر جسم خارجی گرمی دهان را بخورد 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 هرچه در راه خود بیاید منحل کند و از بین ببرد، تأثری که به این نحو پیدا می‌شود مزهٔ 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 برشمردیم 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 به‌حال 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 به‌نام عناصر چهارگانه معروفند ارتباطی با او 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 این‌رو ما از آن عناصر بوئی نمی‌شتویم بلکه بو تنها هنگامی پدید می‌آید که چیزی مرطوب یا فاسد گردد یا گداخته شود یا به‌حال دود درآید: یعنی وقتی که آب در حال تبدیل به‌هوا یا هوا در حال تبدیل به‌آب است. از این‌رو 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 یا فشار دم زنیم: در چنین حالی هرگز بوئی به‌مجرای 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، به‌آن آرامش می‌بخشند و به‌حالت 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 پ 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 با نیروی باصره تناسب معینی دارند از این رویه 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 گداخته گردند و در نتیجه مخلوطی از آب و آتش از آنها جاری شود که ما به نام اشک می‌خوانیم ولی در حقیقت اثر برخورد آتشی که از چشم بیرون می‌جهد با آتشی است که از بیرون رسیده و با آن مصادف گردیده است، در این صورت چون یکی از این دو آتش برق‌آسا به بیرون می‌جهد و دیگری داخل می‌شود و در میان رطوبت چشم خاموش می‌گردد، بر اثر این اختلاط و آمیزش دو آتش رنگهای گوناگون پیدا می‌شوند که ما آنها را براق و درخشان می‌نامیم. 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 می‌دهیم. اگر رنگ درخشان با سرخ و سفید آمیخته شود رنگ زرد بدست می‌آید ولی تعیین اینکه به چه میزان هر یک از آنها باید در این ترکیب بکار رود و اگر هم از دستان برمی‌آمد کار بی‌معنایی می‌بود زیرا نه ضرورت چنین کاری را می‌توانستیم روشن سازیم و نه قادر بودیم ثابت کنیم که آنچه می‌گوئیم به احتمال قوی مطابق با حقیقت است. اگر سرخ یا سیاه و سفید ترکیب یابد ارغوانی روشن بدست می‌آید ولی اگر به این ترکیب سیاهی بیشتری بیفزائیم و سپس بسوزانیم ارغوانی سیر حاصل می‌گردد. رنگ قهوه‌ای از ترکیب زرد و خاکستری، رنگ خاکستری از ترکیب سفید و سیاه، و رنگ زرد روشن از آمیزش سفید و زرد بدست می‌آید. همچنین اگر رنگ درخشان با سفید آمیخته شود و رنگ سیاه به آن افزوده گردد رنگ آبی حاصل می‌شود و از ترکیب آبی و سفید آبی روشن بدست می‌آید. اگر سیاه و قهوه‌ای بهم آمیخته شود رنگی که حاصل می‌شود سبز تند است. به همین ترتیب از آمیزش رنگهای گوناگون بایکدیگر به احتمال قوی رنگهای تازه‌ای بوجود می‌آید. 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 بی‌خبر است و نمی‌داند که خداوند هم دانا و هم قادر است بر اینکه 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 بر آن شد که خدائی در اعلی درجه کمال و از هر حیث بسنده برای خویش پدید آرد، طبیعت همه چیزهای دشونده 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 سعادت‌مندی - 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 یک 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 ذوات مخلوق به تقلید از او مایه جاودانی نفس را که از خالق خود بدست آورده بودند در کالبدی فناپذیر پوشانیدند 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 جرأت 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 بانثروی ادراک حسی دور از خرد مجهز ساختند، و همچنین شهوت را که از دست زدن به هیچ کاری باک 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 همچون 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 تری 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 نشاندهند تا هرگاه از خرد به او خیر 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 فوراً به هیجان آید و از راههای ارتباطی پاریکی که با همه اعضا دارد تهدیدها و دستورهای خرد را به همه قسمت‌های حساس بدن پرماند 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 بنخود 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 زبانه کشد، جدارهای قلب در هر ضربانی 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 هیاهو 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 سراسر کبد پراکند و آن را به رنگ صفراوی 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 بی بهره 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 جزء فرومایه وجود ما را نیز به درجه بالاتری برسانند و به این منظور و برای اینکه به این جزء 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 جذب 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 جذب می‌کند و همچنین تجزیه و تحلیل تصاویر و اشباحی که در چنان حالی می‌بیند، و تفسیر و تعبیر آنها و نتیجه‌گیری و پی بردن 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 بر این است که در پرستشگاههایی که قرارگاه پیشگویان است کسانی را که به عنوان معبر معروفند با 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 پیشگویی، 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.^۶

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 برمی‌خیزد ناتوان بماند.

۷۳

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 پنحوی که مغز سر در میان آن جای گرفت. در یچه‌ای 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 نمود بکار آیند و ضربهای را که به بدن می‌خورد خنثی کنند و گذشته از این به واسطه رطوبت گرمی که در خود دارند تا باستان 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 حسد و مطی بین استخوان و گوشت باشد، و به آن رنگ زرد داد. از این رو پیمها سخت تر 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. بر استخوانهایی که مقدار بیشتری از نفس را حاوی بودند پوشش نازکتری از گوشت کشید و بر استخوانهایی 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 با هم مشورت کردند که آیا بهتر آن است که مخلوقی پدید آورند که پد 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 آرامت، 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 سخنان 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 رهاکنند و از طرف دیگر اگر آن را با پوششی ضخیم از گوشت می پوشانند استمداد احساس و ادراکش کند و ضعیف می گردید. چون گوشت روی به خشکیدن گذاشت پوسته نسبتاً 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 رسد 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 گرمی بهم بست. این بنیه ها که روی استخوان مجمله نمو دارند بر اثر تأثیر متقابل حرکات دورانی نفس و جریان مواد غذایی که جذب دریدن شده اند و برخورد این حرکات و جریانها با یکدیگر، بوجود آمده اند: آنجا که این برخورد شدیدتر بوده است عدّه بنیه ها بیشتر است و آنجا که خفیفتر بوده کمتر. خداوند سر اسر پوست را با آتش سوراخ سوراخ کرد و از این سوراخها که هدهشان 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 بنمود 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 سیکی برای سر ساخت تا در تابستان سایبان مفرز 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 شمرده‌یم 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 حتی حیوان شوند، همچنین می‌دانستند که بسیاری از جانوران برای منظورهای 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.

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. اینان 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 دستخوش فائیراتی است که از خارج بدو روی می‌آورد ولی کیفیت آفرینش این استعداد را به او نداده است کسه 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 خوراک ما آفریدگان ناتوان پدید آوردند، در تن ما جویمهائی ساختند، مانند جویمهائی 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 نغاغ 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 بمسلاوه 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 کوچک تشکیل یافته است اجازه نمی‌دهد جرمی متشکل 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 اجزایش 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 روبرو ما بخشیدند تا بدن ما بتواند دائماً مرطوب و خنک 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 کوچک منقسم می سازد و به همراه خود می برد و وارد مجاری رگها می کند و از این راه به سراسر بدن می رساند.

بہتر است يك بار 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 زند و این هوا نیز به هوایی که بعد از او جای دارد فشار می آورد و آن را می راند. 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 چرپان 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 ساخته 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 بعضی 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 بسودی 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 به سوی مخرج نخستین می‌گذارد و از آن بیرون می‌رود و نتیجتاً هوایی را که در اطراف مخرج دوم قرار دارد به درون بدن می‌راند و به این ترتیب حرکت دورانی تنفس بوجود می‌آید. از همین راه می‌توان اثری را که بایکسر بردن بادکش طبی بوجود می‌آید و همچنین وضع اجسامی را که به هوا یا در روی زمین انداخته می‌شوند توجیه کرد. همچنین علت سرعت و آهستگی و زیستری 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 ناهامانگ می‌آیند. از همین راه قابل توجیه است: اگر اصوات کند و 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 کهرپا و آهنرپا 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 مکان 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 مکان 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 مراسم 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 بجای خالی قسمتبائی 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 خود سوق داده می‌شود: چه از یکسو عواملی که ما را احاطه کرده‌اند علی‌البدوام 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 گاهشی 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 آمده است 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 شده است. 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 پرائر 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 بسته است 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 خاک و آتش و آب و هوا ترکیب یافته است، 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

رنگها و طعمهای گوناگون در رگها پیدا می‌شود 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 می‌سازند و به جای خون در رگها جاری می‌شوند بی‌آنکه غذائی به بدن رسانند یا نظم و قاعده‌ای را که طبیعت برای گردش خون معین کرده است رعایت کنند. در نتیجه هم دشمن یکدیگر می‌شوند، چون هیچگونه فایده متقابلی به یکدیگر نمی‌رسانند، و هم دشمن بدن می‌گردند و قسمت‌های سخت و محکم بدن را سست و فاسد و منحل می‌سازند. اگر گوشتی که حل شده است گوشت پیر و سفتی باشد رنگ محلول سیاه و طعمش تلخ می‌شود زیرا انحلال گوشت پیر چون بسختی صورت می‌گیرد ناچار مدت درازی باید بسوزد تا حل شود، و همین کیفیت به همه قسمت‌های سالم بدن صدمه می‌رساند و آنها را ضایع و فاسد می‌سازد. این محلول سیاه اگر رقیقتر شود به جای اینکه تلخ باشد طعم شور بخود می‌گیرد. گاهی هم چون با خون آمیخته می‌شود در عین تلخی رنگ سرخ خون را دارا می‌شود و بر اثر اختلاط سیاه و سرخ به رنگ سبز میر درمی‌آید. بعضی وقتها نیز رنگ زرد یا طعم تلخ توأم می‌شود و این موقعی است که گوشت جوان به سبب بیماری و فرسودگی منحل می‌گردد. نام مشترک همه این ترکیبات صفراست. این نام را یا پزشکان به آنها داده‌اند 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. ۱۷. 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 می‌گیرد و این همان است که مخاط ترش نامیده می‌شود. ولی وقتی که محلول گوشت لطیف و جوان با هوا آمیزش یابد چون از سوئی هوا از درون منبسطش می‌سازد و از سوی دیگر در میان مایع قرار دارد تولید حبابهایی می‌کند. این حبابها چون بسیار کوچکند به چشم نمی‌آیند ولی مجموعه آنها به صورت کف سفیدی نمایان می‌شود و به این جهت آن را مخاط سفید می‌نامیم. 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 به آسانی 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 به هم نگاه دارد بلکه، بر اثر تغذیۀ بد همواری و چربی و مفتی 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 ریشۀ 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 خورد 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 پاکاهش زیاد دچار 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 یک طرف قسمت‌هایی که از هوا بی‌نصیب مانده‌اند چون خنک 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 به‌میانه بدن راه می‌یابد و چون حجاب حاجز جلو پیشرفتش را می‌گیرد در همانجا زندانی می‌شود و سبب بروز بیماری‌های بیشمار می‌گردد که یا دردهای شدید و عرق فراوان توأم است. بسا نیز پیش می‌آید که پرائر تجزیه گوشت هوا تولید می‌شود، و چون این هوا راهی به بیرون نمی‌یابد باعث همان بیماری‌ها و دردها می‌گردد. اینگونه دردها وقتی طاقت‌فرسا می‌شود که هوا پیمها و رگ‌های پیمها را در میان گیرد و به مفاصل و پیمهای 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.

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 مقدسه» نام داده‌اند زیرا به مقدس‌ترین عضو بدن زیان می‌زند^{۱۸}.

مخاط ترش و شور سرچشمه ترشح‌هایی است که برحسب اینکه وارد کدام بخش از بدن شوند بیماری ناشی از آنها نام خاصی 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 بیامیزد و نظم رشته‌های خون را بهم زند. این رشته‌ها به این منظور 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 یکبار می‌آید و اگر غلبه آب علت بیماری باشد تب هر سه روز یکبار می‌آید چون آب کندتر از آتش و

هوامت. ولی اگر بیماری از غلبه خاک باشد چون خاک کندتر و سنگین تر از دیگر عناصر است بدن هر چهار روز یک 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. بنابراین 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 هرگونه 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 پرائر 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 پرائر 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 مغاط 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 به‌گردن 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 مهتمتر 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 جایی 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 این رو یگانه راه علاج برای هر دو قسمت وجود آدمی این است که تن و روح هر دو یکسان پرورده شوند تا هر يك بتواند در برابر دیگری مقاومت ورزد و از خود

دفاع کند و به این ترتیب بین آن دو تعادل حکمفرما گردد و هر دو 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 هلاقه 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 بپیوندد، 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 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 پیش 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 بیماریهای 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 بمهده 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 با 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 هر يك از آنها حرکتی مخصوص بخود دارد. اکنون با توجه به این سخن همینقدر باید بگوئیم که هر يك از آنها که در حال سکون و آرامش بسر برد و حرکت خاص خود را نداشته باشد ناچار

ضعیفتر 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 سروردن اینها باشد، بالضروره اعتقادهای پندارهای فانی و گذران در خود بوجود می آورد و به پست ترین پایه فنا و گذرانی تنزل می کند، زیرا فقط قسمت نانی 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 برینخورد 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 خوراک و حرکات مناسب با طبیعت اوست. حرکات مناسب با قسمت خدائی وجود ما، حرکات تفکر و حرکات دورانی کل جهان است. بنابراین 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 برسند.

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 همه 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 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 موراخی 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 اشتیاهی 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 مراسم بدن می‌پراکند و راههای عبور هوا را می‌بندد و کارتنفس را مختل می‌مآزد و مایه بروز بیماریهای گوناگون می‌گردد. این وضع تا هنگامی ادامه می‌یابد که اشتها و تمایل متقابل دو جنس دستگاه تناسلی آن‌دو را بهم می‌پیوندد و برالر این پیوند جانداران بسیار کوچکی که بچشم در نمی‌آیند در مزرعه رحم افشانه 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.

خلاصه کلام، زنان و همه موجودات ماده بنحوی که اشاره کردیم بوجود آمده‌اند.

اما پرندگان از مسخ شدن مردانی بوجود آمده‌اند که شیرین 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.

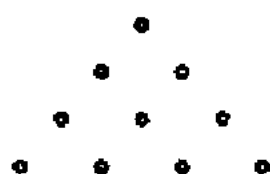
حیوانات بری در نتیجه تغییر صورت مردانی بوجود آمدند که هیچگونه عشقی به‌دانش نداشتند و هرگز درصدد تحقیق درکل جهان بر نیامدند زیرا از حرکات دورانی سر خود کوچکترین استفاده‌ای نکردند بلکه آن قسمت از روح را که در سینه جای دارد پیشوای خود ساختند و چون به‌این ترتیب با زمین خویشی یافتند سر و اعضای عالی آنها به سوی زمین کشانده شد تا بتوانند تکیه بر زمین کنند و چون حرکات سرشان به سکون 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 به سوی زمین کشانده شوند. اما جاندارانی که بی‌خردتر از همه انواع دیگر بودند خود را بکلی به زمین چسباندند و چون در این حال دیگر احتیاجی بپا نداشتند بی‌پا دنیا آمدند و بر روی 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.

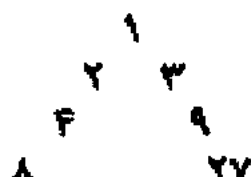
اکنون می توانیم ادعا کنیم که گفتار ما درباره جهان به هدفی که برایش معین کرده بودیم رسیده است. چون جهان بنحوی که بیان کردیم ذوات مرگ پذیر و مرگ ناپذیر را حاوی گردید، خود نیز ذات زنده ای شد که بچشم در می آید و همه چیزهای دیدنی را در بردارد. تصویری است از آنچه فقط از راه تفکر قابل درک است، و خدائی است که 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 می‌شد. جشن سه روز طول می‌کشید و روز سوم خاص پسران بود. ظاهراً در این روز موی سر پسران را کوتاه می‌کردند و آنان را در جرگه مردان می‌پذیرفتند.
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 تخته‌پاره‌ای 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 کریتیاس آغاز می‌شود ولی ناقص می‌ماند.
۸. افلاطون حرکت خرد را در کتاب قوانین به تفصیل شرح داده است. ر ک: قوانین ۸۹۳ و ۸۹۴.
۹. «جهان» جهان ایده‌هاست یعنی دنیای هستی تغییرناپذیر، و «دگر» جهان آبدان و اجسام متغیر، یعنی دنیای اشباح و تصاویر ایده‌ها.
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 می‌دادند 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 می‌شده 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 می‌آورند 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 $(\frac{1}{3} =)$ از ۱ بزرگتر و به مقدار یک ثلث $(\frac{2}{3} =)$ 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 $(\frac{1}{2} =)$ از ۱ بزرگتر و به مقدار نصف $(\frac{3}{4} =)$ از ۳ کوچکتر است ولیکن ۲ به مقدار ۱ از ۱ بزرگتر و از ۳ کوچکتر است.

۱۲. ستاره مربع.

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 تفأل و پیشگویی از روی کبد حیوانات است.

۱۷. مراد اهل دیالکتیک است. ر.ک: فایدروس، حاشیه شماره ۲۱.

۱۸. منظور مالیخولیاست.

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 به هستی 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 درباره‌ی پیدایش خدایان سخن به حقیقت بگوئیم. اکنون پس از این دعا، آنچنان که قرار بود دنباله‌ی سخن را به کریتیاس وامی‌گذارم.

۱۵۷ کریتیاس: آری، تیمائوس گرامی، اکنون من رشته‌ی سخن را بدست می‌گیرم. همانطور که تو در آغاز گفتارت به حاضران مجلس گوشزد کردی که موضوعی که درباره‌اش سخن خواهی گفت بسیار بفرنج است و به این جهت از آنان خواستی که در داورى راجع به گفته‌هایت سختگیر نباشند 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، بمراتب 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 می‌سنجیم. 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 دیگران متوجه شوید که من درخور اغماضم و از شما تقاضا کنم که در داوری گفته‌های من سختگیر نباشید. اکنون اگر معتقدید که حق دارم چنین تقاضائی بکنم، از پذیرفتن آن دریغ مدارید.

سقراط: البته دریغ نخواهیم داشت، گریتیاس عزیز، و از هم‌اکنون می‌گویم 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، گریتیاس 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 گریتیاس بلکه درباره من نیز اعلام کردی. با این همه، گریتیاس 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 می‌زیستند داد سخن بده.

گریتیاس: 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 شجاعتت 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^۲ یاری جویم چون موفقیت اساسی 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 برکشور 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 رفت کشتیها را بکلی بسته است. تصویری 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 منطبق است یا یکی از آنان می‌کوشید 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 حرکت‌کشتی را به وسیله آلتی که بر دنباله آن جای دارد اداره می‌کنند. به این ترتیب هر منطقی‌ای 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^۲ پس از هر حادثه‌ای تنها کسانی زنده می‌مانند که بر بالای کوهها پسر 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. بعلاوه چون این مردم و نسلهایی که بعد از ایشان آمدند از حیث ضروریات زندگی در تنگی پسر می‌بردند و همه کوشش ایشان صرف تأمین مایحتاج روزانه بود ۱۱۰ گفت و گویشان 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 نامهایی 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 روزگاران را با همان نامهایی می‌نامیده‌اند که امروز درباره فرمانروایان پیش از دوران تزه‌اوس 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 آتنیهای 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 هیچ‌چیز را مال شخصی خود نمی‌شمردند، بلکه همه چیز بین همه افراد طبقه مشترک بود، و به‌م‌ایحتاج 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 اروپوس 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 نه‌هزار سال گذشته سیل‌های بیشمار در کشور ما جاری شده است و خاک زمینهای مرتفع که دستخوش سیل‌ها و توفانها بوده چون

سدهی 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 کوهسپای بلندش از خاکی نرم پوشیده بود و جلگه هایش که امروز سنگلاخی پیش نیست زمینهای حاصلخیزی داشت. کوهسپای پوشیده از جنگل بود چنانکه هنوز آثاری از آن باقی است. گرچه امروز نیز همین کوهسپا خوراک کافی برای زنبوران عسل دارد ولی در آن ایام ساقه های درختانی که به دست مردم از پای در آمدند و برای پوشش بام خانه ها بکار رفتند هنوز بر پای ایستاده بودند. درختان میوه نیز فراوان بود و زمین مرتعهای سبزی برای گله ها آماده داشت. از این گذشته ژئوس هر سال این زمین را آبیاری می کرد و آبی که از آسمان می بارید مانند امروز پرروی زمین کم حاصل به دریا سرازیر نمی شد، بلکه خاک نرم که در آن زمان به مقدار فراوان وجود داشت آب باران را می مکید و بالای قشری از خاک رس نگاه می داشت و از ارتفاعات به سوی جلگه ها می فرستاد و در نتیجه چشمه ها و رودخانه های بسیاری پدید می آمد. دلیل درستی این سخن پیکره ها و علامتهای مقدسی است که هنوز در جاهای مختلف کشور ما در سرچشمه های قدیم باقی است.

در سرزمینی که وصفش کردم کشاورزان منحصرأ به کشت و زرع مشغول بودند و زمین را به بهترین وجه آباد می ساختند 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 می دهم: قلعه شهر در جایی دیگر بود غیر از جای کنونی. شیبی پارانسی بسیار شدید و استثنائی بارید و خاک زیر بنای آن را شست و با خود برد. بسه دنبال باران زمین لرزه ای 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 دیگر 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 یاریکی 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 تمجب 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 سولون 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 یادداشتهای 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 تمجب 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 فرزندانش 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^۲ بود. بر ایسن تپه یکی از مردانی که در ابتدای امر از زمین برآمده بودند ساکن بود. این مرد که اوئثور 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 زنی 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 بدنیآ 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 هر يك از پسران دیگر نیز منطقه‌ای بخشید و حکمرانی این مناطق را به ایشان باز گذاشت. سپس به هر يك از آنان نامی نهاد: پسر بزرگ را آتلاس نامید که نام جزیره آتلانتیس از نام اوست. برادر همزاد او را که بعد از او بدنیآ آمده و فرمانروای منطقه‌ای بین ستونهای هراکلس و ناحیه گادیری بود، گادپروس نام داد که به یونانی اثوملوس نامیده می شود 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 بدنیآ 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 آژانس و دیگری را دیاپرس نام گذاشت. این پسران و اخلاف و اعیانهای مدت‌های بسیار در این مکان سکونت داشتند و علاوه بر این جزیره به جزایر بسیار دیگر، و چنانکه پیش از این گفتیم به سرزمینهای وسیعی که تا مصر و تیبره می رسید فرمان می راندند.

اولاد و اعیان آتلاس پیوسته مورد تکریم دیگران بودند. در میان ایشان رسم چنین بود که پس از درگذشت هر پادشاه سلطنت به پسر ارشد او می رسید. 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 می شد ولی با

این همه بیشترین مایحتاجشان از خود جزیره تأمین می‌گردید از قبیل منگهای 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 طلاگرانیباترین 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، بطوری که 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 شیره 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.

۱۱۵

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 ۴ 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 گذرگاه‌هایی کردند و پهنای این

گذرگاه چنان بود که يك زورق سه پاروشی آسان می توانست 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 می پوشانند. پهنای هر يك از کمربندهای خاکی سه امتدادیون بود و دو کمر بند آبی اول هر يك دو امتدادیون و کمربندی که در بالاترین قسمت دامنه تپه بود يك امتدادیون پهنای داشت و خود جزیره، یعنی آنجا که دژ پادشاهی بود، به قطر پنج امتدادیون بود. در دو طرف پلها که هر يك 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 می آمد و در جاهائی که سنگها را کنده بودند حوضچه‌هایی پدید آمده بود که برای لنگرگاه کشتیها از آنها استفاده می شد. این سنگها را در ساختن بناها نیز بکار می بردند و بناها را گاه با سنگهای یکرنگ و گاه با سنگهای رنگارنگ می ساختند و به این ترتیب آرایشی طبیعی به آنها می دادند. دیوار بیرونی شهر را که برپائین ترین کمر بند خاکی قرار داشت با برنج پوشانده بودند و دیوار داخلی از مرط گداخته اندوده شده بود. ولی باروی دژ دارای پوششی از سنگ «زر و مس» بود که درخششی چون آتش داشت.

اکنون می خواهم جزئیات کاخ پادشاهی را که در درون دژ بود بیان کنم: در میان کاخ پرستشگاهی برای کله ایتو 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 کله ایتو پادشاهان ده گانه را به جهان آوردند و بزرگ کردند و هر سال از مناطق ده گانه کشور هدیه‌ها و قربانیها به آنجا فرستاده می شد. پرستشگاه مخصوص پوزئیدون يك امتدادیون طول و يك پلترون عرض داشت و ارتفاعش با طول و عرضش متناسب بود ولی به شیوه معماری بیگان 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 نقشهایی 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 ارابه 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 دریا که 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 هر دو آب‌گوارای فراوان داشت ساختمانهایی بنا کرده و درختان بسیاری نشانده و حوضهایی، 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 حوضهای خاصی هم برای زنان و اسبها و دیگر چهارپایان ساخته بودند. آب سرریز حوضها قسمتی به‌بیشتر پوزئیدون که به سبب خوبی خاک درختان بلند و زیبایی داشت روان می‌شد و قسمتی دیگر از آبروهایی به بیرون شهر می‌رفت. در نزدیکی این آبروها پرستشگاهها و باغها و ورزشگاهها و میدانهایی برای مسابقه ارا به رانی ساخته بودند. در وسط جزیره بزرگتر نیز میدان زیبایی برای مسابقه به پهنای یک استادیون وجود داشت. خانه اکثر نگهبانان دورا دور این میدان بود و نگهبانانی که مورد اعتماد بیشتر بودند در کوچکترین کمر بندهای خاکی که به دژ 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 سه پارویی و اسباب و لوازم و ملاحهای آنها آکنده بود و بسیاری از این زورقها دائم آماده به حرکت بودند. وضع کاخ پادشاهی و اطراف آن چنان بود که شنیدید. وقتی که

انسان از کاخ رو به دریا سرازیر می‌شد و سه بندری 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 بیشماری 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.

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 یا آنها برابری نمی‌توانست کرد. در دامنه آنها و در جلگه‌ای که در وسط آنها واقع بود جمعیت بیشماری زندگی می‌کرد و همچنین رودخانه‌ها و دریاچه‌ها و جنگلهای انبوه و چمنزارهای خرم وجود داشت و همه‌گونه جانوران اهلی و وحشی در آنها بسر می‌بردند. خود جلگه تقریباً چهارگوشه منظمی بود، خاصه خندق‌ای که در چهار طرف آن کنده بودند نظم اضلاع این چهارگوشه 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 بارانهایی که زئوس می‌فرستاد تأمین می‌شد و در تابستان به یاری آب تره‌ها مزارع را آبیاری می‌کردند.

۱۱۹ اکنون اجازه بدهید درباره تعداد جمعیت این سرزمین سخن بگوییم: در آنجا قاتونی بود که به موجب آن هر قطعه زمین واقع در جلگه می‌بایست سردسته‌ای برای سپاهیان 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 هر یک از این آبادیها تابع یکی از قطعه زمینهای واقع در جلگه بود. سردسته‌ها مکلف بودند که در زمان جنگ هر شش نفر یک ارابه جنگی مهیا سازند. در نتیجه ده هزار ارابه جنگی آماده می‌شد. علاوه بر این هر سردسته مکلف بود دو اسب و دو سوار و ارابه‌ای دو اسبه با یک ارابه‌ران و یک 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 دوست کشتی جنگی استفاده می‌شد. در شهری که مقر پادشاه بود تشکیلات سپاه چنین بود و نه شهر دیگر نیز هر یک 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 هر یک از شاهان ده‌گانه در منطقه فرمانروائی خود مکلف به رعایت اکثر قوانین نبود و می‌توانست هر کسی را که صلاح بداند به کیفر رساند یا بکشد. اما در عین حال این شاهان به موجب قانونی که پوزئیدون وضع کرده بود متفقاً بر یکدیگر حکومت متقابل داشتند. این قانون را پیشینیان ایشان بر

ستونی از «ژر 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 با یکدیگر 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 بی‌اصلحه 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 خونسش بر نوشتهٔ ستون بریزد. بر این ستون علاوه بر قانون، نوشتهٔ دیگری هم بود و آن نفرین بر کسانی بود که از آن قانون سر بی‌بچند. پس از قربانی کردن حیوان، خون لخته شده را در ظرف بزرگی می‌ریختند. آنگاه ستون را پاک 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 تاریک می‌شد و آتش قربانی فرو می‌نشست، جامهٔ 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 جامهٔ قضاوت از تن در می‌آوردند و لوح و جامه‌ها را در معبد می‌گذاشتند تا مایهٔ 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 هیچک از شاهان حق نداشت باشاهی دیگر از در جنگ در آید، بلکه همه موظف بودند در برابر هرکسی که قصد کشور یکی از آنان را بکند یکدیگر را یاری‌کنند و مانند اسلافشان درباره جنگ یا هر امر مهمی که پیش آید با همدیگر شورکنند 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 پیش 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 گرد آمدند، چنین گفت . . .

حاشیه

۱. یکی از خدایان دانش و هنر که حامی حافظهٔ 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 ۶۶ سانتیمتر.
۶. بقیهٔ رساله با احتمال قوی نوشته نشده، و اگر نوشته شده بدست ما فرسیده 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 بیدادگریمائی 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 در انزوای سرخواهی برد. وجهی را که هنگام عزیمت به من دادی توسط پاکبوس باز پس می‌فرستم. این مبلغ نه برای تأمین هزینه سفر کافی بود و نه در زندگی مرا بکار می‌آید، ولی هم برای دهنده مایه تنگ است و هم برای گیرنده. از این رو آماده نیستم آنرا 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 پیش‌گرفته‌ای بازگردی این بیت‌ارپید شامل حال تو

خواهد بود که می گوید:

«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 می آید، فریاد برمی آورد و می گوید: «سبب هلاک من بی دوستی و بی کسی است». ولی در نوشته هیچ شاعری نمی بینی 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 با ما کردی از یاد مبر تا شاید با دیگران

رفتاری به از آن در پیش گیری.

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، گامی به زیان تو برندارند 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 میسیلی 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 بدتی 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 بررسی، 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 بداننی که یونانیان من و تو را نیک می شناسند و درباره رفتاری که من و تو با یکدیگر 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 هادی به میان آید و خواه در آثار شاعران و نمایشنامه نویسان. بگذار به عنوان شاهد مثالی بیاورم. هنگامی که در هیرون سخن از پاوژانیاس 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 کرونون را به تیرسیاس و پولییدوس 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 بداننی 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 هر 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 ترک آن.

پس از این مقدمه اینک گوش فرادار تا بگویم که رابطه ما با یکدیگر بر چه پایه‌ای باید استوار باشد. من بدان جهت به سببیل 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 فراگرفتن اصول دیگری برآمده‌ای. این است شایعه‌ای که درباره‌ی 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 پیش‌گیریم. اینک 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 سر بلندی هر دو می‌خواهد بود و اگر من در برابر تو سر فرود آورم هر دو به ننگ 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 هم‌علت 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 نائل گردی مرا از رنج تحقیق دشواری رهائی 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 مغنی 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 بدین سان 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 پیش گیریم؟» 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 تحلیل کنی 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 تجربه‌ای 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 اقلای 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.

بپوش 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 پیمان 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 رها کردی بجا بود. تقاضائی که 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 میسیل 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 دیوتیزیوس 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 دیوتیزیوس درود می‌فرستد؟» از زائوران شنیدم که تو در برابر خدای دلفی همان جمله را بکار برده 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 تا چه 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 سازم و مردمان سیراکوس را به آسایش برسانم و حکومت پادشاهی را جانشین استبداد کنم افلاطون مرا از آن باز داشت ولی امروز او خود دیون را بر آن می‌دارد که به آن نقشه‌ها جامه عمل بپوشاند و آن دو می‌کوشند تا به یاری اندیشه‌های خود مرا سرنگون سازند.» من نمی‌دانم این‌گونه 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 میراکوسیها بر من نهادند کم نبود: چون من در قصرمانده بودم گناه همه وقایعی را که روی می‌داد بر من می‌نهادند زیرا گمان می‌پردند 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 با تو 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 تنها ماندی. پس چگونه می‌توانستم با تو در امور سیاسی همکاری کنم در حالی که من از یار و مشاور خردمند دور افتاده و در میان گروهی درباریان فاسد و فرمایه مانده بودم و تو با اینکه خود را شاه و فرمانروا می‌پنداشتی در حقیقت یازیچه درباریان خود بودی؟ آیا در آن اوضاع و احوال کاری می‌توانستم کرد جز اینکه از بیم تهمت و افترا از سیاست‌کناره 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 گنی.

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 مفتوی می پرورد و این خود بزرگترین بیماری و زیانی است که از توانگری می زاید. یا اینهمه سرانجام بیم و نگرانی را به یکسو 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 رهایی 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 یا کمال نادرستی و فرومایگی به نیرنگی توسل جستی تا مرا که از آن گونه مسائل یکلی بی‌خبر بودم بترسانی تا در مقام مطالبه آن مقدار از بسای 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 اوریپیوس 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 گفستی «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 با دیون 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 تون بود و در آتش جور تو می‌سوخت دست برمی‌داشتم همه خردمندان حق داشتند مرا سلفه و فرومایه بشمارند. این است خلاصه وقایعی که سبب 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 یار دیگر زبان ملامت گشودی و گفستی «تو به مرا کلیدس و دیگران بیشتر دلبستگی داری تا به من» آن گاه در حضور آن دوسر دگفتی «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 یاد دارم 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 جز این مطلب دیگری هم گفتم؟ تو این سخن را اهانتی پنداشتی و سخت برآشفتی و با تبسمی تمسخرآمیز گفتی «به یاد داری که می‌گفتی نخست باید به فلسفه روی آوری و از تربیت درست بهره برگیری وگرنه بهتر آن است که اندیشه اصلاح امور کشور را از سر بدر کنی؟» گفتم آری به یاد دارم 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 باز داری.

نتیجه‌ای که از مضمون این نامه پدید گرفت این است که تو حق نداری تهمت بر من بنهی 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 بدین سان 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 داور 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 وگرنه به ستزینخوروس شاعر تاسی‌جوی 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 خدایه امور بر وفق 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 خواهند بود در حالی که حقیقت‌خواهی و عدالت و سجایائی که در پرتو آنها بدست می‌آید خاص کسانی است که آن‌گونه 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 آن‌گونه کسان باید چنان زندگی‌کنند 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 می‌سازیم به راستی در ما هست و این وظیفه‌ای است که اگر خدا یاری کند بی‌شواری می‌توانیم انجام داد. کسان دیگر اگر بخواهند توجه جهانیان را به خود جلب کنند ناچارند زمانی دراز در کشورهای مختلف بگردند ولی وضع تو چنان است که امروز همه ساکنان کره زمین چشم به تو دوخته‌اند و از توانتظارهای بزرگی دارند بنابراین باید کاری کنی که مردمان در وجود تو لیکورگت یا داریوش یا قانونگذار دیگری از آن قبیل ببینند که به یاری هنر سیامت و باگفتار و کردار شایسته برتری خود را بر دیگر میاستمداران آشکار می‌تواند ساخت، علی‌الخصوص چون بسی کسان ادعا می‌کنند که پس از برکناری دیونیزیوس همه نقشه‌های شما به علت 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 پزشکی را به عهده‌گیری و تندرستی و خردمندی را به او 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 خرمند می‌شوند. از نبردی که پیش گرفته‌اید خسته مشوید و اگر به چیزی نیاز داشتید به ما بنویسید.

۳۲

در اینجا همه چیز همچنان است که دیده‌اید. به ما بنویسید که تاکنون چه کرده‌اید و چه برنامه‌ای در پیش دارید زیرا با اینکه در این باره سخنانی از این و آن می‌شنویم و نامه‌هایی هم از تئودوتوس و هراکلیدس به لاکدمون و اگینا رسیده است، از آنچه به راستی در آنجا می‌گذرد بی‌خبریم.

این نکته را نیز بدان که گروهی معتقدند که تو در مردم‌داری کوتاهی می‌ورزی. اشتباه مکن؛ کسی که مردمان دوستش بدانند در کار خود کامیاب می‌شود در حالی که عجب و غرور آدمی را به انزوا 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 این‌غیر از زبان حکومت پادشاهی است. گرچه بسی کسان مدهی‌اند 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 تو به زبان حکومت پادشاهی سخن می‌گویند. پس اینک در این باره وجود او را معتنم 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 نیازهایی 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 دیر زمان به کارهایی 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 روزگسار درازی در صحبت ما بسر برده‌اند که نه بدیم و نه بیدادگر، و از این رو بی‌تجربه 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 پندهائی را که برای شما مناسب می‌دانم بدهم. هر میاس، من ارستوس و کوریسکوس را بهتر از تو می‌شناسم و به تو اطمینان می‌دهم که همسایگانی شایان اعتمادتر از آنان به آسانی نخواهی یافت. پس دست از آنان بردار و این دوستی را ناچیز مشمار. به کوریسکوس و ارستوس نیز پند می‌دهم که هر میاس 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 در کاری 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 دو تن باهم بخوانید و مکرر بخوانید. دست دوستی به یکدیگر بدهید و برای خود قانونی بنهید 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 پی‌کم و کامت نگاه داشت. دیون همواره معتقد بود که مردم سیراکوس باید آزاد باشند و به جای گروهی از اشراف باید قانونی متکی بر پایه‌خرد 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 نضج 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 بی‌تجربه 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 گرامی‌ترین مردمان، و فاش می‌گویم که بزرگترین و دیندارترین مرد جهان بود، یا 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 کرهاً در کارهای زشت خود شریک سازند. گرچه سقراط به دستور آنان سر نهاده 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 می‌تن برافتاد و حکومت جمهوری بر سرکار آمد و آرزوئی که از دیرباز در دل داشتم، گرچه نه به قوت پیشین، مرا بر آن داشت که علی‌رغم منافع شخصی و خانوادگی خویش حکومت تازه را به‌دیده‌ 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 الثانی انقلاب بدیهی 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 در زندگی سیاسی من واقعه‌ شومی روی نمود و آن این بود که دوست و استادگرامی ما سقراط باز آماج تیر بلا گردید و چندتن از رهبران حزب دموکرات او را به اتهام خدانشناسی به دادگاه خواندند در حالی که باروحیه سقراط چیزی نامسازگارتر از آن نبود. با اینهمه کسانی پیدا شدند که تهمت بیدینی بر او نهادند و دهواشی بر او اقامه نمودند و در دادگاه نیز اکثریت بر علیه او رأی 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 مشاهده‌ کسانی که در رأس دولت قرار داشتند و با دقت در قوانین جاری و اخلاق عمومی بدین عقیده رسیدیم که در آن اوضاع و احوال قبول مسئولیت در مقامی دولتی باخردسازگار نیست و هرچه به‌سن‌کمال نزدیکتر می‌شدم و اوضاع را به‌دقتی بیشتر می‌نگریستم بر این عقیده استوارتر می‌گردیدم. زیرا اشتغال به سیاست بی‌رفیق و همکار میسر نیست و اگر هم دوستان و همفکرانی وجود داشت گردآورده‌ نشان 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 با مشاهده آن اوضاع و دیدن آن آشفتگیها سرانجام به دوار افتادم و بر آن شدم که در سیاست راه مطالعه و تحقیق پیش‌گیرم 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 پیش‌گرفته 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.^۱

بامری‌آکنده از این اندیشه‌ها به ایتالیا و سیسیل رفتم. ولی آنچه در نخستین روزهای اقامت در آنجا مرا سخت‌اندوهگین 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 بدست‌آورد و دانا و متفکر ببار آید و به اعتدال و خوب‌شدن‌داری بگراید. همچنین جامعه‌ای که افرادش راه اسراف و افراط در پیش‌گیرند و بدین‌سان دارائی خود را به‌یاد بدهند و به هیچ‌کاری که رنج جسمی یا روحی در بردارد تن‌در ندهند و نیکبختی را در خوردن و خوابیدن و املنای 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 خواهند ماند. چنان جامعه‌ای‌گاه در زیر پای سلاطین خود رای و زور گو، گاه در چنگال ملاکین بزرگ و زمانی در زیر لگد توده بی‌سروپا به‌خود 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 تممیم 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 مسبب 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، مسبب شدم که حکومت استبدادی بر بیفتند. 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 پیش‌گیرد و کوشید تا به خوشی و کامرانی که در نظر آنان نهایت زندگی بود پشت پا بزند و خود را از آرایش دور نگاهدارد و به همین علت در باریان که آماده نبودند از روش دیرین خود دست بردارند از او بیزار گردیدند و دوری‌گزیدند تا آنکه دیون نیز یوس 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 آن‌رو امیدوار بود که روزی دیون نیز یوس جوان نیز از خواب غفلت بیدار گردد و به یاری خدا در سلك 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 پیاد می‌آورد که چگونه در پرتو همنشینی من مشتاق زندگی بهتر و زیباتری گردیده‌است می‌اندیشید که دیونیزیوس جوان، اگر سخنان من در او کارگر شود، خواهد توانست بی‌خونریزی و کشتار مردمان کشور خود را به سوی زندگی سعادت‌باری که بر پایه 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 سباده 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 آن‌گونه 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 یک شخص جمع شوند و باهم متحد گردند.

۳۲۸

بدین‌سان دیون اصرار می‌ورزید که من به سیراکوس بیایم. من از یک سو نیک می‌دانستم که شاهان جوان هر روز سودائی دیگر در سر می‌پروراندند و هردم 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 یک تن را به اصولی که برای اصلاح جامعه ضروری است

معتقد سازم، خواهم توانست آثار نیک آنها را در جهان آشکار نمایم و تنها همین اندیشه بود که مرا به مسافرت و ادار نمود نه عللی 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 بهم پیوسته بود و می‌دانستم که او در وضعی خطرناک قرار دارد و مردم 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 به سوی 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 می‌برم 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 پامسخی داشتم؟ به هیچ روی! با این اندیشه رخت مفر بر بستم، پس می‌بینید که گامی که برداشتم بی‌تأمل و تفکر خردمندانه نبود. بلکه حس و وظیفه شناسی مرا بر آن داشت که از

مطالعه و تدریس که آنهمه دلبسته‌اش بودم دست بردارم و روی به دربار سلطان مستبدی بنسبم که نه از نظر فلسفی توافقی با او داشتم و نه از نظر خصوصی. خواستم با این 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 به سیراکوس خودداری ورزیده‌ام.

چون به سیراکوس رسیدم دربار دیونیزیوس را از هر حیث آشفته یافتم و معلوم شد که دیون را به دست اندازی به تاج و تخت متهم ساخته‌اند. تا آنجا که از دستم برمی‌آمد از او دفاع کردم ولی نتیجه‌ای نگرفتم و هنوز سه ماه از اقامت در سیراکوس نگذشته بود که به فرمان 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 سزاگشته‌اند. 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 به اصرار تمام تقاضا کرد که به هر حال در سیراکوس بمانم زیرا می‌دانست که اگر من از سیراکوس بگریزم این کار برای او زیان خواهد داشت درحالی که ماندنم به حال او سودمند می‌توانست باشد.

ولی ما نیک می‌دانیم که تقاضای پادشاهان همواره به چاشنی امر و دستور آمیخته است، چنانکه مرانجام دیونیزیوس نیرنگی به کار زد و راه‌گریز را بر من از هر سو بست و منزل مرا در کاخ خود معین ساخت که از آنجا هیچ کشتی آماده نبود بی‌دستور صریح او مرا به جای دیگر ببرد و اگر می‌خواستم به خود سری سوار یکی از کشتیها شوم بی‌گمان ناخدای کشتی یا مأموران بندر مرا دستگیر می‌کردند و به نزد 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 هومش این بود که من او را همواره بیش از دیون بستایم و دوستی او را به دوستی دیون برتری نهم و خصوصاً در این راه بسیار حساس بود ولی در عین 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 به گوشش فرو می‌خواندند، از این راه در پیچ و خم نقشه‌های انقلابی گرفتار شود و قصدی که به خیال او دیون در سر داشت به مرحله عمل درآید.

من همه رنجبارا 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 بدین سان 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 و ادار 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 پزشک 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 بتابد 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 و 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 نوزد. 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 بر باد 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 زندگی 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 مادرم 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 بر آوردن 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 همانند و نه به‌سبب 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 ببرد و به فکر انقلاب بیفتد بلکه باید خاموشی بگزیند و برای رهائی خود و کشورش دست به‌دامن خدا بزند.

اینک پندی که به‌شما می‌دهم همان است که در حضور دیون به دیونیزیوس دادم.

پندی که به‌دیونیزیوس دادم این بود که پیش از هر کار زندگی خود را چنان سامان ببخشید که عنان اختیارش به‌دست خرد باشد و بر خویش تسلط بیابد تا بتواند دوستانی وفادارگرد آورد و گرنه به‌او آن رسد که به‌پدرش رسید. هنگامی که پدرش شهرهای بزرگ بسیاری را که به‌دست بیگانگان ویران شده بود به‌چنگ آورد و آباد ساخت قادر نبود که از میان درباریان یا بیگانگانی که به‌دور خود گردآورده بود یا برادران کهنترش 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 به‌توانگری رسانده بود بی‌آنکه از راه سخن یا نیکی و مهربانی یاروابط حاصل از ازدواج افراد خانواده‌اش کسی را محرم خود بگرداند و یا رشته دوستی و الفت به‌خود پیوندد. بنا براین حال او از این حیث به مراتب بدتر از حال داریوش بود. گرچه داریوش هم نمی‌توانست به برادران خویش اعتماد کند ولی به‌کسانی که در توطنه از بین بردن خواجه سرای‌بندی به‌او یاری کرده بودند اعتماد کامل داشت و از آن‌رو 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 به‌او یا به یکدیگر اندیشه بدی به‌دل‌راه 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 به‌دست بیگانگان ویران شده بود به‌دست 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 همنشینان نیکو نداشته ای اکنون نخستین وظایف ات این است که بکوشی تا در میان خویشان همسال خود دوستانی پیدا کنی که از حیث استعداد روحی همانند تو باشند. ولی مهمتر از آن این است که بکوشی تا خود را از تناقض درونی که گرفتار آنی برهانی زیرا تا امروز هیچ کس از این حیث در اندیشه تو نبوده است و از آن رو 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 خوددانش و روشن بینی خواهد یافت و آنگاه در پرتودانش 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 پیم 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 بقریب و هواخواه خود سازد و بدین‌سان 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 والفتی بود که در سهمانیها یا در اثنای انجام مراسم مذهبی روی می-

نماید. همراهان دیون از این طریق با او آشنا شده و باخوش خدمتی در
 الثنای مفر 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 تنگین
 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 اینهمه 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 مورشناس آتن بودند و مایه ننگت وطن خود شدند.
 این سخنان را برای آن گفتم که دوستان و خویشان دیون پند
 بگیرند. اما بر این 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 حکمروائی 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 برسرگذشت دیون و
 دیونیزیوس آگاهی یافتید سخن مرا بپذیرید. دیونیزیوس پند مرا

نپذیرفت و به زندگی تنگین تن داد، و دیون پذیرفت و به سرافرازی از جهان رفت. کسی که بخواهد خود یا کشورش را با نیکبختی رامتین قرین سازد ناچار از تحمل هیچ درد و رنجی تن نمی‌زند و از مرگت نمسی— هر اسد 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 استوار بمانیم و بدانیم که روح مرگت ناپذیر است و همینکه از تن جدا شود در برابر داوران آلهی خواهد ایستاد و حساب پس خواهد داد و اگر به گناه آلوده باشد به کیفر خواهد رسید و از این رو 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 حمله ور می‌گردد و اگر چیزی بیابد که به وسیله آن شهوت حیوانی خود را تسکین دهد بدان روی آور می‌شود و این حرکت را عشق نام می‌نهد. چنین کسی البته ناپیوست و نمی‌بیند که با آن‌گونه تمایلات چه بدیها و ناپکاریها همراه است و با هر عمل خلاف حتی که از او سر می‌زند چه فسادی 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 این رو حق داشتم به کسانی که دیون را از میان برداشتند، و به خود دیونیز یوس، خشمگین گوردم زیرا آنان بزرگترین زیانها را نه تنها به من بلکه به همه جهانیان رساندند. دشمنان دیون مردی را که در نهایت حسن نیت 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 سجایا 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 دوستی 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 سیسیل 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 کاخ آرزوهای مرا درهم کوبید.

با اینهمه 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 هیچ‌کار از او چشم همراهی و وفا مدارید. دوستان خود را برآن دارید که شهرهای سیسیل را آبادکنند و مساوات در برابر قانون را در کشور مستقر سازند و بدین منظور کسانی از سیسیل و پلوپونز دعوت کنید و حتی متمرکبید و از آتئیان یاری بجوئید زیرا در آتن مردانسی هستند که از حیث قابلیت و مردانگی در جهان بی نظیرند و از تنگ دوست‌کشی بیزارند.

ولی اگر این پندهای من دیر به دست شما رسیده و آشفتگی ناشی از رقابت احزاب سیاسی، که هرروز از زمین می‌رویند، گریبانگیر شما شده باشد، بدانید که خسراییهای ناشی از هرج و مرج پایان نخواهد پذیرفت مگر آنکه حزب غالب، که زمام‌کشور را بدست‌گرفته است، از زد و خورد درکوچه و خیابان و کشتن و تبمید مخالفان خود دست بردارد و عنان خود را به‌خس انتقام‌جوئی نسپارد و پیش از فرمانروائی بر دیگران برخشم و شهوت خود فرمان براند و قانونی بی‌آورد 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 پیش 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 آشفتگی 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 غالب 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 خدمتگزار 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 با سفر بر بستم.

چنانکه گفتم نخستین دوره اقامت در سیسیل بسر آمدی 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 بدانتجا 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 خواهش 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 دریافته‌است 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 نبرده‌است 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 اقامت در سیراکوس دیونیزیوس را از درك سخنان من باز داشته 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 آزرده‌ام 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 آرشیئاس 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 تو از من 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، همه آکنده 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 آنتی می‌کوشیدند تا مرا بر سفر برانگیزند و برای آنکه از قبول خواهش ایشان سر یازنم همان نغمه 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 خودگفتم اگر خبرهائی که از هر سو درباره او می‌رسد درست باشد و من دست از بی‌اعتنائی برندارم در معرض سرزنشی قرار خواهم گرفت که به حق مستوجب آنم.

بدین جهت 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 به‌خدای نجات قربانی دادم تا مرا یاری‌کنند که از این سفر به سلامت بازگردم و باید بگویم که این کار بی‌نتیجه نماند. زیرا اینک دیری است که به‌وطن بازگشته‌ام و خدا را شکر می‌کنم و از دیونیزیوس نیز سپاسگزارم که همهٔ نقشه‌هایی را که برای کشتن من کشیده بودند عقیم گذاشت و به‌من احترام فراوان نمود.

چون به میسیل رسیدم بر آن شدم که نخست معلوم سازم که آیا دیونیزیوس به‌راستی شیفتهٔ فلسفه شده است یا آن‌همه 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 به‌او 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 به‌عمق آنها برسد.

اگر کسی که این اشارات را می‌شنود به‌راستی دوستاندار دانش است، یعنی دارای روحی است که پیوند با ابدیت دارد و جرقه‌ای از الوهیت در اوست، چنان می‌شود که گوئی راه سرزمین عجایب را به‌او 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 سلوک می‌کند و دمی دست از دامن رهبر بر نمی‌دارد تا آنکه پایه دلالت او به مقصود برسد و یادرائنای سیر و سلوک چنان قابلیت روحی بدست آورد که بتواند بقیهٔ راه را بی‌راه‌نما پایان برساند. این‌گونه 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 هفتلی توانا باشند. و از هرگونه 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.

۳۴۱

چنانکه گفتم، این بهترین راه آزمایش‌کسانی است که توانائی رنج‌کشیدن ندارند و برای آزمایش آنان باید این روش را در پیش گرفت تا در آینده‌گناه را به‌گردن 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 بنه 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 بگویم 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، بنا به 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.

بہتر آن بود کہ لااقل آن نوشته‌ها را قبلاً بہ نظر من می‌رساندند و من سخت‌اندوہگینم از اینکہ اندیشہ‌ها و عقاید من ہاآن ہمہ دخل و تصرف نوشتہ می‌شود و در جہان انتشار می‌یابد. اگر من خود صلاح را در آن می‌دیدم کہ این اندیشہ‌ها و عقاید نوشتہ شود و بی‌هیچگونہ رمز و حجابی بہ دست خاص و عام بیفتد، در آن صورت چہ کاری زیباتر از آن بود کہ من بدان وسیلہ وظیفہ پیامبری بہ عہدہ گیرم و راه‌ہائی و نیکبختی را بہ آدمیان بنمایم و در عین حال اساسی‌ترین اسرار و رموز جہان را روشن گردانم. ولی من بر آنم کہ انتشار این اسرار بایہ نیکبختی هیچ‌کس نمی‌تواند بود بہ استثنای عدۂ قلیلی از مردان برگزیدہ کہ ہمہ آنها را با اشارہ ای می‌توانند دریابند در حالی کہ بقیہ مردمان یا آنها را بہ دیدۂ حقارت خواهند نگریست یا اگر بہ درک پارہ‌ای از آنها توفیق یابند چنان مغرور خواهند شد کہ گوی علوم اولین و آخرین را در سینه دارند.

۳۳۲ در اینجا بہتر آن می‌دانم کہ دربارهٔ این نکتہ بہ تفصیل بیشتری پردازم تا مطلب روشن‌تر شود. در برابر کسانی کہ مبتذل ساختن هر حقیقتی را از راه نوشتن و روی کاغذ آوردن جایز می‌دانند عقیدۂ مخالفی هست کہ در درستی آن تردید نیست. این عقیدہ را من پارہا اظہار کردہ‌ام ولی بہ علتی کہ اشارہ کردم اکنون نیز لازم می‌دانم آن را بار دیگر بگویم. در ہر چیز سه عامل وجود دارد کہ مطابق نظم ابدی جہان، شناسائی راستین و درونی بہ آن چیز، بہ وسیلہ آنها پیدا می‌شود. عامل چهارم، خود شناسائی است، و عامل پنجم خود آن چیز (= ایدہ) است کہ فقط بہ وسیلہ عمق و وسعت قوۂ عاقلہ شناختہ می‌شود و این، صورت اصلی آن چیز است.

عامل نخستین، نام یک چیز است و عامل دوم تعریفی است کہ از آن می‌کنند. عامل سوم شکل و تصویری است کہ بہ وسیلۂ حواس ادراک می‌شود و عامل چهارم شناسائی راستین و کامل است.

برای اینکہ مطلب آشکارتر شود مثالی می‌آورم کہ در مورد ہر 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 درک می‌شود و هم اصل و ماهیت آنها را که فقط به وسیله عقل دریافته‌اند، 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 به خوبی هویداست.

نکته‌ای که در اینجا به صورت کلی بیان شد باید با مثال 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 درک می‌شود، همیشه 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 درک می‌شود، فاقد حقیقت است و مابقی 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 بی آنکه حقیقتی در آن باشد. بدین سان در مورد هر چهار عامل به هزار دلیل می‌توان مبرهن ساخت که آنچه به وسیله آنها بدست می‌آید صاف و پاک 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، بر او عرضه می‌کنند و بدین سان آدمی را دچار اشکال و ابهام می‌سازند. زیرا هر بار هر یک 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 رواج صورت اصلی و حقیقی اشیاء، به تصویریری 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 آن کس 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 جلی ندارد، نه سرعت انتقال می‌تواند در این راه به او 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 جلی ندارند هر چند دارای سرعت انتقال و حافظه خوب باشند، و همچنین آنان که آن قرابت را دارند ولی به کندذهنی و ضعف حافظه دچارند، هرگز نمی‌توانند به ماهیت خوب و بد پی ببرند زیرا چنانکه در آغاز سخن اشاره کردم، باید این مرد 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 هر چیزی 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 بدین‌سان آنها را دستخوش یاهو 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.

هر که معنی سخنان مرا فهمیده و نتیجه‌ای را که دربارهٔ شناسائی و طبقه‌بندی آن بیان کردم نیک دریافته باشد، ناچار باید بدین عقیده برسد که هر کس، اعم از دیونیزیوس یا دیگری، اندیشه‌های خود را دربارهٔ عالی‌ترین 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 طلبی‌گناهکارانه‌ای 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 نوعیاید او گردیده است، باید به قول مردمان تبس بگوئیم «فقط خدا می‌داند».

من، چنانکه پیشتر گفتم، فقط در یک جلسه عقاید خود را برای او بیان کردم یعنی فقط یک 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 مهلت می‌توان تصور کرد: یکی آنکه دیونیزیوس گمان کرده باشد که با همان یک 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 با کسان 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 امتداد 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 پی‌ببرم. 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 مکیلا و کاربیدیس^۲ گرفتار آیم. از این رو به دیونیزیوس گفتم بابد رفتار پنهانی که بادیون می‌شود مانند من در سیراکوس پیش از این میسر نیست. ولی او به دلجوئی من پرداخت و خواهش کرد که بدانم 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 مشروعتین 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 یا خود همداستان سازم. من آماده‌ام از گناه دیون بگذرم

واملاکش را به او پس بدهم و توقمش 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 هرگونه 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 نیک 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. اینک 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 بازگردد 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 دیگری 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 یک 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 در بان 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 درمی‌آمد 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 وبعلاوه تو از او بپرسی که این تصمیم برای او کافی است یا نه، وبنخواهی که اگر تقاضای مشروع دیگری دارد هرچه زودتر بنویسد و تو خود نیز همه‌وعده‌هایی را که دربارهٔ دیون به‌من داده‌ای اجرا کنی.»

این عین‌کلماتی است که به‌او گفتم و عین‌قراری است که میان ما نهاده شد. در این اثناکشتیها همه رفتند و برای من وسیلهٔ 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 املاک دیون را بفروشد و نصف‌بهای آن را به‌من بدهد و نصف دیگر را برای فرزند او نگاه دارد و این‌کار به‌عقیدهٔ 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. بااینهمه 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 همهٔ اموال دیون را باکمال بی‌مبالاتی به‌هر که پیش‌آمد و به هر بهائی که خواستند فروخت بی‌آنکه در این باره کلمه‌ای به‌من بگوید. من نیز از آن پس سخنی دربارهٔ 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 یکه‌یگر 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 به‌آنان 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 باغ‌گردش 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 تهمت‌هایی که بر او نهاده‌اند به اینجا بیاورم، هرگاه دیونیزیوس ماندن او را در سیسیل روا نداند به‌او 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 به‌اعتماد اینکه این پیشنهاد پذیرفته خواهد شد نامه‌ای به هراکلیوس نوشته‌ام و امروز می‌خواهم نامه دیگری به‌او 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 آشفتگی 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 اینجاست 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 پراشک 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 اینجاست.»

دیونیزیوس به شنیدن این سخن برآشفت. 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 برآمدند 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 تئودوتوس مرا به خانه خود دعوت کرد و چندی درباره رفتار دیونیزیوس شکوه نمود. چون دیونیزیوس از رفتن من به خانه تئودوتوس 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 تئودوتوس 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 تئودوتوس 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 سبک اسلحه کینه ای بسرعلیه من پیدا شده است و چند تنی بر آن شده اند که اگر دستشان برسد مرا بکشند. من به اندیشه رهائی 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 نمایندگان به نزد دیونیزیوس بفرستند يك کشتی سی پارویی 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 اوسختی به میان آورد و نه من.

چون در پلوپونز به اسپیا رسیدم، دیون را در میان جمعی ملاقات کردم و آنچه بسر 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 پرآن داشتی که با دیونیزیوس برسریک سفره بنشینیم و درزیریک سقف سکونت کنیم و دریک جابه خدایان قربانی بدهیم. گرچه او گمان می‌کرد من و تو قصد جان یا تاج و تخت او را داریم با اینهمه هرگز درصددکشتن برنیامدو حتی ازچنین اندیشه‌ای بیزار بود. تصمیم من این است که می‌گویم: من دیگر درستی نیستم که سلاح به دست گیرم و به میدان جنگ بروم. هرگاه نیاز به دوستی پیدا کردید وخواستید کارنیکی 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 وصفائی که من در نظر داشتم جامه عمل می‌پوشید آن مصیبتها پیش نمی‌آمد زیرا با نیتی 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 سیاسی باشند و از این راه کیسه خود را پر کنند و بخواهند بر همه چیز و همه کس فرمان برانند جز به خود، با 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 متمسکین را برای آن تحمل می کرد که نمی خواست دست به ظلم بیالاید. با این همه سرانجام فداگردید 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 بزرگی است و چه مایه نیرو دارد و در نتیجه، توفان بازور و 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 تا چه اندازه قساوت و طمع و فرومایگی نهفته دارند. به عبارت دیگر، حسابش در این باره غلط بود و بدان علت فداگردید و سیسیل را بدین بدبختی دچار ساخت.

من اینک آنچه بایست گفت، گفتم و بیش از این مطلبی ندارم، وظیفه خود دانستم که همل 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.^۴

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 کاریبدیس در اساطیر یونان دو جانور درشت اندام دریائی بودند که در تنگه‌ها راه را از دو سو بر کشتیها می‌بستند. افتادن میان سکیلا و کاریبدیس 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 سخنم 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 ورند 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 سراسر سیسیل برچسبیده شده است مبارزه بر سر این است که گروهی می کوشند تا استبداد را دوباره برقرار سازند و گروه دیگری 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 هر چه بیشتر به گروه مخالف زیان برساند خود بیشتر زیان می‌بیند و برای درک 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 دوش 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 بگذارید این آرزو را به زیان بیاوریم و از خدایاری بنخواهیم 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 اضطرار، هنگامی که کارتازیان به سیسیل حمله آورده بودند و بسی نمانده بود که قسمت یونانی‌نشین سیسیل پایمال بیگانگان گردد، بر سر کار آوردند بدین معنی که دئونیزیوس 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 بانبروی 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 به‌کیفر 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 بیاد بیاورید که بارها هر یک از طرفین گمان برده است که اگر گام کوچک 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 گویم آن را به زبانی که هر دو طرف بتوانند دریابند تشریح کنم.

در این دم چون داوری سخن می گویم و روی سخنم هم با فرمانروایان است و هم با زیردستان. 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 در آورند 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 بر 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 نیکیبختی 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 اخلافسان 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 هرچیزی است. چون میسیل در معرض خطر قرار دارد و شما هنوز نه‌غالبید 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 حکومت‌کنونی سهمی داشته باشند. اگر آن روز یونانیان نابود شده بودند امروز سخن از قانون و نظم و عدالت‌موردی 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 قانون‌گدن 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 بپردازید و به دوعلت حق این است که نخست پسر هیپارینوس را به سمت پادشاه بگزینید زیرا اولاً 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 بار دیگر می‌گویم برمسند پادشاهی بنشانید:

اگر خاندان دیونیزیوس و خاندان هیپارینوس برای رهائی سیسیل از مصیبت‌کنونی 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 پاسداران 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 هرگونه 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 هرکسی 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 همداستان کنید و در این وظیفه کوتاهی روا مدارید تا پیشنهادهای من که امروز چون خواب و خیالی می‌نمایند به مرحله عمل درآیند.

نامه شماره ۹

- ۳۵۷ اقلاطون به آرشیتماس درود می فرستد. آرشیپومس و فیلونیدس آمدند و نامه ترا آوردند. وظیفه سیاسی 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 سیاسی 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 خود پردازیم 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 بر نیآوریم، 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 بر اینکه 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 پرزرق و جلاست. از این رو آرزو دارم که تندرست بمانی و از راهی که پیش‌گرفته‌ای منحرف نگردی.

نامه شماره ۱۱

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 عهدۀ آنچه تو می‌خواهی برآیم و اگر بخوام 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 بسه تو و دوستانت که در صدۀ تاسیس شهر نو بنیادی برآمده‌اند از اینجا پندی می‌توانم داد گرچه این پند در نظر ایشان به قول هزیود هم بدامت و هم دریافتنش دشوار. اگر گمان می‌کنند که فقط بایک قانون اساسی کشوری منظم می‌توان تاسیس 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 فرمانروایی به‌خودی خود پیدا می‌شود و سر برمی‌دارد. ولی اگر جامعه شما از مردان سیاست‌خالی است

۳۵۸

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 عهد گرفته‌اید. کامیابی شما را آرزو می‌کنم.

نامه شماره ۱۲

۳۵۹

افلاطون به آرشیپاس تارنتی درود می فرستد. نوشته های فلسفی را که فرستاده بودی با رغبت تمام خواندم و به نویسنده آنها آفرین گفتم. چنین می نماید که این مرد برای تیاکان خود فرزندی شایسته است. بی گمان شنیده ای که اسلافش مردان دلیری بودند و دوشادوش سایر اهالی تروا بر لاومدون شوریدند. اما در مورد نوشته های فلسفی من که فقط به منظور یادآوری خود به رشته تحریر درآورده ام، بدان که هنوز نتوانسته ام آنها را به وجهی نیکو مرتب سازم و در همان وضعی که بودند برای تو فرستاده ام و درباره احتیاطی که باید به خرج دهی گمان نمی کنم سفارش تازه ای لازم باشد.

نامه شماره ۱۳

۳۶۵ اقلاطون 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 پامن سخن دوستانه گفتی و همسایه من که مردی خردمند و تربیت شده بود روی به تو کرد و گفت «دیونیزیوس، پیدا است که همنشینی اقلاطون برای تو سودمند واقع شده و اشتیاق به دانش را در وجود تو برانگیخته است.» پاسخ دادم «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 ارشیتاس (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 پاپولیکسنوس شاگرد پریسون 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 کسانی را وادار کن که از او هرچه بیشتر بیاموزد و آنگاه به هنگام فرصت هرچه آموخته است به تو یاد بدهد.

امادرباره چیزهایی که خواسته بودی بفرستم اینقدر می‌گویم که پیکره آپولن آماده شد و توسط لپتینس فرستادم. این پیکره را هنرمند جوانی به نام لئوچارس 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 عسل 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.

وجهی 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 سه‌ساله 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 به‌همه نخواهم داشت ولی امروز من توانگرتر از آنانم و به‌همین جهت به‌یاری دیون و دیگران جهیزیۀ مادرانشان را هم فراهم ساخته‌ام. یکی از آن دختران فرزند خسواهر سپوزیوس 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 به‌سبب سفر به‌نزد تو مخارج مخصوصی لازم شود یا مجبور شوم مبالغی به‌مقامات دولتی بپردازم خواهم کوشید مبلغی هرچه‌کمتر صرف شود ولی به‌هر حال همه را به حساب تو خواهم گذاشت.

۳۶۲

دربارۀ وجوهی که باید در آتن خرج شود ناچارم شمه‌ای دیگر بیان‌کنم. 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 فراموش‌کنی 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 موجب زیان خواهد بود و گذشته از آن مایۀ بدنامی تو خواهد گردید. این نکته را سهل‌مگیر زیرا در این باره لااقل يك تجربه دارم و آن این است که ارستوس اگینائی را به‌نزد 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 تهیه‌کنم و برای تو بفرستم. آندرومدس پاسخ داده بود که هرچه در گذشته به‌پدر 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 بوده‌است 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 گتان سیسلی کافی است. گمان می‌کنم تام کبس را شنیده باشی. او همان است که نامش در رساله دجاودانی روح پیش می‌آید و در آنجا او و سیمیا س 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 باهم قرار گذاشته‌ایم به یاد داشته باشی و به هر حال باردیگر می‌گویم که کسان بسیاری می‌خواهند که سفارشات ما 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. فیلاگروس 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. لپتینوس 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 بسامن دوستی دارد و مورد تربیت شده‌ای است.

تندرست باش و از آموختن فلسفه شغلت 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 تقاضاهایی را که می‌کنم به یادت بیاورند تا زود انجام بدهی. پول لپتینوس را هر چه زودتر به او بپرداز تا در روز احتیاج دیگران از یاری ما دریغ نوزند.

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 یا رونوشت آن را نگاه دار و همچنان بدان که اکنون هستی.