

دبلیو. کی. سی. گاتری

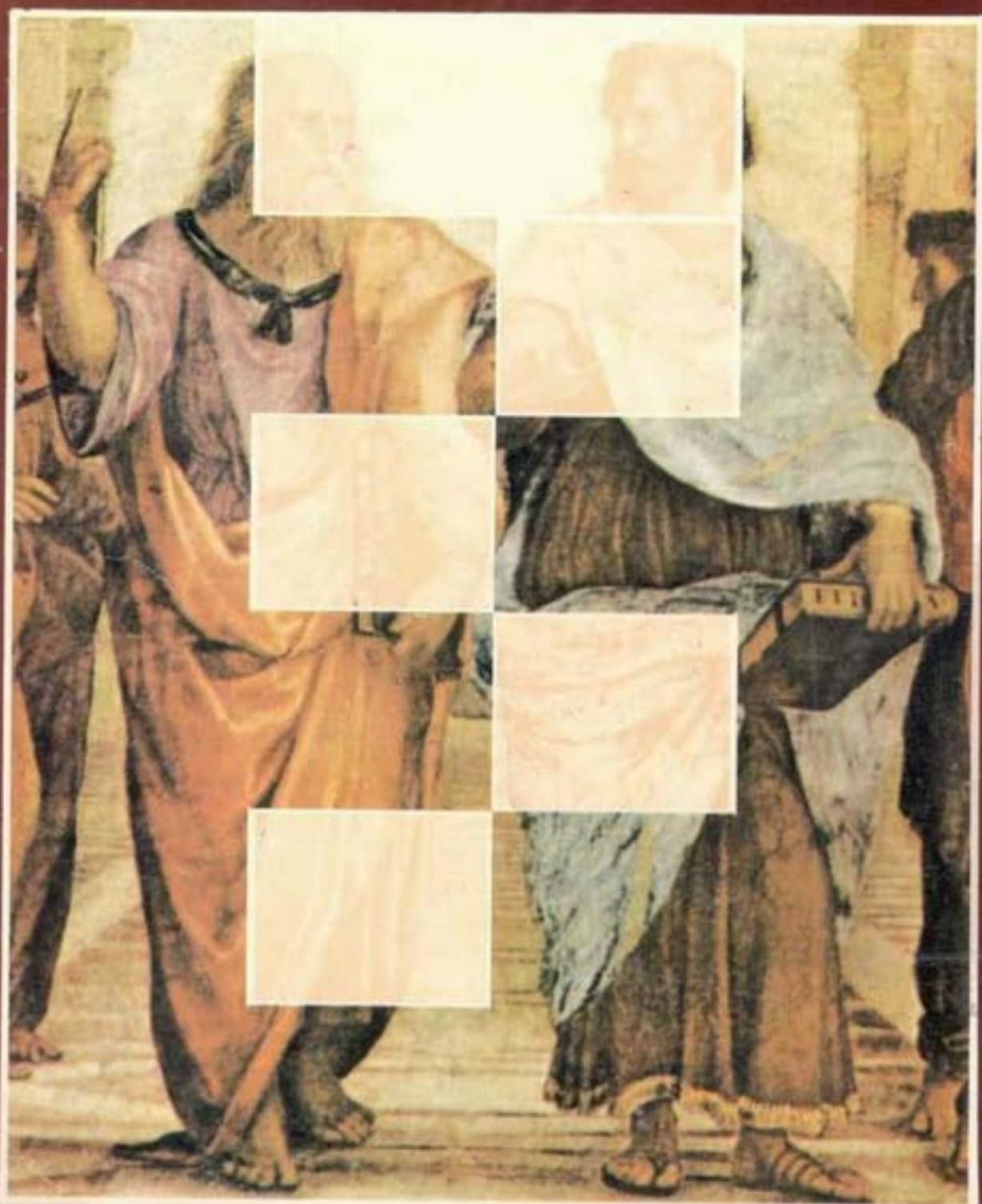
تاریخ فلسفہ یونان

(۱۷)

افلاطون (۵)

لذت. آفرینش جہان

حسن فتحی



دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۱۷)

افلاطون (بخش پنجم)

لذت . آفرینش جهان

حسن فتحی



انتشارات فکر روز



انتشارات فکروز

تاریخ فلسفه‌ی یونان (جلد ۱۷)
(افلاطون، بخش پنجم، لذت - آفرینش جهان)

نویسنده: دبلیو. کی. گاتری
مترجم: حسن فتحی

A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY

by **W. K. C. Guthrie**

Cambridge university press, 1975, vol. IV, 1978, pp. 197-320

آماده‌سازی، طرح و اجرا: فکروز
برناتور کامپیوتر: سوران واعظی
طرح جلد: فلامحسین سهرابی

تولیتوگرافی متن و جلد: فکروز
مونتاژ متن و جلد: محسن حقیقی
رونقش: ماکان زهرایی
نهی‌ی زینک: علیرضا احشام زاده

چاپ متن: اطمینان

ناظر چاپ: محسن حقیقی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۷
تعداد: ۲۲۰۰ نسخه
بها: ۷۵۰ تومان

حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

دفتر مرکزی: تهران، کریمخان‌زنده، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره‌ی ۲۲

تلفن: ۸۹۱۳۵۴ - ۸۸۹۲۴۲۰ - شماره: ۸۸۹۲۴۲۰

اداره‌ی فروش: تهران، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (یوسف‌آباد)، کوچه ششم، پلاک ۲۶

تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳



عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی پنخش و توسعه‌ی کتاب ایران (پکا)

فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره‌ی ۱۰/۳۹

تلفن: ۶۲۹۸۲۲۶-۶۲۹۳۳۹۱ - شماره: ۶۲۱۰۸۶۹

ISBN: 964-343-009-X

شلیک X-۰۰۹۶۴۳۳۳

EAN: 9789643430092

ای. آن. ان. ۰۹۲۰۰۹۷۸۹۶۴۳۳۳

بخش اول: فیلبوس ۷-۸۰

تاریخ / ۹ شخصیت‌ها / ۱۰ لذت و خوب / ۱۲ موضوع و محدوده / ۱۷ استدلال / ۲۰ مسئله‌ی واحد و کثیر / ۲۴ راه حل دیالکتیکی مسئله‌ی واحد و کثیر / ۲۸ یادداشت درباره‌ی «مثال سوم» / ۳۳ تحلیل چهار بعدی هر چیز / ۳۴ علت: استدلال‌های جهان‌شناختی و غایت‌شناختی / ۳۸ روانشناسی لذت، درد و شوق / ۴۱ لذت‌های دروغین / ۴۴ آیا لذت‌های واقعی‌ای وجود دارند؟ توصیف ترکیب‌های تشکیل یافته از لذت و درد / ۵۱ مشکلات / ۵۳ لذت‌های حقیقی / ۵۶ لذت به منزله‌ی جریان و اسباب / ۶۰ تحلیل دانش / ۶۲ یادداشت الحاقی درباره‌ی بودن و شدن در «فیلبوس» / ۶۶ ترکیب زندگی آمیخته: لذت مقام دوم را از دست می‌دهد / ۶۷ پنج دارایی / ۷۱ فلسفه‌ی فیلبوس / ۷۵.۱ صورت‌ها و جهان محسوس / ۷۵.۲ خداشناسی: جهان کوچک و جهان بزرگ / ۷۶ نتیجه / ۷۷

بخش دوم: تیمایوس و کریتیاس ۸۱-۲۱۶

مقدمه / ۸۳ تاریخ / ۸۶ شخصیت‌ها / ۸۸ چارچوب و هدف / ۸۹ آنالیتیس (تیمایوس) ۲۰d-۲۵d، کریتیاس ۱c-۱۰a) / ۹۴ تبیین محتمل / ۹۹ سازنده، سرمشق و مواد کار / ۱۰۴ سرمشق / ۱۰۸ نسبت سازنده به سرمشق / ۱۱۴ مواد کار / ۱۲۰ دقیقاً چه چیزی در پذیرنده «وارد می‌شود» و آن را «ترک می‌گوید»؟ / ۱۳۲ علت حرکت پیش - کیهانی چیست؟ / ۱۳۴ ضرورت / ۱۳۷ آفرینش جهان، (۲۹d-۳۴b) / ۱۴۱ دلیل آفرینش جهان / ۱۴۱

یگانگی جهان / ۱۴۱ □ جسم جهان / ۱۴۳ □ ساختار اجسام اولیه (۵۳c-۵۷d) / ۱۱۵۰ مبنای
هندسی ماده / ۱۵۱ □ تبدیل اجسام اولیه / ۱۵۳ □ پنج شکل و پنج جسم / ۱۱۵۵ اصل‌های
دورتر: هندسه و فیزیک / ۱۵۷ □ اجزای اندازه‌های گوناگون دارند / ۱۶۳ □ حرکت همیشگی و ستیز
اجسام اولیه / ۱۶۵ □ حرکت هم محرک می‌خواهد و هم متحرک / ۱۶۷ □ پنج عالم؟ / ۱۱۶۸ روح
جهان (۳۴b-۳۶d) / ۱۷۰ □ زمان و آفرینش / ۱۸۱ □ آفرینش موجودات زنده: ماهیت و سرنوشت
روح انسان (۳۹e-۴۲c) / ۱۹۲ □ ایجاد و تعیین سرنوشت ارواح بشری / ۱۹۵ □ روح نارس و علت
خطا / ۱۹۹ □ یادداشت‌های الحاقی: (i) مقام اروس / ۲۰۱ □ (ii) زندگی در بیرون از زمین؟ /
۲۰۲ □ ضرورت و تدبیر در طبیعت‌های انسان‌ها (۶۱c-۹۰d) / ۲۰۴ □ تبیین غایت‌شناسی /
۲۰۴ □ فیزیولوژی مبتنی بر فیزیک / ۲۰۶ □ کیفیت‌های محسوس: فن و روح / ۲۰۷ □ لذت و درد
/ ۲۱۱ □ بیماری‌های جسم و جان / ۲۱۲ □ ضمیمه: ترتیب داستانی / ۲۱۴ □

بخش اول

فیلبوس^۱

۱. علاوه بر منابع منتشر شده‌ی مورد اشاره، مایل هستم وامداری خودم را به یادداشت‌های MS کورنفورد برای سلسله سخنرانی‌ای درباره‌ی فیلبوس، اعلام کنم. فیلبوس گوسلینگ (۱۹۷۵) پس از نگارش این بخش منتشر شد، اما اشاراتی چند درباره‌ی آن اضافه کرده‌ام.

ما با انسان‌ها سخن می‌گوییم، نه با خدایان، و طبیعی‌ترین امور
مربوط به ابنای بشر عبارتند از لذت‌ها، دردها و تمایلات.

افلاطون، قوانین ۷۳۲e

تاریخ.^۲ فیلبوس را عموماً، برپایه‌ی دلایل سبک‌شناختی و محتوای آن، یکی از
اخیرترین محاورات افلاطون می‌شمارند. بری (۱۸۹۶، ص ix) توانست این نظر
را «فتوای اخیرترین نقادان» بنامد، و هنوز هم اکثر محققان همین فتوا را صادر
می‌کنند؛ از جمله کرومبی (۱۹۶۲): « فیلبوس یقیناً جزو اخیرترین گروه
محاورات است.» اما رایل (۱۹۶۷) آن جزو گروه میانه قرار داد، اگرچه، به پیروی
از تاریخ‌گذاری اوئن، تیمایوس را بر آن مقدم داشت. برخی شباهت‌های نزدیک
میان دو محاوره، نزدیکی زمان نگارش آن‌ها را به خوبی نشان می‌دهد؛ و هر
کسی که در راه تعیین تاریخ آن دو قدم برداشته است، این نکته را جدی گرفته

۲. اصالت محاوره دیگر محل بحث نیست. در قرن گذشته شارشمید Schaarschmid و هورن
Horn اصالت آن را بر این اساس انکار کردند که نظریه‌ی صوررا نادیده می‌گیرد و از جهات
دیگر نیز غیر افلاطونی است. رک: ویرایش بری، ص lxxiv، و برای ابطال مفصل هورن، به
فصلی که رودیه Rodier درباره‌ی فیلبوس در کتابش *Étude* آورده است.

است؛ خواه مانند رایبل بگوید فیلبوس مطالب تیمایوس را «منعکس می‌سازد»، یا همراه لایزگانگ، دیپس و هکفورت معتقد شود که محاوره‌ی مورد بحث به تیمایوس منتهی می‌شود.^۳ در این جا به پیروی از کسانی که در فصل پیش (فصل دوم ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی) برشمردیم، آن را محاوره‌ای متأخر در نظر می‌گیریم.

شخصیت‌ها. سقراط دوباره رهبری بحث را برعهده می‌گیرد، شاید به این علت که موضوع آن لذت است، موضوعی که او در محاورات پیشین دیدگاه‌های نیرومندی را در خصوص آن بارها عرضه کرده است، اما شیوه‌ی بحث او بیش‌تر سبک میهمان‌الیایی را به خاطر می‌آورد تا سیره‌ی طعن‌آمیزی را که در سقراط سراغ داریم. افلاطون، برای اینکه اعتبار موقتی برای این سیره ببخشد، پروتارخوس را بر آن می‌دارد که از سوی همه‌ی جوانان حاضر در مجلس، از سقراط درخواست کند که از عادت همیشگی‌اش در پرسیدن پرسش‌های پاسخ‌ناپذیری که هر کسی را با مشکل مواجه می‌سازد دست بردارد. این بار او بایستی مشکلات آن‌ها را حل کند، و آن‌ها تا آن جا که می‌توانند از وی تبعیت خواهند کرد. (19e-20a، مقایسه کنید با 28b-c). این سخن یکی از معدود اشارات شخصی است در محاوره‌ای که به طور کلی فاقد آهنگ نمایشی است.^۴

3. Bury, ed. p. ix, Crombie, *EPD* I, 252, Ryle in *Ency. Phil.* VI, 320 and *P.'s P.* 251 and 285, Leisgang in *RE* 2505, Diès ed. cii, Hachforth, *PEP* 3.

رایبل در تأخیر فیلبوس بر تیمایوس از ویلاموویتس *Pl. I*, 628 پیروی می‌کند. اما قرار دادن آن بر دسته‌ای جلوتر به منزله‌ی احیای مجدد دیدگاهی است که حتی بیش‌تر از آن سابقه دارد. برای تفصیل دیدگاه‌ها رک: بری (lxxxvii-lxxxix). این نکته را نیز باید بیفزاییم که اوئن، اگرچه تیمایوس را متعلق به گروه میانه می‌داند، فیلبوس را از آن دوره‌ای سپس‌تر، و باز نماینده‌ی حالت تغییر یافته‌ی مکتب افلاطون می‌داند. نگاه کنید به مقاله‌ی او در ۱۹۵۳ که دوباره در *SPM* چاپ شده است: ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۴، و (به ویژه) آخرین پاراگراف در ۳۳۸.

۴. با این حال هکفورت (*PEP* 7) به جاهایی اشاره می‌کند که صفات آشنای سقراطی به چشم ←

در تاریخ شخصی به نام فیلبوس نداریم. برخی‌ها او را شخصیتی جعلی فرض می‌کنند: او فقط تجسم لذت‌انگاری جزم اندیشانه است.^۵ این فرض بی‌تردید با نقش او متناسب است. او پس از بیان اینکه «خوشی، لذت، بهره‌مندی و هر آنچه مانند آن‌هاست خوب را برای همه‌ی موجودات زنده تشکیل می‌دهند»،^۶ از گفت و گویی که به نام اوست کناره می‌کشد و تمام بحث را برعهده‌ی پروتارخوس می‌گذارد.

پروتارخوس را در این جا پسر کالیاس و پیرو گرگیاس خطاب می‌کنند (b19، a58)، و او را می‌توان همان کسی دانست که در طبیعت ارسطو 10b197 ذکرش رفته است. پس می‌توان او را شخصیتی واقعی دانست، اگرچه برخی‌ها تخیلی‌اش خوانده‌اند. اسم کالیاس در آن زمان شایع بود، اما دلیلی نداریم که او را یکی از دو پسر سوفسطایی زده‌ی مشهور ندانیم (ج 14 ترجمه‌ی فارسی، 15).^۷ پروتارخوس هر چند، همچون فیلبوس، طرفداری از لذت را ادعا می‌کند،

می‌خورند. ویلاموویتس (1، 628) دیدگاه چرخشی quantum mutatus اتخاذ کرده است: «سقراط به صورت «مدافع نظریه» درآمد است.»

5. Wilamowitz I, 629, Friedländer III, 309, Leisegang, RE 2502, Hackforth p. 6 with n.3.

(در مورد نام او (φιλ-ἠβος) باید بگوییم خود سقراط بی‌تردید گواه است که لازم نیست «دوستدار جوانی» حتماً طرفدار لذت‌گرایی افراطی بوده باشد. و نیز لازم نیست هر فیلسوفی اراستس بوده باشد. واژه‌ی «جوان عاشق‌پیشه Loveboy» که گوسلینگ به کار برده مبهم است: مقایسه کنید با «playboy».)

۶. فیلبوس گفته است نه تنها «خوب» به درستی بر لذت حمل می‌شود (چنانکه فقط از 11b برمی‌آید)، بلکه «لذیذ» و «خوب» یک معنا دارند (به حق از یک φυσις [طبیعت] برخوردارند: مقایسه کنید با 60a).

۷. تیلور PMW 409 این فرض را غیرممکن می‌داند زیرا دفاعیه 20a از آنها در هنگام محاکمه‌ی سقراط با وصف جوان یاد می‌کند؛ اما سقراط برای گفت‌وگویی‌اش با کالیاس درباره‌ی آموزش و پرورش آن دو تاریخی تعیین نمی‌کند. در میان محققان پیشین ویلاموویتس (1، 629) و

اما از شخصیتی کاملاً متفاوت بهره‌مند است. او ممکن است از مطالبی چون نبود لذت‌های دروغین (ص ۴۴ پایین) متعصبانه طرفداری کند، اما برخی دیدگاه‌های بنیادی سقراط را بدون استدلال می‌پذیرد؛ از قبیل اداره‌ی عالم به وسیله‌ی عقل (28d-e) که تغییر عقیده‌ی نهایی او را قطعی می‌سازد. پروتارخوس جوان است (16b).

لذت و خوب. از آن‌جا که موضوع بحث افلاطون تعیین جایگاه لذت در زندگی خوب است، بایستی ابتدا توضیحی درباره‌ی دو مفهوم لذت و «خوب»^۸، به گونه‌ای که در این محاوره به کار می‌روند، عرضه کنیم.

لذت. افلاطون لذت را در هیچ‌جا تعریف نمی‌کند، و قلمرو دلالت این واژه عملاً در طول بحث تغییر می‌کند. واژه‌ی یونانی «هدونه»، مانند معادل انگلیسی‌اش «لذت pleasure»، کاربرد وسیعی داشت.^۹ نظری اجمالی بر

← فریدلندر (۳، ۳۱۰) پروتارخوس را واقعی تلقی می‌کنند، ولی هکفورت (ص ۷) او را خیالی می‌خواند.

۸. من از بررسی رقیب لذت، یعنی عقل، صرف نظر کرده‌ام و در آن مورد فقط لازم است تذکر بدهم که افلاطون واژه‌های متعددی را که دال بر تفکر، عقل، و دانش هستند (*φρονησις*، *επιστημη*، *νοσ* و غیره) خیلی بیش‌تر از ما به یکدیگر نزدیک می‌سازد. ایستمه گاهی آن چیزی بود که دانسته می‌شود، یعنی محتوای دانش، از جمله مشاغل عملی، و گاهی نیز برابر بود با نوس، یعنی ذهن که عمل دانستن را انجام می‌دهد. در نقطه‌ی مقابل لذت بایستی فعالیت فکری را قرار دهیم، اما افلاطون در ۵۵c و بعد، هنگام طبقه‌بندی چیزی که نوس و ایستمه نامیده می‌شود، فقط بر روی موضوعات دانسته شده، از خانه‌داری و معماری گرفته تا ریاضیات محض، تأکید می‌کند. اگر یکسانی یونانی این واژه‌ها امروزه نام‌نوس می‌نمایند، رک: به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۲۸، یادداشت ۱ و ج ۱۴، ص ۹۶.

۹. همچنین فقط این کلمه مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد، بلکه افلاطون *τερψις* و *το χαιρειν* را نیز به عنوان معادل به کار می‌برد (11b). مقایسه کنید با توصیف سقراط از باریک‌بینی پرودیکوسی در ←

فرهنگ لغت نشان می‌دهد که این واژه فقط بر لذت‌های حسی یا آن چیزی که در این جا لذت‌های «دوباره پر کردنی» می‌نامند اطلاق نمی‌شود، یعنی لذت‌هایی که - چنانکه در پروتاگوراس دیدیم - انسان «تسلیم آنها می‌شود»، یعنی نمی‌توان در برابر آنها «مقاومت کند»، و بنابراین از آنها «شکست می‌خورد». اما شایع‌ترین معنای کلمه همین است، و افلاطون وقتی در گرگیاس می‌خواهد با افراطی‌ترین صورت لذت‌انگاری را مبارزه کند، همین معنا را بدون توضیح مد نظر قرار می‌دهد. لذت، به عقیده‌ی طرفدار آن، کالیکلس، عبارت است از جویان تأمین کمبودهایی چون تشنگی و گرسنگی: وقتی این کمبودها تأمین شدند لذت از بین می‌رود، و از آن جا که لذت و خوب یکی هستند - لذتِ بدی وجود ندارد - رمز خوشبختی این است که در حدّ توانایی خویش به شهوت‌ها میدان دهیم و اسباب تغذیه‌ی آنها را فراهم سازیم (۴۹۴a-۹۵a). فیلبوس، آنگاه که به صراحت می‌گوید لذت را باید «خوب» بنامیم نه فعالیت عقلی را، از همین معنای ساده شروع می‌کند.^{۱۰} اما وقتی بحث پیش می‌رود، متوجه می‌شویم که بی‌تردید یکی از اهداف اصلی افلاطون این است که، به عنوان مقدمه‌ای برای تعیین ارزش لذت در زندگی انسان، معنای آن را به دقت تحلیل کنند. آشنایان افلاطون صورت گوناگون لذت را فعالانه ترویج می‌کردند، از جمله آریستیپوس که نماینده‌ی افراطی نوع کالیکلسی آن است، و اثودوکسوس که، به گفته‌ی ارسطو، آن را با حالت نامتعارفی از زندگی معتدلانه و خویشتن‌دارانه درهم آمیخت.^{۱۱} به طور جدی لازم بود کسی که در دیالکتیک استاد است دست به کار

پروتاگوراس ۳۵۸a. بنابراین لذت و برخورداری در نظر افلاطون آن مقدار متمایز نبودند که، فی‌المثل، فیلسوف جدیدی چون برنارد ویلیامز در 67, *PAS* suppl. vol. xxxiii, جدا می‌کند.
 ۱۰. این استدلال، به عنوان یک استدلال احساسی *ad hominem*، واقعاً به جا است، زیرا برداشت فیلبوس از لذت را نشان می‌دهد.

۱۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۶-۱۱۷۲b۹. برای اثودوکسوس نگاه کنید به ج ۱۸ ترجمه‌ی ←

شود تا ابهامی را که از کاربرد یک واژه برای تجربه‌هایی پیچیده، و حس سازگار، ناشی می‌شود روشن سازد. افلاطون می‌گوید لذت‌ها به دو دسته‌ی «واقعی» و «دروغین» تقسیم می‌شوند، و در پایان بحث معلوم می‌شود نه لذت‌های «واقعی» یا «محض» پیوند نزدیکی با حکمت و دانش دارند (۶۳۰). بدین ترتیب لذت محض را پیش از تحلیل با صفت آبیرون، فاقد حد یا اندازه (۲۷۰، ۳۱۵)، توصیف می‌کند، اما بعدها (۵۲c) می‌گوید لذت‌های «ناب» (ابن در برابر لذت‌های «شدید») امرتا، دارای اندازه، هستند؛ و باز در ۶۵d لذت (که به عنوان تمتع افراطی توصیف می‌شود تا معلوم شود که در معنای قدیمی به کار می‌رود) به صورت بی‌حد درآمده است. این سؤال خام که «آیا لذت خوب است یا بد؟» پاسخ‌پذیر نیست، مگر اینکه پیش از آن بپرسیم: «چه نوع لذتی؟» و «لذت در چه چیزی؟» بدین ترتیب نسبت به گرگاس و پروتاگوراس و حتی نسبت به بررسی دقیق‌تر لذت در کتاب نهم جمهوری، پیشرفت خوبی حاصل شده است؛ و این توفیق عمدتاً نتیجه‌ی آن «موهبت خدایان» (۱۶c) است که، بنا به اشاره‌ای از سوی سقراط،^{۱۲} هنر دیالکتیکی جمع و تقسیم در دیگر محاورات دوران پختگی افلاطون آن را آشکار می‌سازند.^{۱۳}

← فارسی، صص ۲۵۶ و بعد، برای آریستیپوس به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۰ و بعد. درباره‌ی رابطه‌ی بحث لذت از سوی افلاطون با مباحث رایج در آکادمی نگاه کنید به ویراستاران جوت، ج ۳، ۵۳۲ و بعد، یادداشت ۱.

۱۲. رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۵.

۱۳. ای هرمان A. Hermann در *Untersuchungen zu P.'s Auffassung der Hedoné*

مفهوم لذت را در محاورات پی‌گیری می‌کند و در صص ۷۷ به این نتیجه می‌رسد که آنها «پیشرفت طراحی شده و منسجمی» را نشان می‌دهند. هرگاه فیلبوس را در بستر تاریخی‌اش مطالعه کنیم و مباحثی را در نظر آوریم که افلاطون در آن زمان درگیر بود، از ابهام‌هایش کاسته می‌شود. اگر در این جا آن مباحث را به تفصیل نیاورده‌ایم، سخنرانی تامپسون «نکاتی مقدماتی درباره‌ی فیلبوس» را که در مجله‌ی فلسفه ۱۸۸۲ چاپ شده است، هنوز هم بایستی، برای ←

خوب. فیلبوس، پیش از شروع محاوره، در دفاع از یکی بودن لذت و خوبی،^{۱۴} گفته بود منظور از «خوب» آن چیزی است برای هر موجود زنده‌ای (۶۰a، ۱۱a) خوب است، همان‌طور که در زندگی واقعی، ائودوکسوس «موجود عاقل و عاری از عقل - هر دو -» را گنجانیده بود. (ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۷۲b۱۰). اما سقراط بی‌درنگ آن را در نسل بشر محدود کرده است، زیرا او در اصل می‌گفت خوب همراه فعالیت عقلانی است، و یا به گونه‌ای که در این جا تعدیل می‌کند، اندیشه بالاترین عنصر در زندگی آمیخته است، و بهترین زندگی همین است.^{۱۵} ائودوکسوس گفت «لذت بایستی خوب باشد زیرا هر موجود زنده‌ای آن را می‌خواهد» افلاطون پاسخ داد «لذت خوب عالی نیست، هر چند هر گاو و اسب و هر حیوان دیگری با رفتارشان آن را به نمایش می‌گذارند» (۶۷b). اندیشه و اقران آن - یادآوری، باور درست، محاسبه‌ی درست - برای هر کسی که بتواند با آنها مشغول شود بهتر از لذت هستند (۱۱b). آنچه آنها به دنبالش هستند «ملکه (هکسیس) و حالت نفسانی‌ای است که بتواند زندگی همه‌ی انسان‌ها را خوشبخت گرداند»، چیزی که سقراط در جاهای دیگر آن را «بهترین دارایی‌های انسان» می‌نامد (۱۱d، ۱۹c)؛ و در نهایت به این پرسش دیرینه‌ی سقراط می‌رسیم، پرسشی که در گرگیاس مطرح شده است: «چگونه باید زندگی کرد؟»

← اطلاعات آن در خصوص کورناییان، کلی‌ها، مگارییان و فیثاغوریان، مورد مطالعه قرار داد.
 ۱۴. *αγαθον* در ۱۱b به معنی «خوب good» است، اما «امر خوب *the good*» از سیاق بحث به دست می‌آید و قرار دادن *ταγατον* به جای آن در تلخیص ۶۰a آن را تأیید می‌کند.
 ۱۵. ضرورت اندیشه بایستی آشکارا ناقض معدود فقراتی باشد که سقراط در آنها، خواه از سر بی‌توجهی به جزئیات یا به صورتی ارادی به منظور استهزای لذت‌انگاران در موارد کم‌اهمیت بودن تمایز، از اصطلاحات آنها استفاده می‌کند. رک: ۶۰c، ۲۲b. الحاق *φυτοις* در ۲۲b شایان توجه است، بدهام این الحاق را به دلخواه خودش حذف کرده است.

در جمهوری نیز (d50) در توصیف خوب می‌گویند «چیزی که هر روحی در پی آن است، و تمام کارهای روح برای خاطر آن انجام می‌گیرد»، اما فیلبوس کوچک‌ترین اشاره‌ای به تعالی به سوی صورت خوب ندارد، صورتی که بالاتر از دانش، حقیقت و حتی وجود است. آنچه در این جا می‌آید به مقدار بسیار زیادی از آسیب انتقاد ارسطو در امان است: «خوب مجرد و مستقلى که حتى اگر وجود داشته باشد، انسان به هیچ وجه نمی‌تواند به آن عمل کند، یا آن را در اختیار گیرد» (اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۶b۳۲). تعلیم این محاوره بیش‌تر به تعلیم خود ارسطو شباهت دارد: فضیلت (آرته‌ی) انسانی یک هکسیس [ملکه] است، و خوب برای انسان (که هر دو فیلسوف آن را با اثودایمونیا، یعنی خوشبختی، برابر می‌گیرند) فعالیت روحانی‌ای است که بر پایه‌ی آن هکسیس استوار باشد (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۶b۳۶، ۱۰۹۸a۱۶). در این جا نیز متوجه می‌شویم که افلاطون از خوب ایده‌آل به سوی خوب عملی که برای انسان قابل وصول است، پیش می‌رود؛ و این گرایش نشان ویژه‌ی فیلبوس است. دانستن صورت الهی دایره چیز خوبی است، اما این دانش در یافتن راه خانه‌مان کمکی به ما نخواهد کرد (۶۲b). چنانکه سپس‌تر خواهیم دید، این سخن به هیچ وجه به معنی جدا ساختن امر انسانی از ماورای آن نیست، یعنی از عقل ازلی‌ای که کیهان را کنترل می‌کند، و قوای عقلانی خود انسان نیز بخشی از آن است. همچنین لازم نیست این گرایش را مستلزم انصراف از عقیده به صورت‌های متعالی بدانیم، هر چند که آنها دیگر نقش اصلی را برعهده ندارند (ص ۷۵ پایین).

افلاطون سه معیار مطرح می‌کند تا هر چیزی را که مدعی «خوب» بودن هست، از روی ارزیابی کنیم: خوب باید کامل (فی نفسه کامل، تکمیل شده)^{۱۶}

۱۶. *τελεον*، به تلوس [غایت] خویش رسیده، یعنی نه تنها تکامل درونی‌اش را به طور کامل طی کرده است، بلکه به هدف یا غایت‌اش نیز رسیده است. همین طور، متضاد آن *ατελες* نه تنها ←

باشد، بسنده باشد (به طوری که هر کس آن را داشته باشد از هر چیز دیگری بی‌نیاز گردد) و هر انتخابی برای آن صورت بگیرد. (رک: ۲۰d، ۲۲b، ۶۰c، ۶۱a). نزدیک‌ترین بیان برای تعریفی آن در اواخر محاوره می‌آید، یعنی در ۶۵a، آن‌جا که سقراط می‌گوید خوب سه صورت را در خودش جمع کرده است: زیبایی، تناسب یا برازندگی، و حقیقت یا واقعیت. آنها توافق می‌کنند که این سه را به وسیله‌ی عقل (نوس) می‌توان به دست آورد، نه از راه لذت. اما عقل به خودی خود، در زندگی انسان، نه یگانه خوب است و نه خوب متعالی. آنها پیش از این قبول کرده‌اند که هیچ کس لذت یا فعالیت عقلانی را به تنهایی انتخاب نخواهد کرد (۲۱a-e، ۶۰d-e)، و نیز در طبقه‌بندی پنج دسته‌ای و نهایی «دارایی‌های» انسان، عقل و اندیشه را از نظر ارزش در مرتبه‌ی سوم قرار می‌دهند. شرح مفصل‌تر این مفهوم را سپس‌تر می‌آوریم.

موضوع و محدوده. اکثر مفسران در برخی مراحل بر مبهم بودن فیلبوس تأکید می‌کنند.^{۱۷} اصل «پیروی مطلق از استدلال» در این محاوره افلاطون را به برخی تغییر عقیده‌های آشفته وامی‌دارد، و خود آموزه‌ها نیز، اگرچه مطالب دیگر محاورات را به یاد ما می‌آورند، گاهی پیچیدگی‌های تازه‌ای به آنها می‌دهند و واقعاً گیج‌کننده هستند. در این بخش نمی‌توانیم به حل همه‌ی مشکلات امیدوار باشیم، اما سعی خواهیم کرد آنها را به خوبی مطرح سازیم و راه‌حل‌های مختلفی را که تاکنون پیشنهاد کرده‌اند ارزیابی کنیم.

بهبتر است ابتدا موضوع مورد بحث را روشن سازیم. موضوع محاوره آن

➤ به معنی ناقص تا تکمیل نشده است، بلکه معنای بی‌اثری و شکست را نیز دربر دارد.

۱۷. نمونه‌ای خوب برای این دسته گروه است: «این محاوره نه روشن است، نه منظم... همه‌ی مفسران افلاطون از جالینوس به این طرف، از ابهام فیلبوس اظهار نارضایتی کرده‌اند.» این ابهام «اصلاح‌ناپذیر می‌ماند». (Pl. II, 584 with n. u.)

چیزی نیست که تیلور گفته است (PMW 408)، یعنی «بررسی سراسر است اینکه آیا «خوب برای انسان» همان لذت است یا زندگی عقلانی». این بحث پیش از شروع محاوره (بی‌تردید به صورتی بی‌نتیجه) انجام یافته است. محاوره از آنجا شروع می‌کند که فیلبوس - یحتمل مانند کالیکلس از دست پرسش‌های یاوه و کوتاه به خشم آمده است - نقش خودش را برعهده‌ی پروتارخوس واگذار می‌کند. سقراط پس از بیان حاصلِ گفت‌وگو، به طرز بنیادی تغییر موضع می‌دهد و اعلام می‌کند که شاید لذت و اندیشه - هیچ کدام - به تنهایی نتوانند زندگی سعادت‌مندی فراهم آورند. هر دو مقامِ خاص خودش را داراست، و او مایل است همراه پروتارخوس به بررسی اهمیت نسبی آنها بپردازد. آنچه درجه‌ی اولِ خوبی را تشکیل می‌دهد زندگی «آمیخته» است، و آنها باید مشخص کنند که آیا درجه‌ی دوم از آن لذت است یا از آن اندیشه. افلاطون با این طراحی نمایشی محاوره‌ای - که پیش از محاوره صورت گرفته است - به روشنی بیان می‌دهد که قصد ندارد ما را با ابطال مجددِ برابری لذت انگارانهِی خامِ خوب و لذت مشغول دارد، کاری که پیش از در گرگیاس و جمهوری به خوبی از عهده‌اش برآمده است. او با این سؤال که «لذت چه جایی در زندگی خوب دارد، و چه نوع لذت‌هایی را می‌توان در زندگی خوب مقبول دانست؟» طرح تازه‌ای را پی می‌ریزد.^{۱۸} این کار هم دلیل او را برای نوشتن محاوره‌ی دیگری در باب لذت روشن می‌کند، و هم پیچیدگی استدلال را توضیح می‌دهد.

همچنین از همین آغاز بایستی به مقدمه‌ای توجه کرد که کل فلسفه‌ی

۱۸. این قسمت عمدتاً وامدار نکاتی است که هکفورت در ص ۱۱۲ کتابش *PEP* آورده است، پرسش بالا را از آنجا نقل کرده‌ام. در میان مباحث پیشین، درخصوص لذت، شاید آنچه در پروتاگوراس آمده است، بیش از همه به فیلبوس شباهت دارد. درباره‌ی جدیت نظریه‌ی لذت انگارانهِی سقراط در آن محاوره هر نظری داشته باشیم، «لذتی» که او توصیه می‌کند دارای ترکیب نیرومندی از اندیشه، در «هنر اندازه‌گیری» و بصیرت هوشمندانه‌اش، است.

افلاطون بر پایه‌ی آن قرار دارد: این عقیده‌ی او که جهان را عقل الهی‌ای به صورت عقلانی اداره می‌کند، و این عقل، همان‌طور که در فایدون (۹۷c) استدلال کرده است، به‌طور طبیعی آن چیزی را که بهترین است هدف قرار می‌دهد. آثار آن عقل عبارت بود از نظم، هماهنگی و اندازه، و، از راه آنها، زیبایی و خوبی. این عقیده‌ی او از فایدون و جمهوری تا قوانین به جای خودش باقی است، و موضوع اصلی تیمایوس را تشکیل می‌دهد. به عقیده‌ی او، دلایل این عقیده همه روزه در پیش چشم ماست: نظم، زیبایی و قانونمندی حرکت خورشید، ماه و ستارگان،^{۱۹} که از روی نسبت‌های ریاضی اداره می‌شوند و زمان، توالی منظم روزها، شب‌ها و فصل‌ها را به وجود می‌آورند و بدین ترتیب مبنایی برای زندگی همه‌ی موجودات فراهم می‌سازند. بدین ترتیب، دیدگاه متعالی افلاطون درباره‌ی اندازه، نسبت، برازندگی و امثال آن، به‌طور کلی مبتنی است بر این فرضیه‌ی غایت‌شناختی که آنچه امر مرکبی را خوب می‌سازد، آن‌گونه که درباره‌ی جهان بزرگ دیدیم، اندازه و نسبت صحیح در بین اجزای آن است. او بر این فرضیه اصرار می‌ورزد. (رک: ۶۴d-e). فیلبوس نمونه‌ای عالی است از استعداد افلاطون برای ترکیب امر اخلاقی با امر مابعدالطبیعی، یعنی امر انسانی با امر جهانی.^{۲۰} کل واقعیت در حوزه‌ی بحث او قرار دارد، و او چون تمامی بخش‌های واقعیت را اجزای یک کل منسجم می‌داند، نمی‌خواهد آنها را از یکدیگر جدا سازد. روح انسان پاره‌ای از روح جهانی است (۳۰a)؛ در روح انسان‌ها، در دولت‌شهر و در کل عالم یک نظم حاکم است. فیلبوس این نظم را در افراد بررسی می‌کند، سیاستمدار در جامعه، و تیمایوس در جهان بزرگ، اما هر سه به یک اندازه سعی می‌کنند انسان را در

۱۹. در فیلبوس ۲۸e مورد اشاره قرار گرفته است. برای عقل الهی، علاوه بر ۲۸c-e، نگاه: ۲۲c و ۳۰a-d.

۲۰. به عقیده‌ی عقل‌گرای دوره‌ی ویکتوریا، جرج گروته، «ترکیب تحمیلی کیهانشناسی و اخلاق یگانه نقص اصلی» است که در این محاوره راه یافته است (Pl. II, 611).

بستر خودش، به عنوان بخش اصلی نظم جهانی، قرار دهند.

استدلال. شاید عرضی خلاصه‌ای از مطالب به ما کمک کند تا هنگام بررسی جزئیات، پیوند فکری خود را از دست ندهیم.

شاید سقراط و فیلبوس در «خوب» تلقی کردن لذت یا اندیشه - در برابر یکدیگر - اشتباه کرده‌اند. چطور است آن را یک امر سوم بدانیم، و لذت و اندیشه را تنها در مرتبه‌ی دوم در برابر یکدیگر قرار دهیم؟ هر دو جنس هستند و انواع ناهمانندی در بردارند، برخی لذت‌ها ممکن است خوب باشند و برخی دیگر بد (هر چند پروتارخوس در این مرحله می‌گوید هر لذتی، از آن جهت که لذت است، باید خوب باشد).

اما این سخن مسئله‌ی دیرینه‌ی واحد و کثیر را پیش می‌آورد، اینکه چگونه یک صورت می‌تواند وجود داشته باشد، وحدت خودش را حفظ کند، و در نمونه‌های گذرای کثیرش وارد شود.

سقراط برای پاسخ دادن به این سؤال، روشی را توصیف می‌کند که به دیالکتیک، یا تقسیم بر پایه‌ی انواع، در سوفسطایی و سیاستمدار شباهت دارد.^{۲۱} پروتارخوس و فیلبوس در ارتباط این روش به بحث‌شان تردید می‌کنند، مگر اینکه سقراط پژوهش انواع مختلف لذت و حکمت، نیکو و خوب، را در نظر داشته باشد. سقراط می‌گوید شاید ضرورتی برای این کار وجود نداشته باشد، زیرا نه لذت به تنهایی می‌تواند خوب مورد نظر آنها باشد و نه اندیشه؛ خوبی را باید در زندگی «آمیخته‌ای» جست‌وجو کنیم که لذت و اندیشه اجزای آن هستند. هیچ کس نمی‌خواهد زندگی‌اش را با لذتی عاری از هرگونه اندیشه، یادآوری و توانایی‌های مشابه آنها به سر برد، یا در همه‌ی عمرش فقط به

۲۱. مقایسه کنید، ۲۳c۴، *διχῆ διαλαβόμεν*، ۱۲، *εἶδη* : d۲، *κατ εἶδη δυστάς*.

فعالیت‌های مغزی پردازد و از هیچ لذتی برخوردار نشود. اما مقام دوم در زندگی خوب یا از آن لذت است و یا از آن حکمت، یعنی یکی از این دو عنصر است که زندگی را خوب می‌سازد، و سقراط مدعی است که این مقام را بایستی به حکمت بدهیم.

در هر آنچه وجود دارد چهار صورت، یا نوع، را می‌توان تشخیص داد: نامحدود، محدود، ترکیبی از آن دو، و علت این ترکیب. «نامحدود» نشان چیزی است که بیش‌تر و کم‌تر را به طور نامتعیین می‌پذیرد، مثل اندازه یا سرعت؛ «محدود» شامل رابطه‌های نسبی‌ای است که به صورت عددی قابل تعبیر هستند (نصف، دو برابر و غیره)؛ ترکیب آن دو به پیدایش خوبی و هماهنگی منتهی می‌شود؛ و علت، یا سازنده‌ی این ترکیب، عقل است، و مظهر متعالی آن عقل الهی‌ای است که نظم جهان را برقرار می‌کند. لذت به نوع نامحدود تعلق دارد، زیرا، همان‌طور که طرفداران آن می‌گویند، همیشه با بیش‌تر سازگار است. اما این امر را نمی‌توان علت خوبی آن دانست، زیرا عین همین سخن درباره‌ی درد نیز صادق است.

درواقع لذت را نمی‌توان جدا از درد نظر گرفت. درد آنگاه به وجود می‌آید که هماهنگی درونی موجود زنده‌ای (که به دسته‌ی آمیخته تعلق دارد) به هم بخورد، و لذت چیزی است که آن موجود در طی بازگشت به وضع طبیعی‌اش احساس می‌کند. این یک نوع است،^{۲۲} اما لذت‌هایی نیز وجود دارند که از پیش‌بینی ناشی می‌شوند، یعنی لذت‌های ذهنی. اما، پیش‌بینی ممکن است بی‌مورد باشد، و لذت آن از باور نادرستی ناشی شود؛ سقراط می‌گوید خود لذت در این مورد دروغ است، پروتارخوس این سخن را به طور جدی انکار می‌کند: باورها ممکن است راست یا دروغ باشند، اما لذت‌ها چنین نیستند. سقراط در

۲۲. لذت را بالاخره بدین صورت باید تحلیل کرد.

ضمن یک بحث طولانی، راه‌های دیگری را برای امکانِ دروغ بودنِ لذت‌ها عرضه می‌کند. اولاً، در مورد بینایی، وقتی لذت‌ها را از دور ارزیابی می‌کنیم، ممکن است درباره‌ی بزرگی (شدت) آن فریب بخوریم، و آن مقداری را که لذتِ کنونی بیش‌تر یا کم‌تر از لذتِ پیش‌بینی شده است می‌توان لذتِ دروغین نامید. ثانیاً، ممکن است غیبت درد را با حضور لذت اشتباه بکنیم، در این مورد نیز احساس مان را باید لذتِ دروغین بنامیم.

این بررسی کسانی را به یاد سقراط می‌آورد که می‌گویند چیزی به نام لذت وجود ندارد، هر آنچه هست گریز از درد است. آنها فاصله‌ی زیادی با حقیقت دارند؛ اما دیدگاه مشابهِ آنها، یعنی اینکه اکثر لذت‌ها محض نیستند، بلکه با درد آمیخته‌اند (مانند نوشیدن همراه با تشنگی)، مقبول است. با این حال، تردیدی نیست که برخی لذت‌ها ناب هستند. از آن جمله است: احساسِ شکل و رنگ، بسیاری از صداها، و حتی بوها؛ و بالاخره لذتِ یادگیری. هیچ یک از این لذت‌ها پیش از خودشان یا همراه‌شان احساس دردناکِ فقدان را ندارند. به علاوه، «نامحدود» را فقط بر لذت‌های آمیخته‌ای می‌توان اطلاق کرد که در پر کردن مجددِ تن احساس می‌شوند؛ لذت‌های ناب محدود یا دارای اندازه هستند؛ حقیقی (واقعی) بودنِ لذت‌ها به ناب بودنِ آنها بستگی دارد.

لذت یک فرایند است، نه حالتی تمام شده، یا یک محصول؛ و هر فرایندی وسیله‌ای است برای غایتی؛ مثلاً فرایندِ کشتی سازی برای این است که کشتی داشته باشیم. بنابراین لذت را نمی‌توان «خوب» نامید، بلکه غایت بالاتری شایسته‌ی این نام است. همچنین آیا نامعقول نیست که بگوییم خوب از آن روح است نه از آن تن، و در عین آن را به لذت محدود سازیم، و «خوب» بودنِ حکمت، شجاعت و فضیلت‌های دیگر را منکر شویم؟ آن باید درد کشیدن را با فقدان فضیلت برابر بدانیم؟^{۲۳}

حالا نوبت به تحلیل و آزمودنِ حکمت و دانش می‌رسد. دانش به دو

دسته‌ی فنی و فرهنگی تقسیم می‌شود؛ و دانش‌های فنی را از روی مقدار استفاده‌ی آنها از قواعد دقیق اندازه و عدد ارزیابی می‌کنند، یعنی از راه نزدیکی آنها به دانش ناب. مطالعه‌ی عدد نیز دو جنبه دارد، جنبه‌ی فلسفی که واحدهای انتزاعی و برابر را به کار می‌برد، و جنبه‌ی عامیانه که واحدهای آن لاهرابر هستند - لشکرها، گاوها، و هر چیز دیگری اعم از بزرگ و کوچک. ناب‌ترین و حقیقی‌ترین دانش همان دیالکتیک است، و متعلقات آن چیزهای «واقعاً واقعی»، «همیشه یکسان و نامتغیر و ناآمیخته»، و نزدیک‌ترین هوشیادوندان آنها هستند.

حالا که هر دو جزو بهترین زندگی را به صورتی جداگانه تحلیل کرده‌ایم، وقت آن است که ببینیم این دو را چگونه باید درهم آمیخت، و به ویژه اینکه کدام نوع از هر جزو را باید در این ترکیب وارد ساخت. در مورد دانش باید گفت هیچ کس نمی‌تواند، برای طی کردن زندگی‌ای انسانی، فقط خودش را در حوزه‌ی فلسفه‌ی دیالکتیکی نگه بدارد. نه تنها صورت‌ها، بلکه تجسم‌های ناقص آنها را نیز باید مطالعه کرد، حتی هنرهایی را که برپایه‌ی حدس‌های تجربی قرار دارند، نه بر پایه‌ی محاسبه. درباره‌ی لذت‌ها نیز نوع حقیقی آنها مقبول هستند، و هر نوع دیگری هم که ضرورت داشته باشد (شاید با توجه به ارضای نیاز بنیادی و طبیعی) یا با سلامت، اعتدال و دیگر فضیلت‌ها سازگار باشد می‌تواند وارد شود. اما خود عقل با لذت‌های شدیدی که توأم با حماقت و رذالت هستند مخالفت خواهد کرد، به این دلیل ساده که آنها با فعالیت‌های آن منافات دارند. و سرانجام لازم است عنصر سومی را نیز بر این ترکیب اضافه کنیم، یعنی حقیقت یا واقعیت؛ زیرا بهترین زندگی بایستی بتواند تحقق بیابد.

۲۳. حتی در ساختار سستِ فیلبوس نیز این استدلال‌ها به طرز استثنایی‌ای با سیاق متن ناهم‌رنگ‌اند، و به خوبی می‌توان امیدوار بود که، چنانکه هکفورت می‌گوید (111 PEP)، افلاطون نمی‌خواهد از آنها به عنوان برهان مستقلی برای نفی جدی لذت‌انگاری استفاده کند.

پس خوب برای انسان نه لذت تنها است و نه زندگی عقلانی تنها، بلکه ترکیبی از هر دو است که همه انواع دانش‌ها و بهترین انواع لذت‌ها در آن حضور دارند. فقط یک سؤال باقی مانده است: ارزشمندترین عنصر در این ترکیب، که آن را این قدر دلپذیر می‌سازد، کدام است؟ وقتی به پاسخ آن رسیدند، بررسی خواهند کرد که آیا لذت به آن نزدیک است یا دانش.^{۲۴} اما آنچه هر ترکیبی را نیکو می‌سازد قاعده‌ی آن است، یعنی نسبتی که اجزای آن ترکیب بر پایه‌ی آن با یکدیگر درآمیخته‌اند. آنچه خوبی را به وجود می‌آورد اندازه، زیبایی و حقیقت است؛ و پروتارخوس بدون استدلال می‌پذیرد که اندازه و تناسب از راه فعالیت عقلانی به دست می‌آید نه از راه لذت. پس مقام دوم از آن عقل است. محاوره با فهرستی از پنج نوع «دارای بشری» به پایان می‌رسد، این انواع به ترتیب سزاواری طبقه‌بندی می‌شوند.

مسئله‌ی واحد و کثیر (۱۶a-۱۴e). سقراط در ۱۲c می‌گوید اگرچه لذت یک چیز است صورت‌های زیادی به خود می‌گیرد که شباهتی به یکدیگر ندارند و حتی ضد همدیگر هستند، همان‌طور که سفید و سیاه عکس یکدیگرند، اگرچه هر دو در تحت یک جنس، یعنی رنگ، قرار دارند؛ بنابراین ممکن است لذتی خوب باشد و لذت دیگر بد. او با بیان اینکه مطلوب خود وی، یعنی حکمت، نیز چنین است، پروتارخوس را بر آن می‌دارد که از این انتقادش دست بردارد که هر چند لذت‌ها ممکن است عدلت‌های متفاوتی داشته باشند، خود آنها را نمی‌توان متضاد یکدیگر دانست.

شاید پروتارخوس خیلی زود کنار رفته است. سقراط لذت را به مثابه جنس

۲۴. بدین ترتیب آنها پس از آن همه پیچ و تاب‌های فرعی، سرانجام طرح اصلی را با اطمینان اجرا کرده‌اند. رک: ۱۱d-e و به خلاصه‌ی دقیق بحث در ۶۶d-۶۷a.

در نظر می‌گیرد: انواع مختلفی از لذت‌ها هست. او در ذکر نمونه به لذت‌های شهوترانان و معتدلان، ابلهان و خردمندان، اشاره می‌کند. همان‌طور که پروتارخوس می‌گوید، این کار جدا کردن لذت‌هاست از روی متعلقات‌شان، یعنی به وسیله‌ی آنچه که آنها را به وجود می‌آورد. خود او لذت را فقط احساسی ذهنی می‌داند. شکم‌بارگی یا هرزگی، نمایش مسخره یا کتاب بهبودی بخش که موجبات لذت انسان‌های مختلفی را فراهم می‌سازند، بخشی از خود لذت هستند. این دیدگاه از آن‌کورناییان بود. آنها می‌گفتند «میان لذت‌ها تفاوتی نیست... لذت خوب است هر چند که از زشت‌ترین منشأها برخاسته باشد... حتی اگر آن عمل نامقبول هم باشد، خود لذت خوب و خواستنی است (دیوگنس لائرتیوس ۲، ۸-۸۷). این دیدگاه با سؤال اخیر در خصوص لذت‌های حقیقی و دروغین مرتبط است، و آشکار کردن تکلیف آن از راه بحثی طولانی شایان توجه است.

سقراط می‌گوید آنها حالا با این پرسش بسیار دشوار روبه‌رو هستند که چگونه یک چیز در عین حال می‌تواند زیاد باشد، نه به آن صورت که بر اعیان مادی اطلاق می‌شود. خواه به عنوان کل‌های تشکیل یافته از اجزاء، یا در روابط دو طرفه‌ی آنها (مانند اینکه یک چیز هم بزرگ باشد و هم کوچک) - بلکه آن‌گونه که هنگام به کار بردن صورت‌های واحدی چون انسان، گاو، زیبا یا خوب مطرح می‌شود. سه مسئله در این جا مطرح هست:

- (۱) آیا این نوع واحدها را باید واقعاً موجود (ὄντως οὐσίας) بدانیم؟
- (۲) هر صورتی، به عنوان یک واحد ثابت و ازلی، چگونه می‌تواند همین یک چیز باشد [هم از وحدت بهره‌مند باشد و هم از هستی]؟
- (۳) رابطه‌ی آن با کثرت نامتناهی چیزهایی که به وجود می‌آیند [یعنی آن صورت را پیدا می‌کنند] چیست؟ آیا این واحد با تقسیم

شدن در میان آنها از بین می‌رود یا این فرض ناممکن پیش می‌آید که آن صورت از خودش جدا می‌شود و به عنوان یک کل به طور همزمان هم واحد می‌نماید و هم کثیر؟^{۲۵}

افلاطون مسئله‌ی بزرگ و کوچک بودن یک چیز را در جمهوری (۵۲۴a-b) نوعی تعلیم مقدماتی سودمند و اندیشه برانگیز خوانده است، و در فایدون آن را براساس مفهوم بهره‌مندی بررسی کرده است (۱۰۳a-۱۰۲b). و به صورتی کلی‌تر، حیرت در برابر صفت‌های کثیر داشتن یک چیز را در سوفسطایی^{۲۶} نتیجه‌ی «فقر فکری» خوانده و کنار گذاشته است. آنچه بیش از همه با فقره‌ی بالا مرتبط است، و بهره‌مندی را اولین راه‌حل مسئله‌ی واحد و کثیر تلقی می‌کند و سپس مورد انتقاد قرار می‌دهد، آن قسمتی از پارمنیدس است که هر سه پرسش «جدی» این فقره را نیز بررسی می‌کند.^{۲۷}

این وسوسه هست که سؤال‌ها را در قالبی جدید درآوریم و بپرسیم چگونه یک موضوع می‌تواند محمول‌های زیادی داشته باشد (عامیانه) و چگونه یک محمول می‌تواند موضوع‌های زیادی داشته باشد، یا چه نسبتی میان کلی و جزئیات آن برقرار است (جدی). اما اینها با پرسش‌های بالا فرق دارند. پرسش‌های «جدی» امروزه فقط به عنوان پرسش منطقی محض بررسی

۲۵. ۱۵b. برخی‌ها در این جا فقط دو سؤال تشخیص داده‌اند. اما *εἴτα δε ... μετα δε τουτο* ... *πρωτον μεν* منظور افلاطون را روشن می‌سازد، و مشکلی در تشخیص سه سؤال وجود ندارد. استدلال‌های اشتربکر (Peras u. Apeiron 14n) برای تفسیر متفاوتی از *δε τουτο* در این زمینه به نظر من قانع‌کننده نیست. کرومبی (EPD II, 362 n.) به اصلاح متن متوسل می‌شود.

۲۶. ۲۵۱a-b؛ رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۳ و بعد.

۲۷. رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸۶ و بعد، صص ۹۲ و بعد، صص ۱۱۵ و بعد.

می‌شوند، اما به عقیده‌ی افلاطون به اصطلاح «محمول»، یا «کلی»، در جهان فوق‌حسی وجود داشت. این سؤال فقط در حوزه‌ی منطق مطرح نیست، بلکه به ساختار واقعیت مربوط است. همچنین است اولین پرسش او: آیا واحدهایی به نام صورت‌ها وجود دارند؟ دومین سؤال صبغهی پارمنیدی دارد: از آن‌جا که وحدت و وجود دو هستند، نه یک، چگونه امر واحدی می‌تواند هم وجود داشته باشد و هم وحدتش را حفظ کند؟ چنین چیزی، همان‌طور که سوفسطایی می‌گوید،^{۲۸} ترکیبی از بیش از یک صورت خواهد بود. افلاطون سومین سؤال را در پارمنیدس ۱۳۰e-۳۱e مطرح کرده است، بی‌آنکه پاسخ سرراستی برای آن عرضه کند.

الحاق مختصری که به آسانی قابل ترجمه نیست،^{۲۹} نشان می‌دهد که این مسئله در ذهن افلاطون پیوند نزدیکی با سخن و مطابق ذهنی آن دارد.^{۳۰} براساس این الحاق، پژوهش بایستی با قبول این نکته آغاز شود که واحد و کثیر در ضمن سخن (*υπο λογων*) یکی می‌شود. وحدت آنها در هر چیزی که بر زبان آید رسوخ دارد، و صفت ثابتی است برای سخن و اندیشه و چیزی است ذاتی در طبیعت خود ما؛ و اولین آگاهی جوانان بر این نکته تجربه‌ای است سرمست‌کننده. استدلال از همین نکته شروع می‌کند تا اینکه نشان دهد: اولاً، فهم ما بایستی به وسیله‌ی دیالکتیک انتظام یابد، و ثانیاً صورت‌گفتارها و اندیشه‌های ما که این‌گونه انتظام یافته است، ساختار واقعیت را باز می‌نمایند، و فقط چیزی «در

۲۸. پارمنیدس ۱۴۲b-c، ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۵ و بعد. مقایسه کنید با سوفسطایی

۲۵۰a: «اگر حرکت و سکون وجود داشته باشند، بایستی *τριτον τι παρα ταυτα, το ον*

۲۹. مقایسه کنید با ترجمه‌های هکفورت (ص ۲۲)، بری (xxxv) و آکریل، *PMD*, xxxi

.introd. to Stenzel's

۳۰. *λογος* هم معنای سخن را دارد و هم معنای اندیشه را؛ افلاطون اندیشه را سخنی می‌داند که

ذهن بر خودش می‌گوید (سوفسطایی ۲۶۳e).

ما»، یعنی امری ذهنی، نیستند.

راه حل دیالکتیکی مسئله‌ی واحد و کثیر (۱۸d-۱۶b).^{۳۱} روشی هست که «به آسانی می‌توان نشان داد، اما عمل کردن به آن بسیار دشوار است»، روشی که سقراط خودش را وقف آن کرد، هر چند که غالباً او را بی‌کس و بی‌یاور ساخت،^{۳۲} موهبت حقیقی خدایان که سقراط مدعی است (۲-۱۶c۳) هر کشفی در هنر و دانش از آن سرچشمه می‌گیرد. آن روش مبتنی بر این حقیقت است که «تمام چیزهایی که به صفت هستی متصف می‌شوند از واحد و کثیر تشکیل یافته‌اند، و در طبیعت خودشان حدّ داشتن و نامحدود بودن^{۳۳} را جمع کرده‌اند. از این رو (۱۶c۱۰)،

حالا که این چیزها به این صورت منظم گشته‌اند بایستی برای هر

۳۱. هر کسی که این صفحات را درباره‌ی دیالکتیک و تحلیل چهار بُعدی آن مطالعه می‌کند، بایستی بررسی طولانی و بسیار دقیق کرومبی، در *EPD II*, 359-70 and 422-40، را نیز از نظر بگذراند، تفسیر او در چندین مورد مهم با تفسیر من فرق دارد.

۳۲. تأکید افلاطون بر دشواری فوق‌العاده‌ی توفیق در روش دیالکتیکی شایان توجه است. مقایسه کنید با ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۱۶. *ερασιμης* در ۱۶b۶ همان است که در فایدروس ۲۶۶b می‌بینیم.

۳۳. پراس (حدّ) و آپایرون (نامحدود، نامشخص یا نامتناهی عددی، کمی و درجه‌ای). درباره‌ی معانی این دو کلمه و تداعی‌های شدید فیثاغوری آنها (که برای افلاطون کاملاً آشنا بودند) رک: ج ۶ ترجمه‌ی فارسی، و ج ۱ متن انگلیسی، فهرست موضوعی، همین مواد. (گوسلینگ «متعین» و «عدم تعین» را به کار می‌برد. رک: یادداشت او بر ۱۶c۱۰، ص ۸۴). اگرچه ممکن است ابهام‌آفرین باشد، بایستی قبول کرد که افلاطون در این جا آپایرون عددی را برای کثرت شمارناپذیر جزییات در ددر یک نوع به کار می‌برد، و در طبقه‌بندی چهاربُعدی کیفی، برای اشاره کردن به امکانات نامشخص انواع در درجه‌ی حرارت، قدرت، سرعت و غیره. (برای برداشتی نسبتاً متفاوت نگاه کنید به گوسلینگ *Phil. xiii, xvii*).

چیزی صورت واحدی در نظر بگیریم و آن را جست و جو کنیم - زیرا واحد را در آن خواهیم یافت - و پس از یافتن یک صورت بایستی به دنبال دو برویم، البته اگر دو در آن بوده باشد، وگرنه به جست و جوی سه یا رقمی دیگر پردازیم؛ سپس همین کار را با هر کدام از واحدها انجام دهیم تا نه فقط آشکار سازیم که صورت واحد اصلی، واحد، کثیر و نامتناهی عددی است، بلکه تعداد آن را نیز مشخص کنیم. ما نامتناهی را بر کثرت اطلاق نخواهیم کرد، مگر اینکه ابتدا تمام تعدادی را که میان نامتناهی و واحد وجود دارد ملاحظه کرده باشیم. فقط پس از آن است که هر واحدی را در هر چیزی به اندرون بی نهایت راه خواهیم داد... اما هوشمندان ما امروزه هر واحدی را به دلخواه خودشان می سازند و راه کثرت را با سرعتی بیش تر یا کم تر^{۳۴} از حد متعارف طی می کنند. آنها به یک بار از واحد به سوی کثرت نامتناهی خیز می زنند، و از مراحل میانی غفلت می ورزند. فرق میان جدل و پژوهش دیالکتیکی همین است.^{۳۵}

این توصیف استادانه تر و مبهم تر از آنهایی است که در سوفسطایی و سیاستمدار آمده اند (ج ۱۶ ترجمه فارسی، صص ۲۴۹ و بعد، ۳۱۵)، اما

۳۴. *βραδύτερον* را در این جا نامانوس دانسته اند، زیرا افلاطون به خطا بودن پرش بسیار سریع از یک جنس به سوی جزئیات اشاره می کند. اما این خطا نیز ممکن است در طبقه بندی رخ نماید و او شاید برای تکمیل بحث آن را آورده است. ممکن است کسی به غلط چیزی را که نوع حقیقی نیست در این مسیر مطرح سازد، زیرا تفاوت آنها غیر ذاتی هستند، آن گونه که فی المثل در «سرگرمی های» زیست شناختی می بینیم. نیز رک: به Rodier, *Étude* 76f و برای تفسیر گوسلینگ به *Phil.* p. 85. ا.ج. مایر. *Syll. des Arst.* 2 Teil, 2. Hälfte, pp. 5f. این جمله را همچون انتقادی از مگاریان در نظر می گیرد.

۳۵. عین همین تمایز در میان اهل جدال و فیلسوفان را در جمهوری نیز می بینیم. رک: ۴۵۴a.

نتیجه‌ی همه‌ی آنها تقریباً یکی است. همچنین با در نظر داشتن این توصیف می‌توان گفت هر گروهی از پدیدارها که به حق نام واحدی دارند، طبیعت یا صورت مشترکی خواهند داشت.^{۳۶} به عقیده‌ی من منظور افلاطون از «هر چیزی» (*περι παντος*) در ۱۶d۲ جزئیات محسوس هستند که «نامحدود» نیز خوانده می‌شوند. حتی فیلسوف و دانشمند نیز بایستی از اینها شروع کند،^{۳۷} هر چند که اندیشه‌ی علمی با مراتب بالاتری سروکار دارد.^{۳۸}

بنابراین اولین گام عبارت است از تشخیص صورتی عام در مجموعه‌ای از افراد متکثر؛^{۳۹} و سپس سیر مراحل نزولی، یعنی تقسیم آن صورت به انواع، و

۳۶. رک: جمهوری، ۵۹۶a و ج ۱۵، صص ۲۱۱ و بعد. نام‌ها بر صورت‌ها یا ذات‌ها وابسته‌اند نه برعکس (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۵ و بعد).

37. Cf. 18a *οταν τις το απειρον αναγκασθη πρωτον λαμβανεν.*

۳۸. شاید این نکته به اندک توضیحی نیاز داشته باشد، چرا که مفتران را نگران کرده است. افلاطون و ارسطو - هیچ کدام - میان رابطه‌ی جنس با نوع و رابطه‌ی نوع با افراد فرق نگذاشته‌اند. فقط این فرق هست که دانش فلسفی نمی‌تواند از مرحله‌ی خاصی پیش‌تر رود. این دانش تا آن‌جا که مقدور هست باید پیش برود، فی‌المثل در «تقسیم» حیوانات نباید وقتی به سگ رسیدیم متوقف شویم، بلکه باید آن را نیز به دسته‌هایی چون چوپان آلمانی، توله‌ی شکاری، پشمالو و غیره تقسیم کنیم. این دسته‌ها هنوز هم فصل‌های طبقه‌پذیر دارند یا عقلاً قابل تقسیم‌اند (به اصطلاح افلاطونی - ارسطویی ایدوس قابل درکی دارند)، اما دو سگ پشمالوی پادشاه چارلز King Charls یعنی فیدو Fido و برونو Bruno، چنین نیستند، اگر حواس می‌توانند آن دو را از یکدیگر تمیز دهند. در این مرحله بایستی، برای اهداف علمی، چیزها را رها سازیم «تا در آپایرون پراکنده شوند». به عقیده‌ی ارسطو بزرگ‌ترین دشواری فلسفه همین است، زیرا او دو آموزه‌ای را که در اصل درست می‌دانست نمی‌توانست با یکدیگر وفق دهد: (۱) وظیفه‌ی فیلسوف عبارت است از تبیین جوهر یا واقعیت (*η ουσια*) *τις*، مابعدالطبیعه (۱۰۲۸b۴)، (۲) واقعیت‌های اصیل همان افراد هستند. برای تبیین این قضیه‌ی جدلی‌الطرفین از سوی او رک: مابعدالطبیعه، ۹-۹۹۹a۲۴. اما هنوز به آن‌جا نرسیده‌ایم که راه‌حل کامل ارسطو را پی‌گیری کنیم.

۳۹. افلاطون در این‌جا، درخصوص تعریف، هیچ چیز نمی‌گوید، آنچه در این‌جا می‌بینیم ←

تقسیم هر نوع به انواع فرعی، تا اینکه پایین‌ترین طبقه‌ی تعریف‌پذیر به دست آید. فیلسوف نمی‌تواند از آن حد فراتر رود. آنچه باقی می‌ماند فقط توده‌ی نامتناهی و تعریف‌ناپذیری از جزییات است که از آنها شروع کرده بودیم. افلاطون می‌توانست این سخن ارسطو را بپذیرد که «تعریفی برای آنها وجود ندارد، و آنها را فقط به وسیله‌ی ادراک حسی و شهود می‌توان شناخت» (مابعدالطبیعه ۱۰۳۶a۵). اما، درست است که ما فرد را ادراک می‌کنیم، به یک معنا می‌توان گفت همین ادراک نیز به امر کلی مربوط است: دیدن کالیاس اولین انطباع حسی را درباره‌ی نوع انسان - که کالیاس به آن تعلق دارد - در اختیار ما قرار می‌دهد (تحلیل‌های دوم، ۱۰۰a۱۶). در این جا با قوه‌ی منحصر به فرد انسان روبه‌رو هستیم، قوه‌ای که بنا به توصیف افلاطون در فایدروس ۲۴۹b، قادر است «از ادراک‌های کثیر حسی به سوی وحدتی فرا رود که عقل بر آنها تحمیل می‌کند».

سقراط به دنبال این توصیف دو^{۴۰} مثال می‌آورد که دست کم دومین مثال برای توضیح روش تقسیم جنس - نوع متناسب نمی‌نماید.^{۴۱} اما به طور خلاصه خواهیم دید که افلاطون این روش را بر مفهوم لذت اطلاق می‌کند، مفهومی که روش را برای خاطر آن مطرح کرده‌ایم. انسان‌ها در موارد بی‌شماری احساس‌هایی

◀ نخستین مرحله‌ای است که در فایدروس ۲۶۵d به عنوان «آوردن کثرت پراکنده به طور خلاصه در زیر یک صورت، برای تعریف ...» توصیف شده است. افلاطون هرگز به مسئله‌ی جمع به اندازه‌ی تقسیم متوالی توجه نمی‌کند، اما در ۲۵d با ذکر نام (*συναγωγή*) به آن اشاره می‌کند.

۴۰. معمولاً سه مثال تلقی می‌کنند، اما نگاه کنید به آنچه ذیلاً می‌آید.

۴۱. نگاه کنید به هکفورت ۲۴ و بعد، آکريل در Ryle, 380. ترواسکیس در فایدون، ۱۹۶۰، با استفاده از این مثال‌ها، به طرز جالبی توضیح داده است که روش توصیف شده در این جا، در اصل، غیر از روش تقسیم است. اما می‌توان هماواز با رانسیمن (PLE 61 n. 2) گفت «شاید مناسب‌تر این است که آن را حالت تکامل یافته‌ای از روش دیایرسیس [تقسیم] بدانیم».

را تجربه می‌کنند که آن مقدار به یکدیگر نزدیک‌اند که می‌توان نام کلی‌ای بر آنها نهاد، یعنی «لذت». لذت «واحد جنسی» است، اما «بخش‌های آن» تفاوت‌های گسترده‌ای با یکدیگر دارند.^{۴۲} با این حال، برای ارزیابی آن کافی نیست که فقط بگوییم لذت واحدی است که بخش‌های کثیر و نمونه‌های فردی بی‌شماری دارد: لازم است انواع را برشماریم و تعریف کنیم. در واقع از تقسیم‌های ثنایی متوالی سوفسطایی و سیاستمدار در این محاوره خبری نیست، و طبقه‌بندی در این جا ممکن است خیلی روشمند نباشد، زیرا، بر اثر پیروی از اصول متفاوت تقسیم،^{۴۳} برخی طبقه‌ها برخی دیگر را دربر می‌گیرند یا حتی بر یکدیگر منطبق می‌شوند، آن‌گونه در مورد ناب‌واقعی، و نیز آمیخته و دروغین ملاحظه می‌کنیم. اما وقتی سقراط به متمایز ساختن لذت‌های پرکردنی، پیش‌بینی کردنی، جسمانی، روحانی، جسمانی و روحانی همراه یکدیگر، لذت‌های محض و آمیخته، واقعی و دروغین، و سه قسم فرعی لذت‌های دروغین، از یکدیگر می‌پردازد، می‌بینیم که نتیجه‌ی این روش روشن و آموزنده است. روش دیالکتیکی که هر موضوعی را در چارچوب استوار واحدی قرار می‌دهد، در شأن پروتارخوس نیست. برای درک قواعد کلی این کار مقدار زیادی شهود فلسفی لازم است، و راز بسیار مشکل بودن آن نیز همین است.

۴۲. ۱۲e. برای مساوی بودن «بخش‌ها» با انواع، مقایسه کنید با سیاستمدار ۶۲b، ائوتوفرون d-۱۲c، و ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۹۲، یادداشت ۸۵. تمام افراد هر جنس بایستی دست کم یک ویژگی مشترک داشته باشند (یا این‌گونه بر افلاطون و ارسطو ظاهر می‌شدند)، اگرچه از جهاتی دیگر حتی ضد یکدیگر باشند. در مثال رنگ که سقراط آورده است، سیاه و سفید و دیگر رنگ‌ها در ویژگی رویت‌پذیری مشترک هستند، همان‌طور که همه‌ی حیوانات در زنده بودن شبیه یکدیگر هستند، اگرچه از جهات دیگر آن مقدار فرق دارند که در بین ببر و موش ملاحظه می‌کنیم.

۴۳. قابل مقایسه با انتخاب جنس‌های مختلف برای به دست آوردن تعریف‌های مختلف سوفسطایی.

پاده داشت درباره‌ی «مثال سوم». سقراط در ۱۸a می‌گوید پیش از آنکه به مسئله‌ی **للات** بازگردد، نکته‌ی دیگری خواهد افزود. همان‌طور نباید به طور یک راست از **یک** صورت کلی واحد به کثرت نامتناهی جزئیات خیز زد، همچنین در مسیر **عکس** (οὐτω και το εναντιον) نیز وقتی که (به ناچار) از جزئیات شروع می‌کنیم، نباید یک راست به سوی واحد برویم، بلکه باید (در عبارتی که ترجمه‌ی آن بی‌تردید دشوار است و شاید به اصل مطلب لطمه می‌زند) ابتدا تعداد انواع آن را دریابیم، و در نهایت امر به سوی واحد برویم. بنابراین آنچه **بگفتیم**، برخلاف تصور خیلی‌ها، مثال دیگری برای جریانی که قبلاً به اجمال آمده است، محسوب نمی‌شود. این سخن سقراط جریان معکوس را نشان می‌دهد، و نیز چنین می‌نماید که با تعلیم پیشین او منافات دارد: سقراط در آغاز می‌گفت لازم است ابتدا صورت کلی را تشخیص دهیم و سپس به تشخیص انواع در اندرون آن پردازیم. این مثال نشان می‌دهد که چگونه ثوت Theuth - **مخترع** مشهور حروف الفبا (فایدروس ۲۷۴c-d) - وقتی با تعداد نامتناهی آوازه‌های صوتی روبه‌رو شد، ابتدا در میان آنها مصوت‌ها، نیمه مصوت‌ها، بی‌صداها و انواع فرعی آنها را تشخیص داد، و سرانجام، با متحد ساختن همه‌ی صداها در زیر یک مجموعه، به جنسی رسید که نام «حروف» را بر آن نهاد. بزی، همان‌جا، می‌گوید فقط «به گونه‌ای که در جریان تحلیلی یا قیاسی، و همین‌طور در جریان ترکیبی یا استقرایی، عمل می‌شود»، اما تضاد ساده‌ی میان قیاس و استقرا تناسب چندانی با این روش ندارد. اشتتنتسل کامل‌ترین تبیین را عرضه می‌کند، اما توضیح او با متن افلاطون به طور کامل مطابقت نمی‌کند، مگر اینکه من منظور افلاطون را نادرست فهمیده باشم (فرضی که غیرممکن نیست).

فرض می‌کنیم که انسان‌ها می‌توانستند سخن بگویند، اما هنوز توان نوشتن نداشتند. اولین گام ثوت عبارت بود از یافتن بزرگ‌ترین گروه یا نوع در تعداد

نامتناهی صداها (صداهایی که بالضروره دارای انواع مختلف صدا نبودند، بلکه مشتمل بر تکرار روزمره‌ی چیزهایی بودند که انواع در آن جا قرار دارند: نامتناهی‌ها افراد هستند)؛ گام بعدی او عبارت است از تقسیم‌بندی این گروه‌ها به اجزای سازنده‌ی مختلف‌شان (فی‌المثل، مصوت‌ها به a, e, i, o, u) تا اینکه «تعداد آنها را دریابد و نام استویخیون [به معنای عنصر و حرف - هر دو -، ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۳۱، یادداشت ۳۰] را بر هر کدام از آنها و بر همه‌شان اطلاق کند» (۱۸۰۶). حروف را که دسته‌ها به آن تقسیم می‌شوند، می‌توان نوع سافل نامید، و روش تثوت سرانجام به آنها ختم می‌شود، نه به مفهوم کلی «صوت» (*φωνη*) یا تعریف آن. او نام کلی «عناصر» را به آنها داد، و این بی‌تردید همان «واحد» است که در پایان باید به آن رسید. مفهوم عناصر در این جا روشن است، سخن را می‌توان به تعداد محدودی از صورت‌های تقسیم‌ناپذیر درآورد؛ اما تثوت بایستی این مفهوم استویخیون از اول در ذهن خویش داشته باشد. این مفهوم در پایان کار به دست نمی‌آید. چرخش واقعی‌ای در روند اصلی رخ نمی‌دهد هر چند که به نظر نمی‌آید افلاطون به این نکته متفطن شده باشد. دست کم باید گفت تثوت مفهوم کلی واحدی فرض کرد (واژه‌ی *θεοθαυ* در ۱۶d۲) تا با آن شروع کند، اگرچه فقط پس از پی بردن به اینکه دسته‌ی واحدی از حروف را نمی‌توان به تنهایی شناخت (۱۸۰۷) طبیعت استویخیون را به عنوان یک رابط کشف کرد (*εὐρησιον* ۱۶d۲). (این تفسیرهای من خالی از تردید نیستند، اما مقایسه کنید با هکفورت، PED26).

تحلیل چهار بعدی هر چیز (۲۶d-۲۳c). سقراط پس از قانع ساختن پروتارخوس بر اینکه زندگی خوب بایستی «ترکیبی» از لذت و دانش - هر دو - بوده باشد، می‌گوید لازم است برای اثبات این ادعای او که عقل، دانش و خویشاوندان آنها شایسته‌ی مقام دوم هستند، راه‌های تازه‌ای درپیش گیرند. با اندک ریشخندی

در خصوص اشتیاقِ خودش به «تقسیم برحسب انواع»، می‌گوید برای هر چیزی در جهان تبیینِ چهار بُعدی‌ای وجود دارد. یعنی نامحدود و محدود که پیش از این در ۱۶c مورد اشاره قرار گرفتند، سوم ترکیبی از این دو، و چهارم علتِ ترکیب آنها. نامحدود شاملِ کیفیاتی است که کم‌تر و بیش‌تر نامتناهی‌ای از خود نشان می‌دهند، مانند گرم‌تر - سردتر، قوی‌تر - ضعیف‌تر، سبک‌تر - سنگین‌تر. در برابر آنها عامل‌های محدود کننده‌ی اندازه، نسبت و قسمت قرار دارند: فی‌المثل، دو برابر نمی‌تواند کم‌تر یا بیش‌تر را بپذیرد. اینها همگی دارای عدد هستند، و تحمیلِ حدِّ عددیِ صحیح بر یک امر مستمر نامشخص (به اصطلاح افلاطون «ترکیب» آنها، ۲۵e۷) متضادها را با هم آشتی می‌دهد و هماهنگی را به وجود می‌آورد. مثال‌ها عبارتند از: سلامتی^{۴۴}، موسیقی (به نسبتِ درجات بلندی صدا و فاصله‌ی آن)، آب و هوای مساعد و غیره. افلاطون با آوردن کلمه‌ی «درست» (ορθη, ۲۵e۷)، عملاً مفاهیم انتزاعی و غیر ارزشی ریاضیاتِ محض را از مقوله‌ی حدِّ خارج می‌سازد، و آن به دومین نوع اندازه‌گیریِ توصیف شده در سیاستمدار (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۹ و بعد) محدود می‌سازد، اگرچه بدیهی است پزشکی همراه با سه جزو سازنده که برای تأثیرهایش بر ترکیبِ آنها به نسبت‌های ۱:۳:۷ وابسته است، با این تغییر اصلاح نخواهد شد که بگوییم این نسبت‌ها ۱:۴:۱۶ هستند، زیرا این اعداد تصاعدِ هندسیِ کاملی را نشان می‌دهند.^{۴۵}

۴۴. افلاطون این نظریه‌ی پزشکی معتبر یونان - منسوب به آلکمایون - را در نظر دارد که سلامتی انسان وابسته است به تعادل شایسته‌ای (συμμετρος κρασις) میان اضداد، یعنی گرم و سرد، خشک و تر، تلخ و شیرین و غیره، در بدن. رک: میهمانی ۱۸۶d و ج ۴ ترجمه‌ی فارسی.

۴۵. عیب کار به عقیده‌ی ارسطو همین بود. رک: ص ۱۴۴ پایین. به عقیده‌ی دوستان فیثاغوری افلاطون، حدِّ به خودی خود، در فهرستِ «خوب» قرار داشت (ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷۵ و بعد) و واژه‌هایی چون *μετρον*، *μετριον*، *εμμετρον* همیشه بر اندازه‌ی شایسته، یا درست، دلالت می‌کردند. (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۲۰). بنابراین همراهی اندازه‌ی یا ←

کوشش‌های زیادی برای پیدا کردن محلی برای صورت‌ها در این طبقه‌بندی چهار بُعدی به عمل آمده است. آنها را در تمام مقوله‌ها، به استثنای مقوله‌ی نامحدود، و نیز در هر چهار مقوله با یکدیگر، باز یافته‌اند. اما، از آن‌جا که عبارت «همه‌ی چیزهایی که حالا در هر کدام هستند» که موضوعات تحلیل را مشخص می‌کند، به عقیده‌ی من، صورت‌ها را آشکارا خارج می‌سازد، این کاوش را پی نخواهم گرفت.^{۴۶} می‌توانستیم آنها را در زمهری «علت» قرار دهیم (کاری که تسلا انجام داده است)، مشروط بر اینکه علت را بیرون از «همه» تصور می‌کردیم،^{۴۷} اما این کار در صورتی روا بود به صراحت نمی‌گفتند علت عقل است. (به علاوه، چون این ترکیب دارای علت است، صورت‌ها که نامعلول هستند، نمی‌توانند نقشی در درون آن بپذیرند.) درست است که صورت‌ها در

← عدد با خوبی برای افلاطون کاملاً طبیعی بود، اگرچه هرگاه او پیش‌تر در سیاستمدار میان این دو فرق گذاشته بود، غفلت از آن در این‌جا نوعی خطا محسوب می‌شد. افلاطون فرق میان حساب عملی و حساب فلسفی را در اواخر محاوره، ۵۶e، در زمینه‌ی دیگری، مطرح خواهد کرد.

۴۶. عبارت *παντα τα νυν οντα εν τω παντι* (۲۳c) را نمی‌توان ناظر بر *εχοντα* می‌توان استدلال کرد. برای دیدگاه‌های پیشینیان رک: *lxiv-lxxiv* و راس *PTI 132-8*، و مقایسه کنید با *Rodier, Études 79-93*، که صورت‌ها را جزو طبقه‌ی آمیخته می‌دانست، فریدلندر، *Pl. III, 324f.* و گروه، *P.'s Th. 301-4* که می‌گویند صورت‌ها همان حد هستند. دیس (Budé ed. xciv) و جنتایل *Gentile* (رک: فریدلندر، *Pl. III, 537 n. 37*) می‌گویند صورت‌ها در هر چهار مقوله هستند. هکفورت (ص ۳۴) و ریست (1964, 227) *Philol.* قبول دارند که صورت‌ها خارج از این طبقه‌بندی قرار دارند.

۴۷. این فرض دست کم مشکوک است، مقایسه کنید با ۶۴c: «چه چیزی در این ترکیب هست که هم ارزشمندترین چیزهاست و هم علت کامل چنین نظامی است که همه‌ی ما خواهانش هستیم؟» علت در ۲۳d دسته‌ی (γενος) چهارمی از محتویات جهان است، و در ۳۰ a-b، *εν απασι τεταρτον ενον*. رک: صص ۳۹ و بعد پایین.

فایدون نقش علی داشته‌اند، اما سرسخت‌ترین یکسان‌گرایان نیز بایستی بپذیرند که اندیشه‌ی افلاطون نسبت به آن زمان تحول زیادی پذیرفته است. جهت تحول عبارت بوده است از کاهش عناصر استعاره - که ارسطو از آنها گله‌مند بود - و قسمت مبهم جمله‌ای چون «زیبایی‌ها به واسطه‌ی زیبا زیبا می‌شوند، اگرچه نمی‌توانم بگویم از راه حضورش، اتحادش، یا چگونه» (فایدون d 100). صورت‌ها حالا فقط نقش الگویی پیدا کرده‌اند، علت‌های صوری‌ای که نمی‌توانند بدون حضور فاعلی که آنها را واسطه‌ی بازسازی قرار دهد، چیزی را به وجود آورند. افلاطون در سوفسطایی روح، زندگی و عقل را به طور نمایشی وارد حیطه‌ی واقعیت کرد، در فیلبوس نقش علیت فاعلی را برعهده‌ی عقل می‌گذارد، و کلّ طرح را در تیمایوس با روشنی کامل بیان می‌کند، آن‌جا که صانع الهی - که نوس نیز هست - جهان را، تا آن‌جا که طبیعت واسطه امکان می‌دهد، از راه بازسازی صورت‌های ازلی و نامخلوق در «ظرف صیوررت» می‌آفریند، ظرفی که با وصف‌های مختلف ماده‌ی کش‌سان و مکان توصیف شده است.^{۴۸}

و سرانجام می‌رسیم به اطلاق این تحلیل بر مسئله‌ی لذت. نامحدود بودن لذت (که فیلبوس به آن خواهد بالید)، یعنی تحریک شهوت از سوی آن بر جست‌وجوی سیری‌ناپذیر و هر چه بیش‌تر، امتیازی برای لذت نیست بلکه

۴۸. *χωρα 52a8, εκμιαγειον 50c*. پیام مقاله‌ی ریست در *Philol.* 1964 این است که در فیلبوس روگرفت‌های صورت‌ها، متناظر با «بزرگی در ما» در فایدون d 102، و نه خود آنها وارد جهان طبیعت می‌شوند و عنصر حدّ را تشکیل می‌دهند. (اگر، چنانکه محتمل می‌نماید، صورت‌ها از پیش ویژگی عددی‌ای را به دست آورده‌اند که ارسطو به آنها نسبت می‌دهد، این امر تطبیق آنها را تأیید می‌کند.) عقل الهی مانند نقاشی است که تصویرهای زیادی را از یک صحنه رسم می‌کند. می‌توان گفت صحنه در تصویرها هست، اما در عین حال یگانه است و جدا از آنها. ریست می‌گوید افلاطون با این برداشت، مشکلات صورت‌ها را که در پارمنیدس آورده بود، حل کرده است؛ شاید حق با او باشد، اگرچه من درباره‌ی برخی سخنان او در خصوص فایدون در ج 14 ترجمه‌ی فارسی، صص 247 و بعد تردید کرده‌ام.

لگه‌ی ضعیفی است بر چهره‌ی آن؛ و تحمیل حد، یعنی قانون و نظم، بر آن، نه تنها آن را از بین نمی‌برد، بلکه از مهلکه نجاتش می‌دهد.

علت: استدلال‌های جهان‌شناختی و غایت‌شناختی (۲۶e-۳۱a). ترکیب نامحدود با حدّ «موجودی است که شده است» (۲۷b)، یعنی چیزی در این جهان که در برابر جهان صورت‌ها قرار دارد). به عنوان یک اصل موضوع قبول داریم که هیچ چیز نمی‌توان بدون علت به وجود آید، و نیز قبول داریم که میان «شدن» و «ساخته شدن» تفاوتی نیست. پس، علت یا سازنده‌ی ترکیب و شدن چیست؟ این پرسش ارتباط استواری با این هدف اصلی ما، یعنی تعیین سزاواری لذت یا حکمت برای کسب مقام دوم، دارد. مقام اول را زندگی آمیخته به خودش اختصاص داد، لذت در دسته‌ی نامحدود قرار دارد، و خواننده با اندک دقتی درمی‌یابد که سقراط حکمت (عقل، تفکر، دانش) را در جایگاه باقیمانده قرار خواهد داد. از آن‌جا که او پیش از این بر آثارِ خوب حدّ و همقطارانِ آن، یعنی اندازه، نسبت و عدد، تأکید کرده است، مسابقه به طور بالقوه به پیروزی رسیده است، و ما از این‌جا به بعد مانند خوانندگانِ داستانِ کارآگاهی‌ای هستیم که نتیجه‌اش را از پیش حدس زده‌اند. سقراط در ادامه می‌گوید سؤال اصلی این است که آیا مهارِ جهان در دست اتفاق است و نیرویی غیر عقلانی آن را به طور بی‌هدف پیش می‌برد، یا حکمتِ نظام بخشِ عقل آن را رهبری می‌کند. پروتارخوس در شگفت می‌ماند. شق اول که کُفر محض است، اگر نگوئیم دیوانگی است. فقط کافی است بر جهان، همراه با خورشید، ماه و ستارگان گردان - که بنابر آنچه سقراط بعدها می‌گوید، عامل پیدایش سال‌ها، فصل‌ها و ماه‌ها هستند - نظر اندازیم تا متقاعد شویم که آن حاصلِ عقل است. این پاسخ از سوی کسی که دفاع از لذت‌گرایی را برعهده گرفته است، تا حدودی خلاف انتظار است. آموزه‌ی «پادشاهِ آسمان‌ها و زمین بودنِ عقل» که سقراط آن را با

خوشنودی به «اجماع همه‌ی خردمندان» نسبت می‌دهد، رقیبان نیرومندی در میان فلاسفه‌ی طبیعی داشت، و افلاطون آنها را در کتاب دهم قوانین دست کم نگرفته است. پروتارخوس، با قبول جدی این طرف، از همان اول گزینه‌ی خودش را از سر راه برداشته است و به خوبی می‌توان تبسم استهزا آمیز را در چهره‌ی فیلبوس که به این گفت‌وگو گوش می‌دهد، ملاحظه کرد.

جهان کوچک آینه‌ی جهان بزرگ است. تن‌های از نسبت‌های کوچکی از همان چهار جرم عنصری - آتش، هوا، آب و خاک - تشکیل یافته‌اند که در ترکیب جهان می‌بینیم، و نیز از نظر بقا و رشد تابع تن جهان هستند. ما ارواحی نیز داریم، و نمی‌توان گفت عقل متعال این ارواح را به ما ارزانی داشته است، اما نتوانسته است برای جهان هم روحی ببخشد. در واقع روح‌های ما نیز مانند تن‌های ما از همانندی‌های جهانی‌شان مشتق شده‌اند.^{۴۹} سقراط پس از تکرار این نکته که روح از نوع چهارم، یعنی علت، است می‌گوید (۳۰c): «اما عقل و نیروی اندیشه نمی‌توانند بدون روح تحقق داشته باشند، بنابراین باید بگویید در طبیعت زئوس روح و عقل شاهانه‌ای با نیروی علت به چشم می‌خورد.» این سخن به خودی خود روشن نیست، اما تسلر و هکفورت آن را خوب توضیح داده‌اند.^{۵۰} فیلبوس و تیمایوس، درباره‌ی تقدم تاریخی آنها به یکدیگر هر نظری داشته باشیم، کیهانشناسی واحدی را عرضه می‌کنند. در این مورد خاص تقریباً تطابق دقیقی میان این دو محاوره وجود دارد،^{۵۱} و می‌توانیم از توضیح کامل تر تیمایوس

۴۹. بنابر آنچه در کسنوفون، خاطرات، ۱، ۴، ۸ آمده است، این عقیده از آن خود سقراط بوده است. این دیدگاه را دست کم تا دیوگنس آپولونیایی می‌توان پی‌گیری کرد، کسی که می‌گفت روح هواست و هوادر ما «بخش کوچکی از خداست».

۵۰. برای هر دورک: هکفورت ۵۶ یادداشت ۱.

۵۱. فیلبوس ۳۰c (*σοφία μὴν καὶ νοὺς ἀνεὺ ψυχῆς οὐκ ἀν ποτε γενοισθῆν*) را مقایسه کنید با تیمایوس ۳۰b (*νοὺς δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδυνατὸν παρανεσθαι τῷ*) «امانت گرفته شدن» عناصر تن‌های ما از جهان در تیمایوس (۴۲e) نیز آمده است.

۲۹d-۳۰b بهره بگیریم. علتِ متعال همان عقلِ الهی یا صانعِ خردمند است که جهان را آفریده است. او چون می دانست که هیچ بی عقلی نمی تواند به پای چیز عاقل برسد، به جهان نیز نعمت عقل را ارزانی داشت. اما هیچ چیز نمی تواند عقل را بدون روح داشته باشد، از این رو صانعِ عقل را در روح قرار داد و روح را در تن. روح (پسوخته) در این جا فقط زندگی، جان داشتن، است. بهایم از پسوخته‌ی عاری از عقل بهره دارند، و انسان نمی تواند عقل داشته باشد اما از زندگی روحانی بهره‌ای نبرد. البته طبیعتِ جسمانی و محسوس است که نمی تواند از عقلِ بدون پسوخته بهره‌مند باشد، نه علت اولی که عقل محض است.^{۵۲} زئوس در عبارت فیلبوس دقیقاً تعبیر دیگری از جهان زنده و خردمند است که از کیهانشناسی همه خدایان‌هی اورف‌های برگرفته شده است.^{۵۳}

بنابراین می توان گفت عقل هم حلولی است و هم متعالی، اما عقلِ جهانی یک نوع پس انعکاس است از آن دیگری، که «چون خوب و رها از هرگونه رشک است، اراده کرده است که هر چیزی تا حدّ امکان شبیه خود او باشد» (تیمایوس ۲۹e).

وامداریِ افلاطون به فیثاغوریان در این سخنان به خوبی روشن است. از جمله مفاهیمی که به حق می توان به آنها نسبت داد، عبارت‌اند از: حدّ و نامحدود به منزله‌ی اصول اولیه که اولی خوب و دومی بد است، اهمیتی که به اعداد داده می شود، نسبت و هماهنگی، جهان به منزله‌ی موجود زنده و خردمند، و روح انسان‌ها همچون پاره‌هایی از روح جهان.^{۵۴}

۵۲. مقایسه کنید با ص ۱۴۱، یادداشت ۹۸ پایین.

۵۳. رک: گاتری، OGR 81.

۵۴. رک به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی.

روانشناسی لذت، درد و شوق (۳۶c-۳۱d). اگرچه می‌توان گفت «طبقه‌بندی لذت‌ها» از همین جا شروع می‌شود، من از آوردن این عنوان اجتناب ورزیدم، زیرا هر چند در شیوه‌ی گفت‌وگو معمول است، افلاطون درخصوص طبقه‌بندی‌ها بیش از اندازه مردداست. آنچه که او در این جا لذت می‌خواند فقط یک نوع، لذت «آمیخته»، را شامل می‌شود. سپس‌تر، لذت‌های «ناب» را مطرح می‌کند که حتی لذت‌های یادگیری را نیز دربر می‌گیرد.

لذت در طول جریان اصلاح یا پرکردنی احساس می‌شود که پس از به هم خوردن تعادل جسمانی منتهی به درد، تحقق یابد. مانند نوشیدن در حین تشنگی، خنک شدن در هنگام رنجوری از گرما.^{۵۵} کسی نیست که نه به هم خوردن تعادل را تجربه کند نه باز یافتن آن را، نه درد بکشد و نه لذت ببرد. این حالت (که سقراط در این جا به صورت استطرادی می‌کند، تا برای داوری بعدی‌شان درخصوص لذت مد نظر داشته باشد) با زندگی محض همراه است، زندگی‌ای که در عین حال از آن خدایان است. حالا بر سر بحث باز می‌گردیم؛ لذت‌ها همچنین با پیش‌بینی برخی چیزهای لذیذ نیز همراه است، به همان صورت که پیش‌بینی چیزهای نامطبوع را می‌توان درد نامید. این حالت نوع دومی از لذت است که پس‌و‌پس آن را به استقلال از انفعال جسمانی بالفعل درمی‌یابد. فهم این لذت مستلزم بررسی طبیعت ادراک حسی، حافظه و شوق است که سقراط به هر سه می‌پردازد. برخی تغییرات جسمانی به سطح خود آگاه روح

۵۵. افلاطون در این تبیین به طرز نامعمولی نسبت به لذات جنسی احتیاط می‌ورزد. *ταπροδοισαι* در ۶۵c مورد اشاره قرار گرفته‌اند، و بی‌تردید در لذت‌های «پوشیده» ی ۶۴a-b- همراه با اشاره‌ی مؤدبانه‌ای به فایدروس، لذت‌های «شرم‌آور» ۶۶a و «بزرگ‌ترین و شدیدترین» لذت‌های ۶۳d نیز مد نظر هست. این لذت، به معنایی بسیار اعم، نیاز خاصی را برطرف می‌سازد، اما زیاد متناسب نمی‌نماید که آن را لذت جسمانی‌ای بنامیم که با «دوباره پر کردن» «تهی‌شدگی‌های» اختلال‌آور در جسم همراه است.

می‌رسند،^{۵۶} اما وقتی روح و تن همراه یکدیگر از تأثیر مشترکی اثر بپذیرند، این حرکت را ادراک حسی خواهیم نامید. حافظه همان «نگهداری ادراک حسی» است^{۵۷}، و یادآوری جریانی است که ادراک حسی از دست رفته، به وسیله‌ی آن، بدون توسل به تن، دوباره به دست می‌آید.

نکات مربوط به شوق می‌خواهد، به صورتی پیچیده و به شیوه‌ی مبهم، نشان دهد که این پدیده فقط یک امر روحانی است. («استدلال با تعلق شوق به تن منافات دارد»، ۳۵d). شوق - سقراط تشنگی را مثال می‌آورد - برای پُر کردن چیزی است که کسی کم دارد («از آن خالی شده است» ۳۴e۱۱)، و بنابراین در جهت مخالف چیزی است که آن کس هم اکنون تجربه می‌کند. اما، انسان بایستی نسبت به آنچه شوق دارد آگاه باشد، و این آگاهی فقط از راه یادآوری تجربه‌های پیشین آن پر کردن قابل وصول است، و این کار را، چنانکه می‌دانیم، روح به تنهایی انجام می‌دهد.

در این جا تناقض ظاهری‌ای وجود دارد. با دقت بیشتر در ۳۵a-d متوجه می‌شویم که وقتی تن برای اولین بار خالی می‌شود، انسان نمی‌تواند پر شدن را با حضور ادراک حسی یا از راه حافظه دریابد، زیرا ما لذت پر شدن را که متعلق

۵۶. افلاطون، ضمن تکرار این سخن در ۴۳b، رشد را مثال می‌آورد. تثابتوس ۱۸۶c نیز متعلقات ادراک حسی که به صورت *οσα δια του σωματος παθηματα εις την ψυχην τεινει* تعریف می‌کند، و مقایسه کنید با تیمایوس ۶۴a-e.

۵۷. یا حفظ (*σωτηρια*). افلاطون ادراک و حافظه را در تثابتوس بررسی کرده است و این جا فقط خلاصه‌ی همراه‌کننده‌ای از آن را می‌آورد. به نظر می‌آید که بطلان بقای خود ادراک حسی را مد نظر دارد، اما مقایسه کنید با تثابتوس ۱۶۴a۱۰: کسی که چیزی را به خاطر می‌آورد که از قبل دیده است *μεινηται μεν ουχ ορα δε ουτο*. این تعریف بیش تر به تصویر چاپ شده بر روی روح در تمثیل لوح مومی تثابتوس ۱۹۱d شباهت دارد. درباره‌ی قلمرو *αισθησις* - که در این جا ادراک حسی ترجمه کرده‌ام - نگاه کنید ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۱ و بعد.

شوق است هرگز تجربه نکرده‌ایم. اما، چیزی در انسانِ تشنه (کسی که شوق دارد) بایستی آن را ادراک بکند (۳۵c۶)، و این چیز فقط می‌تواند پسوخه باشد، یعنی چیزی که می‌تواند این کار را تنها با حافظه انجام دهد. پس باید پرسید: پسوخه در مورد اولین خالی شدن، چگونه متعلق شوق را از راه حافظه ادراک می‌کند؟ افلاطون چیزی نمی‌گوید، اما پسوخه تنها در صورتی می‌تواند این کار را انجام دهد که حافظه‌ی آن به گونه‌ای که در منون، فایدون و فایدروس توصیف شده است، مادرزادی بوده باشد. سقراط این مشکل را توضیح نمی‌دهد، پروتارخوس نیز متفطن نمی‌شود، اما من این راه حل را پیشنهاد می‌کنم، زیرا هیچ کدام از راه‌هایی که تا این جا گفته‌اند قانع کننده به نظر نمی‌آید،^{۵۸} و افلاطون در این فقره دست کم اشاره‌ای به حالت تصعید یافته‌ی روح، به گونه‌ای که در جاهای دیگر توصیف شده است، به عمل می‌آورد. «استدلال، با اثبات اینکه فقط حافظه ما را به سوی متعلقات شوق پیش می‌برد، نشان می‌دهد که هر تحریک و شوقی، و منشأ و اصل (آرخی)»^{۵۹} هر موجود زنده‌ای، از آن روح است» (۳۵d).

۵۸. البته خیلی از مفسران یا می‌گویند افلاطون هرگز آموزه‌ی آنامنسیس [یادآوری] را جدی نگرفته است (به ویژه مورو در 1959, 485 IPQ)، و یا اینکه می‌گویند آن را تا این مرحله رها ساخته است. جوت (III, 533) حذف آن آموزه را نشان پیشرفت می‌داند، «با مبنا قرار دادن حافظه برای شوق در این جا چرخش بسیار مهمی انجام داده است». هورن از این تناقض در تأیید انتقاد خودش بر اصالت محاوره سود جسته است. آپلت می‌گوید آنچه به خاطر آورده می‌شود نه فرایند لذت آور، بلکه تعادل اصیل جسمانی است (حالتی که، می‌توان گفت، در آن نه لذتی احساس می‌شود و نه دردی). اما واژه‌ی *πληρωσις*، و سیاق متن، به شدت با این برداشت منافات دارند. همان طور که در گرگیاس (۴۹۶e) آمده است، لذتی که شوق برای آن احساس می‌شود، لذت «آمیخته»ی نوشیدن در حین تشنگی است. هکفورت (که در این مورد حق تقدم را رودیه، در 98 *Études*، از او ربوده است) به طور ساده می‌گوید در اولین *κένωσις* شوق به وجود نمی‌آید، اما به عقیده‌ی من ۳۵a-b با سخن او منافات دارد. (برای آپلت و هکفورت، نگاه کنید به کتاب هکفورت ص ۶۶، یادداشت ۱.)

۵۹. جوت (III, 590) *αρχή* را «اصل محرک» ترجمه می‌کند. مقایسه کنید با فایدروس ۲۴۵c-d.

بدین ترتیب علاوه بر احساس درد در هنگام خالی شدن تن، و احساس لذت در موقع باز یافتن تعادل - جریان‌هایی که با زوال و بقای زندگی ارتباط نزدیکی دارند (۳۵e) - حالت واسطه‌ای^{۶۰} نیز هست که در آن درد خالی شدن را احساس می‌کنیم، اما لذت ناشی از پر شدن را نیز به خاطر می‌آوریم. اگر امیدی برای پر شدن مجدد داشته باشیم این خاطره در ما لذت را به وجود می‌آورد، ولی اگر چنین امیدی در کار نباشد درد مضاعف به وجود خواهد آمد.

لذت‌های دروغین (۳۶c-۴۴a).^{۶۱} ۱- لذت ممکن است از امید، یا عقیده‌ای، نشأت بگیرد که نادرست از آب درآید.^{۶۲} سقراط مایل است این نوع لذت‌ها را دروغین بنامد، اما پروتارخوس اعتراض می‌کند. باور ممکن است راست یا غلط باشد، اما لذت چنین نیست، زیرا هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که لذت می‌برد و در عین حال لذت نبرد. این سخن در نگاه اول ابطال‌ناپذیر می‌نماید. «لذت نمی‌تواند غلط باشد چرا که معرفت بخش نیست.» «محمول در هر حال قابل حمل بر موضوع نیست.» لذتی که کسی در هنگام شنیدن این خبر احساس می‌کند که به مقام آبرومند یا سودمندی برگزیده شده است، واقعاً لذت است، هر

۶۰. ۳۵eγ εγ μεσω. البته باید غیر از حالت واسطه‌ای دانست که به علت قرار گرفتن تن در حالت تعادل، نه لذت احساس می‌شود و نه درد (۳۲e-۳۳a).

۶۱. نکاتی که گالوپ Gallop در PQ 1960 درباره‌ی این قسمت آورده است، مطالب انتقادی و تازه‌ای هستند که روح تازه‌ای بر کالبد متن می‌بخشند.

۶۲. افلاطون امکان باور غلط را در تثابتوس به طور کامل بررسی کرده است (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۰۶). او، چون در این جا به دنبال مطلب دیگری است، این حقیقت روشن را که برخی باورها غلط هستند مثل هر کس دیگری می‌پذیرد. فیلسوفانی که وجود میزها را به صورت جدی مورد بحث قرار می‌دهند، در واقع تردیدی ندارد که آنها هستند؛ آنها وقتی به فلسفیدن درباره‌ی هستی اشتغال ندارند آن را مسلم می‌گیرند. برای بحث جدیدی درباره‌ی رابطه‌ی میان لذت و باور نگاه کنید به مقالات ویلیامز و بدفورد در PAS vol. xxxiii.

چند اگر آن خبر دروغ باشد، این لذت نیز کوتاه مدت خواهد بود. «لذتِ امیدواری در آن هنگام که امید ما بی‌مورد و مبتنی بر باور نادرست است، به همان اندازه لذت است که در صورتِ اصولی بودن و مبتنی بر باورِ درست بودنِ لذت احساس می‌کنیم.»^{۶۳} این سخن منظور پروتارخوس را به طور دقیق می‌رساند. درباره‌ی باورها می‌شود گفت که کسی در خصوص متعلقی که به او لذت می‌دهد دچار اشتباه شده است، و بنابراین لذت را نباید «حقیقی» یا «خوب» (*χρηστη*) بنامیم، اما باوری که مبنای لذت است می‌تواند نادرست باشد، نه خود لذت (37e-38a).

در این جا باید به یک یادو نکته از متن توجه کرد.

اولاً، پروتارخوس در 36d و 38a وجود لذت‌های دروغین را انکار می‌کند. در 40b-c آن را می‌پذیرد. بنابراین سقراط بایستی در این فاصله چیزی گفته باشد که عقیده‌ی او را دگرگون سازد. ثانیاً، خود سقراط در 40d می‌گوید کسی که احساس لذت می‌کند، هر چند آن احساس بی‌پایه باشد، همیشه آن لذت را واقعاً (*οὐτως*) احساس می‌کند، اگرچه ممکن است بر هیچ واقعیتی، در گذشته،

۶۳. ای. برموند A. Brémond به نقلِ فریدلندر، *Pl. III*, 539 n. 58. گروه، *Pl. II*, 603f. هورن، آن‌گونه بری، 206 آورده است. فریدلندر، بری، دیس، ویرایش بوده، *ciii-cv*، تیلور *PMW* 421f. و رودیه، *Études* 113-28 از جمله مدافعان پروتارخوس هستند. این سؤال اخیر توجه حیرت‌انگیزی را به خودش جلب کرده است. رک:

Gosling in *Phron.* 1959 and 1961, Kenny in *Phron.* 1960, Gallop in *PQ* 1970, Penner in *Phron.* 1970.

یکی دو مورد یادداشت الحاقی نیز در کتاب‌شناسی‌های دبیدووسکی (۱)، ۱۴۷، یادداشت ۲ و پنر ص ۱۶۷ یادداشت ۳ آمده است، گوسلینگ این بحث را در *Phil*, pp. 214-20 از سر گرفته است. انتقاد به ثوفراستوس باز می‌گردد، همان کسی که به گفته‌ی اولویودوروس، «با پروتارخوس درباره‌ی وجود لذت‌های واقعی و لذتِ دروغین مخالفت می‌کند» (متن در رودیه، همان، ۱۲۳ آمده است).

حال یا آینده، مبتنی نباشد. بی‌تردید فرقی میان این دو سخن از نوع اصطلاح‌شناسی است، یعنی او و پروتارخوس معانی متفاوتی را از واژه‌ی «دروغین» قصد کرده‌اند.

مقایسه با باور (عقیده) نقش اصلی را ایفا می‌کند. باورها وضعیت خودشان را به لذت‌ها «سرایت می‌دهند» (۴۲a). باورها کیفیاتی دارند که حقیقت و خطا دو مورد از آنهاست. لذت‌ها نیز می‌توانند کیفیاتی داشته باشند: آنها اندکی پیش‌تر از لذت‌های بزرگ یا شدید و متضادهای آنها سخن گفته‌اند. حالا می‌گوییم، باور، اعم از اینکه راست باشد یا دروغ، در هر حال واقعاً (ὄντως) باور است (۳۷a11). یعنی راست یا دروغ خواندنِ باورها مربوط به باور بودن یا باور نبودن آن نیست، بلکه مربوط است به درست بودن یا نادرست بودن متعلق آن. چرا باید این معیار را در ارزیابی لذت‌ها نامشروع بدانیم؟ این کاری است که سقراط می‌خواهد انجام دهد. منظور او از لذت دروغین، لذت غیر واقعی نیست بلکه لذتی است که از ارزیابی نادرستِ شرایط، در گذشته، حال یا آینده، نشأت می‌گیرد. هرگاه نادرست بودن باور و لذت آشکار شود آنها به هر دو معنا دروغین خواهند بود، زیرا نخواهند توانست به وجود خودشان ادامه دهند. افلاطون اصطلاحات خودش را به کار می‌برد، اما برای زدودن ابهام از منظورش دچار زحمت شده است.

بحث لذت در کتاب نهم جمهوری (۵۸۳b-۸۷b) وجوه اشتراک بسیار زیادی با مطالب فیلبوس دارد، اما در این جا فیلبوس پیشرفتی را نشان می‌دهد. افلاطون در ۵۸۵d-e تأکید می‌کند که واقعیتِ لذت به واقعیت متعلق‌اش بستگی دارد: لذتی که در ضمنِ به دست آوردنِ چیز واقعی‌تر (τὰ μᾶλλον ὄντα، یعنی متعلقات دانش) احساس می‌کنیم «واقعی‌تر و حقیقی‌تر»^{۶۴} از لذتی است که

64. ὄντως τε καὶ ἀληθεστερῶς χαιρεῖν ... ἠδονῆ ἀληθεῖ (585e1).

چیزهای دارای واقعیت کم‌تر به وجود می‌آورند. او در فیلبوس واقعیت لذت را آشکارا از واقعیت متعلقات آن متمایز می‌سازد، اما کلمات «حقیقی» و «دروغین» را در معنای خاصی نگه می‌دارد، یعنی در ارتباط با واقعیت متعلقات.

یادداشت الحاقی. من در بررسی این نوع لذت‌ها، درباره‌ی استعاره‌ی کاتب یا نقاش درونی چیزی نگفته‌ام، و نیز درباره‌ی این عقیده که بدکاران بیش‌تر از دیگران در معرض لذت‌های دروغین قرار دارند زیرا خدایان آنها را دوست ندارند. دیگر مفسران هر دو مطلب را مورد بحث قرار داده‌اند، و آوردن آنها فقط موجب مبهم شدن چیزی خواهد گردید که من امیدوارم اشاره‌ای روشن و مختصر به نکته‌ی اصلی بوده است. (i) این استعاره رابطه‌ی مستقیمی با مسئله‌ی لذت‌های دروغین ندارد، بلکه تنها به باورهای دروغین مربوط است. بدین ترتیب است که رانسیمن آن را «روشن‌گتر و استادانه‌تر از تحلیل ناموفقی» خواند «که در تثایتتوس عرضه شده است». اما مسئله‌ی توجیه خطا در این جا مطرح نیست و افلاطون وجود آن را از آغاز بحث مسلم گرفته است (e و ۳۷b، ۳۸b). نیز رک: فریدلندر (III, 335f.) که با مبحث باور نادرست در تثایتتوس مقایسه می‌کند، اما این نکته را نیز می‌افزاید که امکان خطا مسئله‌ای است که بیرون از حوزه‌ی بحث قرار دارد، و لازم نیست در این جا نیز همچون تثایتتوس و سوفسطایی مورد بررسی قرار گیرد. (ii) شرارت نومیدواران به عقیده‌ی من (نه به عقیده‌ی همگان) مطلبی است کاملاً نامربوط. استدلال فقط مستلزم پدیده‌ی امیدهای نابجا است، اما چندین بار دیده‌ایم که سقراط افلاطون (و بی‌تردید سقراط واقعی) در هر فرصتی، به شیوه‌ای نیمه شوخی، وارد اخلاق ویژه‌ی خودش می‌شود. مک لافلین McLaughlin (در PQ 1969) می‌گوید «نادرستی، برای افلاطون، تضمینات اخلاقی مشخصی دارد». این سخن در مورد معنای نسبتاً ویژه‌ای از «نادرستی» صحیح است (جمهوری ۳۸۲a)، اگرچه یادآوری نسبتاً پر زحمات توجیه و کاربرد وسیع $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ به عنوان یک تعبیه‌ی فرهنگی و سیاسی در جمهوری کمکی به ما نمی‌کند. (رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۰ و

۲- سقراط در ۴۱a می گوید راه دیگری نیز برای دروغین بودن لذت‌ها (و دردها) وجود دارد. در این جا نیز ما با احساس‌های پیش‌بینی سروکار داریم. حالا با این پرسش روبه‌رو هستیم: از آن جا که لذت‌ها (و دردها) به «نامحدود» تعلق دارند، یعنی گونه‌های نامشخصی از بزرگی، درجه یا شدت را می‌پذیرند، آیا راهی برای مقایسه‌ی آنها از این جهات وجود دارد؟ در این نکته توافق حاصل شده است که لذت‌ها و دردها به وسیله‌ی حالتی از بدن به وجود می‌آیند، وقتی حالتِ بدن موجب درد می‌شود روح در اشتیاقِ لذتِ مخالفی می‌افتد که عملاً تجربه نمی‌کند، و وجود لذتِ ناشی از پیش‌بینی همزمان است با دردی که حضور دارد. فاصله‌ی مکانی یک چیز نسبت ما موجب می‌شود که بزرگی آن را به صورتی غیر واقعی رؤیت کنیم، این سخن در خصوص حضور زمانی یا فاصله‌ی لذت یا درد با شدت بیش‌تری صادق است. آن مقداری از لذت‌های پیش‌بینی شده را که بیش‌تر یا کم‌تر از واقعیت (۴۲b۸, τῶν οὐσῶν) است بایستی غیر واقعی تلقی کرد.

افلاطون در این استدلال کاملاً تصنعی اندیشه‌های کامل خویش را آشکار نمی‌سازد. او تحریف ناشی از فاصله را در این جا گریزناپذیر تلقی می‌کند، و از اصلاح آن، به وسیله‌ی هنر اندازه‌گیری، هیچ سخنی به میان نمی‌آورد. مقابله کنید با استدلال لذت‌گرایانه‌ی پروتاگوراس (۳۵۷a-b)، آن جا که تشبیه فاصله‌ی مکانی باز هم مطرح شده است: «از آن جا که رستگاری در زندگی بر انتخاب صحیح لذت و درد - بیش‌تر یا کم‌تر، بزرگ‌تر یا کوچک‌تر، نزدیک‌تر یا دورتر - وابسته است، پس آیا این امر در وهله‌ی اول مربوط به اندازه‌گیری نیست، یعنی ملاحظه‌ی زیادت، نقص یا برابری نسبی؟» بنابراین داشتن زندگی موفق، بر پایه‌ی اصول لذت‌گرایی، مستلزم به دست آوردن تخته‌ای، یعنی دانشی است که

آن را به صورتی بسیار متفاوت از لذت‌گرایی پست درمی‌آورد. در قسمت‌های بعدی همین محاوره اهمیتِ اندازه و تخرن بسیار بزرگ جلوه‌گر خواهد شد. و سقراط آن دو را وسیله‌هایی برای قرار دادن لذت در جایگاه فرعی مناسبش تلقی خواهد کرد.

۳- نوع سوم لذت‌هایی دروغین مستلزم این «امر محال» است که فرض می‌کنیم کسی لذتی را آنگاه که احساس نمی‌کند احساس می‌کند. «دروغین» در این جا یعنی غیر واقعی. شاید علت این ناسازگاری این است که افلاطون می‌خواهد همه‌ی نظریه‌های رایج درباره‌ی لذت را که اشتباه می‌داند توجیه کند. بی‌تردید یکی از دیدگاه‌های رایج ددر آن زمان این باور بود که گواراترین *(ηδιστος)* زندگی عبارت است از زندگی آرام و بی‌سروصدایی است که نه لذت‌ها (به معنای متعارف کلمه) آن را برهم زنند و نه دردها، حالتی که دموکریتوس آن را *اثوتمیه* نامید و اپیکوروس اندکی بعد شهرت آتارکسیا به آن بخشید. این دیدگاه به عنوان قطعه‌ای از کلمات قصار کاملاً معروف بود.^{۶۵}

۶۵. برای دموکریتوس رک: ج ۹ ترجمه‌ی فارسی. آنتیس تنس را نیز در این دسته آورده‌اند، برای محکومیت لذت از سوی وی نگاه کنید به جلد ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۶۸ و بعد. اما همچنین به یاد اظهار رضایت نقل شده از سوفوکلس پیر به خاطر رهایی‌اش از بند استبداد شهوت جنسی می‌افتیم (افلاطون، جمهوری، ۳۲۹c)، و به ویژه به یاد احساسات آمفی‌تریون در اثوریپیدس، H.F.، ۵۰۳-۵:

μικρα μεν τα του βιον,

τουτον δ οπως ηδιστα διαπερασετε

εξ ημερας ιες νυκτα μη λυπουμενοι.

مقایسه کنید با فیلبوس ۴۳d:

ως ηδιστον παντων εστιν αλυπως διατελειν τον βιον απαντα.

و ۴۴b:

την δ απαλλαγην των λυπων ... ηδυ προσαγορευεσθαι.

سقراط برای تبیین روانشناختی لذت از این دیدگاه پیروی می‌کند، و آن را حالتی می‌نامد که تن در طی آن دستخوش هیچ یک از فرایندهای برهم خوردن و به حال اول درآمدن واقع نمی‌شود، یا دست کم (اگر، آن‌گونه که پیروان هراکلیتوس می‌گویند، چنین ثباتی قابل وصول نباشد) این فرایندها در حد محسوسی رخ نمی‌دهند. مردم چنین می‌گویند و تصور می‌کنند که در این حالت احساس لذت می‌کنند، اما از آن‌جا که لذت محصل و فقدان درد دو مقوله‌ی متفاوتی هستند، باور آنها درخصوص احساس لذت‌شان را بایستی دروغ بخوانیم (۴۴a۹-۱۰).^{۶۶}

اشاره‌ی مستمر به لذت، به گونه‌ای که گویا فقط منحصر است به لذت‌های فیزیکی و پیش‌بینی‌های آنها، از خشم‌آورترین ویژگی‌های فیلبوس است، و به ندرت می‌توان آن خشم را با توجیه ناقصی که در طرفداری از خود لذت‌گرایان در ۴۴e-۴۵a عرضه شده است (اینکه طبیعت هر چیزی در نهایی‌ترین یا شدیدترین صورت‌های آن به روشنی آشکار می‌شود و لذت‌های جسمانی عام‌ترین و بزرگ‌ترین لذت‌ها هستند)، یا با این حقیقت که سقراط به اختصار نشان خواهد داد که خودش آن را بدان‌گونه محدود نکرده است،^{۶۷} از بین برد. می‌توان حدس زد که این تبیین نیز تاریخی است. جدال رایج در میان لذت‌گرایان و مخالفان آنها مربوط بود به فرو رفتن در لذت‌های جسمانی، و اختلال تلقی

۶۶. تکرار استدلال جمهوری ۸۵d-۵۸۳c.

۶۷. مقایسه‌ی مقاله‌ی رایبل در باب لذت در (Dilemmas (pp. 54-67) با برخی دیدگاه‌های کهن شایان توجه است. فی‌المثل او با ارسطو هماواز می‌شود و سخن افلاطون را درخصوص فرایند بودن لذت انکار می‌کند (ص ۶۰). در مورد دردها او نیز ظاهراً تعبیر کلی‌ای چون «تأثیرات چیزهایی از قبیل فشار کفش بر پنجه» را به کار می‌برد، و معنای «دردها» در بالای ص ۶۷ ظاهراً همان است. اما او نمی‌گوید ما حق نداریم از درد داغدیدگی یا جدایی سخن بگوییم، و واژه‌ی یونانی *λυπη* دلالت مشابهی داشته است.

کردن آنها پشتوانه‌ی سخنان کسانی چون آنتیستنس بود: «دیوانگی را به من دهید تا لذت را».^{۶۸}

آیا لذت‌های واقعی‌ای وجود دارند؟ توصیف ترکیب‌های تشکیل یافته از لذت و درد (۴۴b-۵۰e). ملاحظاتی از قبیل آنچه پیش‌تر آمد برخی از فیلسوفان^{۶۹} را بر آن داشته است که وجود لذت‌ها را به طور کلی منکر شوند. آنها می‌گویند چنین نیست که سه حالت دردناک، حنثا، و گوارا داشته باشیم، بلکه فقط دو حالت هست: درد و رهایی از درد. اگرچه این سخن کاملاً درست نیست، آنها اشتیاق دیندارانه‌ی واقعی‌ای^{۷۰} نشان می‌دهند که از حیث مخالفت با نیروی ناسالم و «فریبنده»ی لذت، ستودنی است. آنها بر روی لذت‌های جسمانی به عنوان روشن‌ترین و بزرگ‌ترین لذت تأکید می‌کنند. در میان این دسته نیز بزرگ‌ترین لذت‌ها آنهایی هستند که به دنبال بزرگ‌ترین شوق‌ها می‌آیند و بنابراین غالباً بر اثر

۶۸. پاره‌ی ۱۰۸ کابزی. به رابطه‌ی میان لذت‌های هرزه و دیوانگی در ۴۵e توجه کنید.

۶۹. سقراط در توصیف آنها می‌گوید «متخصصان برجسته در مطالعه‌ی طبیعت» (۴۴b۹). دیدگاه‌ها در کستی آنها بسیار متفاوت است. (استدلال بیگانه برای آنتیفون در *Studi 221-6* یکی از دیدگاه‌هایی است که ظاهراً به دست فراموشی سپرده شده است.) شاید نامعلوم ویلاموویتس (Pl. II, 272)، جوت (III, 542) و هکفورت (p. 87) را باید بپذیریم، اما اخیراً ام. شوفیلد مورد اسپوسیپوس را به شدت احیا کرده است، برخی از نقادان پیشین او را رد کرده بودند (Mus. Helv. 1971, 2-20 and 181)، هر چند تیلور نیز این توصیف را «دقیقاً متناسب با اسپوسیپوس» دانسته است (Timaeus, 456). از سوی دیگر کی. برینگمان K. Bringmann در *Hermes 1972*، با همان قوت برای هراکلیدس پونتیکوس استدلال کرده است.

۷۰. امیدوارم این توصیف برای ترجمه‌ای از *δυσχερεια φυδews ουκ αγεννης* در این زمینه بیش از اندازه بزرگ نباشد. اکنون می‌بینیم «روح دیندارانه [پروتستانی]» بر قلم بّری نیز جاری شده است. (اما شوفیلد دلیلی برای تناسب ویژه‌ی *δυσχερεια* با اسپوسیپوس پیشنهاد کرده است.)

پریشانی در جسم یا روح احساس می‌شوند، یعنی در ارضای تمایلاتِ فاسدِ بیماران یا کسانی که مهار خویش را به کلی از دست داده‌اند. سقراط با مثالِ راحتیِ ناشی از خاراندنِ موضعِ خارش شروع می‌کند و همه‌ی آنها را «زشت» می‌خواند، و بی‌آنکه به تعیین علت‌ها پردازد، دلخوشیِ جنون‌آمیزِ ابلهان یا هرزه‌ها را «مردنِ همراه با لذت» توصیف می‌کند و می‌گوید آنها خودشان را خوشبخت‌ترین انسان‌ها می‌نامند.

این‌گونه لذت‌ها به ناچار آمیخته با درد هستند، و فقط در تن ریشه دوانیده‌اند. سقراط نوع دومی از لذت‌های آمیخته را نیز به خاطر می‌آورد که پیش‌تر بررسی کرده‌اند، یعنی لذت‌هایی که آن‌جا احساس می‌شوند که در ترکیبِ واحدی از لذت و درد، احساس درد معلولِ حضورِ خالی شدنِ جسمانی است و احساس لذت معلولِ پیش‌بینیِ پُر شدنِ آینده از سوی ذهن (پسوخته). ثالثاً، ترکیب‌هایی از لذت و درد هستند که در آنها هر دو طرفِ ترکیب به پسوخته مربوط می‌شوند. اینها درد هستند، ولی در عین حال با لذت‌های بیکرانی توأم‌اند، چنانکه هومر در مورد خشم می‌گوید «در کام انسان شیرین‌تر از عسل است». سقراط مدعی است که حتی اندوه و آرزو نیز لذتی را به همراه دارند، و او آثارِ گوش دادن به تراژدی، یا، درخصوص کینه و دیگر بدبختی‌های مسخره‌آمیز، شنیدنِ کمدی را مثال می‌آورد، بی‌آنکه اشاره‌ای به تفاوت میان تجربه‌ی شخصی و تجربه‌ی خلافتیِ موقعیت‌های تراژدیک یا کُمیک بکند. سپس به تحلیل روانشناسیِ ترکیبِ لذت و دردی می‌پردازد که از علت‌هایی چون بدخواهیِ افرادِ مسخره یا بدخواه بر می‌خیزند، احساسی که حتی آنگاه که دوستان ما خودشان را به بلاهت می‌زنند بر ما دست می‌دهد. سقراط در این‌جا متوجه می‌شود که از مسیر اصلی بحث منحرف شده است، و بنابراین تحلیلِ سایر عواطف را کنار می‌گذارد تا تکلیف مسئله‌ی اصلی را که از گرایش فیلبوس نسبت به لذت ناشی شده است، روشن سازند.

مشکلات. در برخی جاها فیلبوس رشته‌های سخن به طرز گیج‌کننده‌ای درهم پیچیده‌اند، و به کار بردن توصیف‌های یکسان از سوی افلاطون برای مفاهیمی که گاهی یکسان هستند ولی گاهی نیز یکسان نیستند، بی‌تردید کمکی بر گشودن آنها نمی‌کند. همچنین این تردید نیز به ناچار برای هر کسی به وجود می‌آید که آیا هر موردی شایستگی این کوشش را دارد. به نظر می‌آید که او تقریباً به عمد زبان اسرارآمیزی به کار برده است، و نیز آنچه او واقعاً به دنبالش هست فقط در بخش پایانی محاوره به طور کامل آشکار می‌شود. تا آنجا که من تشخیص می‌دهم، در اخیرترین قسمت‌ها نیز دو مشکل بزرگ وجود دارد.

۱- رابطه‌ی میان حالت‌های گوناگونی که به عنوان خنثا، یا به مثابه «زندگی‌های واسطه‌ای» توصیف می‌شوند چیست؟

(۱) ۳۲e. هرگاه جسم کسی نه چیزی را از دست بدهد و نه بازابد، او نه لذت احساس خواهد کرد و نه درد. زندگی‌ای که در اندیشه‌ی پیوسته طی شود در زمره‌ی این دسته قرار می‌گیرد، و این زندگی شایسته‌ی خدایان است.

(ب) ۳۶b-۳۵b. وقتی کسی درد تهی شدن را عملاً تجربه می‌کند اما امید دلپذیری نیز به پر شدن دارد، می‌شود گفت که او در آن واحد هم درد می‌کشد و هم لذت می‌برد.

بی‌تردید این حالت غیر از حالت خنثایی است که نه لذت احساس شود و نه درد، اما همانند (۱) زندگی واسطه‌ای نامیده می‌شود، زندگی‌ای «در حدّ وسط».^{۷۱}

(ج) ۴۲e. اگر هیچ‌گونه خالی شدن و پُر شدن محسوسی در تن انسان‌ها رخ ندهد، آنها نه لذت احساس می‌کنند و نه درد، بلکه تصور می‌کنند که لذت احساس می‌کنند. این مورد نمونه‌ای از لذت دروغین است، و زندگی واسطه‌ای،

71. βίου εἶδος 35d9, ἐν μέσῳ e7.

یا میانی، نامیده می‌شود.^{۷۲}

اگر از (ب) صرف نظر کنیم، در توصیف‌های (ا) و (ج) تفاوتی به چشم نمی‌خورد. اما نمونه‌ی (ا) زندگی اندیشه‌ی محضی است که با لذت آمیخته نیست، و اینک روشن می‌شود که فقط به عنوان بهترین زندگی برای انسان مطرود شناخته شد چرا که بیرون از دسترس اوست، اما لذت دروغین (ج) بیش‌تر شبیه احساس کسی است که گوارش درستی دارد و پس از احساس گرسنگی‌ای که داشته است هم اکنون غذای مناسبی خورده است و احساس رخوت می‌کند. (ج) احساس انسان متعارف را نشان می‌دهد، اما (ا) به آبر فیلسوفی مربوط است که به هدف فیلسوف، یعنی «تشبه به خدا» (تثایتتوس ۱۷۶b) دست یافته است. ۲- چگونه است که «منکران لذت» از یک سو وجود لذت را انکار می‌کنند و

از سوی دیگر از تأثیر شوم آن بیزاری می‌جویند؟

سقراط آنها را در ۴۴b-d به گونه‌ای معرفی می‌کند که گویی سخنان پیشین آنها به طور سراسر است به ذکر این جماعت انجامیده است. این «دشمنان فیلبوس» می‌گویند آنچه او و امثال او لذت می‌نامند چیزی جز رهایی از درد نیست. انتظار خواننده این است که سخن آنها را به مورد ۱ (ج) بازگرداند، یعنی آن‌جا که چون تن در حالتی از تعادل قرار دارد، نه درد احساس می‌شود و نه لذت محصل. اما آنها در ادامه‌ی بیانات‌شان به طرز مبهمی می‌گویند خود دلدپذیری لذت نیز لذت نیست (عمداً این‌گونه نوشتم، ۴۴c-d) بلکه توهم است؛ و هنگامی که به ذکر نمونه می‌پردازند نه راحتی ناشی از این تعادل جسمانی را ذکر می‌کند، و نه زندگی عاری از درد را که آرمان آرامش نزدیک خواهان است، بلکه به شدیدترین و افراطی‌ترین لذت‌ها اشاره می‌کنند؛ این سخن آنها بی‌تردید با

72. ο μέσος βίος, 43e8.

افلاطون در ۵۵a زندگی عاری از لذت یا درد را دوباره زندگی اندیشه‌ی محض می‌خواند، به همان صورت که در (ا) دیدیم.

توصیفی که سقراط در ابتدای بحث از لذت‌ها عرضه کرد متناسب است: لذت چیزی است که همراه با جریان ارضای نیازمندی‌های محسوس جسمانی احساس می‌شود. سقراط در ادامه‌ی سخن‌اش این حالت‌ها را نه به عنوان حالت‌های عاری از لذت و درد - هر دو -، بلکه برعکس، به مثابه ترکیب‌هایی از لذت و درد توصیف می‌کند.^{۷۳}

شاید بتوان حاصل کل کلام را این‌گونه آورد: «لذت» عبارت است از چیزی که افراد دنیاپرستی چون فیلبوس لذت می‌نامند، یعنی فقط لذت‌های مادی؛ منش این افراد را کالیکلس در گرگیاس به طور مشروح توصیف کرده است.^{۷۴} اخلاق‌گرایان افراطی ما نمی‌خواهند آن را لذت بنامند و دلپذیریِ دروغین را مطرود می‌خوانند: طرفداران این وضع لذت نمی‌برند بلکه برای خلاصی از بی‌رحمی تمایلات افراطی بیمارگونه‌شان به جست‌وجوی بی‌پایان می‌پردازند. گذر نامشخص از «رهایی از درد» به مثابه حالتی آرام و خنثا به «رهایی از درد» به مثابه فرو رفتن در شدیدترین و پرهیجان‌ترین لذت‌ها، امروزه بسیار غیر منطقی

۷۳. این وسوسه به خواننده دست می‌دهد که پرسشی را که سقراط در جمهوری (۵۸۳e) مطرح کرده است، از خود او بپرسد: «آیا ممکن است چیزی که هیچ کدام از دو چیز نیست، هر دوی آنها باشد؟» به راحتی نمی‌توان مشخص کرد که سقراط در کجا از توصیف دیدگاه‌های منکران لذت دست برمی‌دارد و به بیان آرای خودش می‌پردازد؛ اما دست کم این توصیه از آنهاست که ماهیت حقیقی هر چیزی را بایستی در صورت‌های نهایی آنها جست‌وجو کرد و نه در صورت‌های میانی آنها؛ فی‌المثل برای پی بردن به ماهیت سختی، باید سخت‌ترین چیزی را که در دسترس ماست مورد ملاحظه قرار دهیم (۴۴d-e).

۷۴. این همان زندگی مرغ‌باران است که پیوسته می‌خورد و فضله می‌اندازد. (افلاطون در تیمائوس ۷۲e-۷۳a تبیین غایت‌شناختی‌ای از پیچ و خم داشتن روده‌ها عرضه می‌کند: پیچ و خم آنها تدبیری است برای مقابله با تمایل طبیعی به پرخوری. رک: صص ۲۰۴ و بعد پایین.) درخصوص فیلبوس ۴۶a می‌توان گذر از خاراندن موضع خارش به فعالیت جنسی را مورد توجه قرار داد.

به نظر می‌آید. شاید بتوان در توضیح آن به آشنایی افلاطون و خوانندگان معاصر او با نظریه‌ها و مباحثات اخلاقی رایج در آن زمان متوسل شد، اما به آسانی نمی‌توان عذر او را پذیرفت. افلاطون پیش از این در جمهوری (۵۸۴c) گفته است «اکثر به اصطلاح لذت‌هایی که از راه تن به پسوخته می‌رسند - و شدیدترین آنها - از این دسته هستند، یعنی رهایی از دردها».

لذت‌های حقیقی (۵۰e-۵۳c). سقراط همدلی خودش را با این مخالفان لذت‌گرایی پست پنهان نمی‌دارد. یگانه اشتباه آنها این بود که کل مفهوم لذت را در چیزی محدود می‌ساختند که در حقیقت تقلیدی از آن است. لذت‌های حقیقی، یعنی لذت‌هایی که با دردها و بیماری‌های تن آمیخته نیستند، واقعاً وجود دارند و به حق شایسته‌ی نام لذت هستند.^{۷۵} این لذت‌ها عبارتند از دلپذیرهای برخاسته از رنگ‌ها، شکل‌ها و صداها، زیبا، و حتی، هر چند در سطحی پایین‌تر، بوهای زیبا.^{۷۶} منظور ما از شکل‌های زیبا در این جا شکل‌های هنرنگارگری نیست، بلکه صورت انتزاعی هندسی را در نظر داریم، خواه

۷۵. سقراط در سرتاسر این فقره «محض» یا «ناآمیخته» (*αμεικτοι, καθαροι*) و «حقیقی»، «اصیل» یا «واقعی» (*αληθεις*) را به مثابه مترادف به کار می‌برد. او در ۵۲d-۵۳c علت این کار را به اختصار بیان می‌کند. تعبیر «نوع حقیقی» از سوی تیلور منظور افلاطون را به خوبی نشان می‌دهد (PMW 427).

۷۶. سقراط می‌گوید «اکثر بوها» (۵۱b۴). هکفورت می‌گوید بوهایی که استثنا شده‌اند فقط آنهایی هستند که به دنبال بوهای نامطبوع احساس می‌شوند، و نظر تیلور این است که «البته» او بوهای غذاها را استثنا کرده است و یا رایحه‌های زنان را که از سوی مردان استشمام می‌شود (PEP 98 n. 1, PMW 426 n. 1). افلاطون در جمهوری ۵۸۴b بوها را بدون هیچ قید و شرطی از نمونه‌های بارز لذت‌های محض به حساب آورده است، و من تردید دارم که *πλειστοτας* در این جا معنای خاصی داشته باشد. طبیعی است که بوهای نامطبوع مایه‌ی لذت نیستند.

صورت‌های مسطحه باشد یا فضایی؛ و صداها نیز سلسله‌هایی از نُت‌های خالص و واحد هستند، زیرا در لذت محض نباید عنصری از آمیختگی یا مقایسه وجود داشته باشد. این‌گونه لذت‌ها به لذت الهی نزدیک می‌شوند. این سخن ستایشِ اغراق‌آمیز (آیا نقاد هنر می‌تواند بگوید برهانِ خلفِ؟) سلیقه‌ی ویژه‌ی یونانی است که به نحو کامل در فیثاغوریان تجسم یافته است، مبنی بر ترجیح «معقول، متعین، اندازه‌پذیر»^{۷۷}، درک تیز نسبت صورت ریاضی، تناسب و نسبتی که در معماری، پیکرتراشی، شاعری و ادبیات کهن رسوخ کرده است و چنان تأثیر حیرت‌انگیزی در افلاطون نهاده است که او دوره‌ای طولانی و طاقت‌فرسا در آموزش ریاضیات را در زمره‌ی بخش‌های اصلی تعلیم و تربیت سیاستمداران قرار داده است. (باید قبول کرد که سیاست، حوزه‌ای بود که غریزه‌ی یونانی برای درک اندازه و پرهیز از افراط در آن کم‌تر هویدا بود.)^{۷۸}

لذت‌های فکری دو شرط را ایفا می‌کنند: با درد فقدان محسوس قبلی آمیخته نیستند، و زیبایی متعلقات آنها ذاتی است. توصیف این دسته به عنوان زیبا «نه به صورت نسبی، یعنی در مقایسه با دیگران، بلکه مستقل و به خودی خود» (۵۱c,d) شایان توجه است، و باعث شده است که هکفورت بگوید آنها «افراد کامل مثال‌زیبایی، یعنی تجلی کامل آن بر حواس» هستند (PEP 99). تصور نمی‌کنم توصیف دوم او با وصف پیشین‌اش سازگار باشد، و نیز افلاطون هیچ وقت سطوح و اجسام محسوس را که «به وسیله‌ی رنده، خط کش و گونیا،

۷۷. این واژه‌ها از نطق افتتاحیه‌ی ای. فرنکل E. Fraenkel در *Rome and Greek Culture* 25 برگرفته شده است.

۷۸. ارسطو صادقانه از افلاطون پیروی می‌کند آن‌جا که به سرزنش کسانی می‌پردازد که منکر رابطه‌ی ریاضیات با خوبی و زیبایی هستند. «صورت‌های اصلی زیبایی عبارت‌اند از نظم، تناسب و حد، این صورت‌ها تا اندازه‌ی خاصی به علوم ریاضی مربوط می‌شوند» (مابعدالطبیعه، ۱۰۷۸a۳۱).

تولید می‌شوند» (۵۱c) کامل تلقی نکرده است. او در ۶۲b این دایره‌ها و راست‌گوشه‌های «بشری» را «دروغین» می‌نامد. البته درست است که بیان افلاطون در این جا شبیه بیانی است که در جاهای دیگر در خصوص صورت‌ها به کار می‌گیرد، و می‌توان آن را نیز گواهی دیگری دانست بر اینکه افلاطون در این محاوراتِ اخیر جهان محسوس را بیش‌تر از محاورات پیشین مورد عنایت قرار می‌دهد. هکفورت چیزی را که فیلبوس درباره‌ی زیبایی می‌گوید به خاطر ما می‌آورد، اما در این جا نیامده است که اعیان زمینی می‌توانند چیزی جز روگرفت‌های ناقص صورتِ زیبایی باشند. در هر حال این امتیاز که به جهان محسوس می‌دهند بسیار ناچیز است. قرار نیست منظره‌ای زیبا یا دختری زیبا (که ممکن است در مقایسه با یک میمون زیبا باشد، اما نه در مقایسه با یک ایزدبانو، هیپپاس بزرگ ۲۸۹a-b) را بستاییم، بلکه این کار فقط شایسته‌ی طرح‌ها و الگوهای ریاضی است، و یا سلسله‌ای از «نت‌های خالص و واحد»؛ یعنی چیزهایی که فیثاغوریان ثابت کرده بودند که، در اصل، اموری عددی هستند. و ریاضیات دانشی است که فیلسوف به وسیله‌ی آن «از این جهان گذرا اوج می‌گیرد و به درکِ واقعیت نایل می‌آید» (جمهوری ۵۲۵b).

لذت‌های خالص شامل لذت‌های یادگیری نیز هستند (۵۱e). نبود دانش که یادگیری آن را پر می‌کند، یا از دست دادن آن بر اثر فراموشی، دردناک احساس نمی‌شوند (اگرچه ممکن است، بر اثر نتایج عملی فراموشکاری، دردهایی احساس شود، ۵۲b۱). فقط معدود کسانی می‌توانند این لذت‌ها را دریابند.

سقراط پس از جدا کردن لذت‌های خالص از لذت‌های ناخالص،^{۷۹} به دیایرسیس کلی‌اش باز می‌گردد و لذت‌های ناخالص را که (به پیروی از بیماری

۷۹. افلاطون برای اولین بار در ۵۲c به جای صفت ساده‌ی «آمیخته»، از صفت *akathartos* استفاده می‌کند که در ساحتِ خطابه بر ناپاکی طبیعی، اخلاقی و مذهبی یا میاسما دلالت می‌کند (فایدون ۸۰b).

تلقی کردنِ مخالفان لذت) حالا شدید نیز می‌نامد، در دسته‌ی نامحدود قرار می‌دهد، چرا که آنها درجات بی‌اندازه‌ی بیش‌تر و کم‌تر را قبول می‌کنند؛ و لذت‌های ناب را به دسته‌ی محدود یا اندازه‌پذیر نسبت می‌دهد. روشن است که لذت‌های اندازه‌پذیر را بایستی ناشی از اعیان اندازه‌پذیر بدانیم.^{۸۰}

و آخرین مطلب اینکه هر چیزی در ناب‌ترین و نالوده‌ترین حالتش بیش‌تر خود حقیقی‌اش است، نه اینکه حتی مقدار بیش‌تری از آن به صورتی آمیخته با چیزی دیگر وجود داشته باشد. بنابراین لذت‌های محضی که در زیبایی شکل‌های هندسی و در کسب دانش احساس می‌شوند، واقعی‌تر از لذت‌های آمیخته با درد هستند، هر چند که لذت‌های آمیخته شدیدتر باشند.^{۸۱} سقراط این مطلب را با یک مثال روشن می‌سازد: حتی تکه‌ی کوچکی از رنگ سفید محض را باید حقیقتاً سفیدتر از سطح بزرگی بدانیم که در آن رنگ سفید با رنگ دیگری درآمیخته است.^{۸۲} اگر پیش‌فرض‌های افلاطون را در نظر آوریم این سخن کاملاً طبیعی می‌گردد، و برای مطالعه‌ی فیلبوس حتماً باید بپذیریم که این محاوره به منزله‌ی بیان اعتقادات اوست تا دفاع از آن. سؤالی که به حق می‌توان پرسید، چرا که در چارچوب مکتب افلاطون قرار می‌گیرد، این است: اگر لذتِ آموختن مسبوق به هیچ‌گونه احساسِ فقدانی نیست، پس اروس فیلسوف، یعنی شوق مفرط او برای حقیقت، چیست؟ جوت (III, 53) غیبت آن در فیلبوس را

۸۰. اگرچه توضیح نداده است که عطرها را، همانند کره‌ها و مکعب‌ها، چگونه اندازه می‌گیرند. (درواقع آنها قابل اندازه‌گیری نیستند، رک: تیمایوس ۶۶d-e).

۸۱. موضع افلاطون نسبت به جمهوری هیچ تغییری نکرده است، در آن جا می‌گفت هر لذتی، به استثنای لذتِ انسانِ حکیم، *ουδε παναληθης ουδε καθαρα* است.

۸۲. این سخن در مورد رنگ درست به نظر می‌آید، و من نمی‌توانم رابطه‌ی بحثِ اعیانِ رنگارنگ، در *PQ* 1960, 340 n. 6، از سوی گالوپ را با این سخن در یابم. انتقاد کرومبی (1, 260) *(EPD)* این است که مثال رنگ تناسب استواری با لذت ندارد.

نشان مرحله‌ای از اندیشه‌ی افلاطون می‌داند که با مرحله‌ی مطرح شده در میهمانی و فایدروس فرق دارد، اما چنین غیبتی وجود ندارد: افلاطون عشق، یا آرزوی، حقیقت (*εραυν του αληθους*) را در ۵۸d از جمله قوای طبیعی پسوخه خوانده است.

سقراط حالا شروع می‌کند به پرده برداشتن از اسرارش، و ما می‌توانیم نتیجه‌ی ضروری جدال را پیش‌بینی کنیم. او در بررسی جایگاه لذت در زندگی خوب، از برداشتی از لذت شروع کرد که لذت‌گرایی چون فیلبوس به آن عقیده داشت، و این برداشت به او امکان داد تا «لذت» را در طبقه‌ی نامحدود قرار دهد. او حالا روشن کرده است که لذت‌ها منحصر در این دسته نیستند، و حتی اینها لذت‌های اصیل و مطلوب نیز محسوب نمی‌شوند (اگرچه او به زودی، و بی‌آنکه اطلاع بدهد، به کاربرد پیشین واژه باز خواهد گشت!). لذت‌های حقیقی به دسته‌ی محدود تعلق دارند، آنها اندازه‌ی مناسب را مراعات می‌کنند و بهتر (*۵۳c۲ καλλιον*) از لذت‌های دیگر هستند، و در میان آنها نیز اصیل‌ترین لذت‌ها عبارت‌اند از لذتِ تأمل در صورت‌های هندسی و لذتِ کسب دانش. سقراط ابتدا پذیرفته بود که لذت نیز بایستی به اندازه‌ی فعالیت عقلانی در زندگی خوب و سعادت‌مند ایفای نقش بکند، اما وقتی در این جا معلوم می‌شود که لذت‌های سهیم در آن زندگی همان فعالیت عقلانی هستند، توافق اولیه‌ی او تردیدآمیز می‌گردد.

لذت به منزله‌ی جریان و اسباب (*۵۳c-۵۵c*). این قسمت متضمن استدلال نامطلوب و ناچیزی است که ارسطو به زودی آن را رد خواهد کرد. سقراط جریان (گنسیس، به وجود آمدن یا به وجود آوردن در برابر حالت کامل هست بودن) بودن لذت را اثبات نمی‌کند بلکه به عنوان مقدمه‌ای می‌پذیرد که از برخی دانایان رسیده است؛ دانایانی که سقراط می‌گوید «ما باید سپاسگزار آنها باشیم».^{۸۳}

بی‌تردید به عقیده‌ی افلاطون این سخن نتیجه‌ی ضروری همراهی لذت با جریان‌های آشفتگی جسمانی و زایل شدن آن آشفتگی بر اثر تکمیل حالت بهبود است. سقراط سپس می‌گوید جریان تولید، مانند ابزارهایی که به کار می‌گیرد، هرگز به خودی خود نه غایت است، و نه خوب: خوبی از آن نتیجه‌ای است که این جریان به سویش می‌رود. بنابراین لذت، از آن جا که جریان است، هیچ وقت نمی‌تواند فی‌نفسه خوب باشد، و دانایان سقراط به ریش طرفداران آن می‌خندند، کسانی که گرسنگی و تشنگی را با آغوش باز می‌پذیرند تا از آنچه که لذت خوردن و نوشیدن می‌نامند بهره‌مند شوند؛ زندگی‌ای که همیشه در حال فرو ریختن و ترمیم یافتن است، نه زندگی خالص‌ترین اندیشه‌ی ممکن که از لذت و درد در آن خبری نیست.

اندیشه‌ی افلاطون کم‌تر از بیان متغیرش آشفته است. او باز هم «لذت» را در معنای فیلبوسی آن به کار می‌برد، در حالی که هم اکنون آموخته‌ایم که آنها لذت‌های حقیقی نیستند؛ و لذت‌های عقلانی سقراط را - که اندکی پیش می‌گفت خالص‌ترین و بهترین لذت‌ها هستند - به هیچ وجه لذت نمی‌شمارد. اما حالا که این نکته روشن شد، نباید نتیجه گرفت که چون رفع گرسنگی یک جریان است، وقت می‌گیرد، ایفای آن در طی مراحل صورت می‌گیرد، لذتی نیز که همراه آن احساس می‌شود یک جریان است (که شاید به طور معکوس پیش می‌رود، زیرا در پایان از بین می‌رود، به طوری که گویی هر کسی از پیش غذا بیش‌تر از اصل غذای مطبوع لذت می‌برد). بلکه، همان‌طور که ارسطو اندکی بعد خاطر نشان کرد، لذت به هیچ وجه حرکت یا تغییر نیست «زیرا هیچ تغییری

← ۸۳. درباره‌ی هویت آنها حدس‌های گوناگونی زده‌اند (فی‌المثل اسپوسیپوس، هکفورت 106 PEP)، اما از ادامه‌ی سخنان سقراط برمی‌آید که آنها کسانی چون خویشاوند آزاردهنده‌ی هیپپاس بزرگ یا دیوتیما در میهمانی هستند، یعنی فقط وسیله‌ای هستند برای بیان دیدگاه‌های خود او (با دیدگاه‌های افلاطون)، رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۹۳ و ج ۱۴، ۲۹۷.

در هیچ مرحله کامل نیست... در حالی که صورت لذت همیشه کامل است». «لذت یک کل است. شما هیچ وقت نمی‌توانید لذتی پیدا کنید که هرگاه بیش‌تر دوام آورد صورت آن به سوی کمال پیش رود.»^{۸۴}

تحلیل دانش (۵۵۷-۵۹۷). حالا که از بحث لذت فارغ شدیم، شایسته است که به کاوش در عقل و دانش بپردازیم، تا آشکار شود که برخی از انواع آن واقعی‌تر و خالص‌تر از انواع دیگر است یا نه. آنها برای این منظور «دانش» را نیز، مانند «لذت»، در عام‌ترین معنای آن به کار می‌برند، به طوری که حتی امور حدسی و دوکساران نیز شامل می‌شود، یعنی چیزهایی که در محاورات پیشین کاملاً در برابر دانش قرار گرفته بودند. لازم نیست بگوییم افلاطون تغییر عقیده داده است، زیرا به زودی روشن می‌شود که این دانش‌ها نه حقیقی هستند و نه خالص؛ بلکه چنانکه در مورد لذت شاهد بودیم، افلاطون برای اهداف دیالکتیکی خویش به واژه‌ی عام واحدی نیاز دارد تا موضوع تقسیم قرار دهد. کل دانش ابتدا به دو دسته‌ی عملی، یا فنی، و تربیتی، یا فرهنگی، تقسیم می‌شود. برخی از دانش‌های گروه اول (فی‌المثل دانش معماری) به مقدار زیادی از دانش اندازه‌گیری و اسباب اندازه‌گیری کمک می‌گیرند، در حالی که موسیقی،^{۸۵} پزشکی و هنرهای دیگر بر

۸۴. رک: ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۷۴a۱۳b۱۴، ۱۱۵۲b۱۲-۱۵، ۱۱۵۳a۱۲-۱۳. تردیدی نیست که ارسطو به فیلبوس افلاطون نظر دارد.

۸۵. شاید قرار دادن موسیقی در این مقوله شگفت‌انگیز به نظر آید، چرا که فیثاغورس مبنای ریاضی موسیقی را روشن ساخته بود، و خود افلاطون نیز هارمونیا را مشتمل بر اندازه می‌دانست و در تیمایوس چگونگی آن را شرح داده است. اما صرف نظر از اینکه افلاطون روش‌های فیثاغوری را به طور کامل و غیر نقادانه نپذیرفته است (جمهوری c-۵۳۱b)، در این جا سخن او بیش‌تر مربوط است به اجرای موسیقی، نه مبنای نظری آن؛ و ۵۶a نشان می‌دهد که فن آزمایش و خطا هنوز چه جایگاه بارزی را در اجرای موسیقی آن زمان به خودش اختصاص داده است. مقایسه کنید با جمهوری ۵۳۱a-b. در مورد پزشکی نیز افلاطون ←

پایه‌ی آزمایش و خطا قرار دارند و به طور حدسی پیش می‌روند. بنابراین خود هنرها نیز بر پایه‌ی کم‌تر یا بیش‌تر بودن دقت‌شان به دسته‌های فرعی‌ای تقسیم می‌شوند. دقیق‌ترین نوع آن‌ها عبارت است از حساب و خویشاوندی‌های آن، توزین و اندازه‌گیری. اما آیا نباید این هنر را نیز به دو دسته‌ی عملی و فلسفی تقسیم کنیم؟ کسی که عدد را در کار عملی‌اش مورد استفاده قرار می‌دهد بایستی واحدهایش را چیزهای مادی‌ای چون گاوها یا آجرها قرار دهد، یعنی واحدهایی که هرگز دقیقاً برابر نیستند (البته آن‌ها از نظر فلسفی واحد محض محسوب نمی‌شوند)، در حالی که ریاضیدان محض (فلسفی مشرب) فقط با واحدهای انتزاعی‌ای سروکار دارد که کاملاً برابر و یکسان هستند.^{۸۶}

باز هم (مقایسه کنید با ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۶ و بعد) ملاحظه می‌کنیم که افلاطون چارچوب دیالکتیکی را به صورت خشک و غیر واقع‌گرایانه طراحی نمی‌کند. به آسانی نمی‌توان این تقسیم‌ها، به شیوه‌ای که در سوفسطایی (ج ۱۶ صص ۲۴۰ و بعد) دیدیم، به طور سراسرست جدول‌بندی کرد. شاید افلاطون به معایب گریز ناپذیر این نوع روش‌های سراسرست پی برده است، روش‌هایی که «نشان دادن آن آسان است اما عمل کردن به آن درنهایت دشواری قرار دارد» (۱۶b). در این جا علم حساب در طرف عملی تقسیم دوتایی قرار می‌گیرد، اما یکی از اقسام فرعی آن آشکارا به دسته‌ی نظری تعلق دارد و سقراط می‌گوید اندازه‌گیری خوب نیز چنین است و از این نوع «جفت‌های

← دیدگاه‌های معاصر را در نظر دارد. مؤلف «درباره‌ی پزشکی کهن» می‌نویسد (فصل ۹، i، ص ۵۸۸ لیتره): «اندازه‌ی خاصی را باید هدف قرار داد، اما شما هیچ وزن، عدد یا شاخص دیگری را نخواهید یافت که ارجاع به آنها دانش را دقیق گرداند؛ چیزی جز ادراکات حسی تن در اختیار ما نیست.»

۸۶. در این مورد رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۶، یادداشت ۶، آن جا که اشاره به *αισθησι* در *μοναδες* در ۵۶d1۰ شاید مناسب بوده است.

دوگانه» در میان هنرها فراوان هستند، اگرچه هر کدام از آن جفت‌ها را به نام واحدی می‌نامند.^{۸۷} اما اگر این فقره را نه به عنوان دیپرسیس بلکه همچون مقیاس واحدی برای درجات متصاعد دقت در نظر بگیریم، با نظم کاملی روبه‌رو می‌شویم: موسیقی و خویشاوندان آن، معماری، محاسبه‌ی عملی، حساب محض یا نظریه‌ی اعداد، دیالکتیک.

تنها چیزی که باقی می‌ماند عبارت است از برابر ساختن دقت یا عینیت یک علم با درجه‌ی صورت «محض و حقیقی» دانش بودن آن؛ و سقراط این کار را به زودی انجام می‌دهد. اگر من پس از جلسه‌ای بگویم «می‌دانم که دست کم ۱۰۰ نفر آن‌جا بودند»، به عقیده‌ی افلاطون دانش من نه تنها دقت کم‌تری دارد، بلکه خودش نیز کم‌تر شایسته‌ی نام دانش است؛ اما اگر بگویم: می‌دانم که آن‌جا ۱۰۶ نفر حضور داشتند زیرا همه‌ی حاضران رأی دادند و نتیجه‌ی رای‌گیری ۶۰ به ۴۶ بود، دانش‌های من هم دقیق‌تر است و هم بیش‌تر شایسته‌ی نام دانش. بنابراین ممکن است چنین به نظر آید که ریاضیات یا هر دانش دیگری که به شیوه‌ی فلسفی پی‌گیری شود دقیق‌ترین صورت دانش است. اما، سقراط معتقد است که این سخن نافی دیالکتیک خواهد بود، چیزی که واقعی‌ترین و دقیق‌ترین همه‌ی دانش‌هاست. کل داستان همین است. هیچ علمی نمی‌تواند به مواد متغیر بپردازد و در عین حال دقیق باشد؛ فقط دیالکتیک است که با متعلقات کاملاً واقعی، نامتغیر و مستقل سروکار دارد. ثبات، خلوص و حقیقت را فقط در آنها، و نزدیک‌ترین خویشاوندان آنها،^{۸۸} می‌توانیم سراغ بگیریم؛ یعنی

۸۷. این قسمت، همراه با کراتولوس، گواه دیگری است بر اینکه سخن افلاطون در جمهوری ۵۹۶a، درباره‌ی وضع صورت واحدی برای هر دسته از چیزهایی که نام واحدی به آنها داده‌ایم، به این قصد گفته نشده است که کاملاً به معنی حقیقی در نظر گرفته شود. در این مورد رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۱ و بعد و ج ۱۵، ۲۱۳ و بعد.

۸۸. هکفورت «نزدیک‌ترین خویشاوندان» را متعلقات دانش نجوم می‌داند (PEP 122 n. 2). اما ←

صورت‌های متعالی‌ای که از فایدون به این طرف وارد بحث شده‌اند.^{۸۹}

اگر مفهوم «جفت‌های دوگانه»، و رابطه‌ی آنها با دیالکتیک، مبهم به نظر آیند، راه چاره این است که به برخی فقرات جمهوری بازگردیم، فقراتی که این قسمت فقط خلاصه‌ی موجزی از آنهاست. (افلاطون به ضرب‌المثلی که خودش در این جا نقل می‌کند عمل کرده است: شایسته است که چیزهای گفتنی را دو بار یا سه بار بگوییم.) او در کتاب هفتم جمهوری، ۵۳۲a-۳۲b، توصیف کاملی از دو نوع حساب، هندسه، ستاره‌شناسی و موسیقی ارائه می‌کند، نوع اول کاربرد عملی را مد نظر دارند. در تجارت، جنگ، دریاوردی، کشاورزی و غیره - و نوع دوم ذهن را به سوی موجودات کامل و نامتغیری چون اعداد، شکل‌های منتظم، نسبت‌های ریاضی موجود در نت‌های هم‌مطراز، و حرکت‌های ایده‌آل تعالی می‌دهند؛ حرکت‌هایی که چرخش‌های اجسام آسمانی روگرفت‌های فیزیکی آنها هستند. در آن‌جا، و همین‌طور در این‌جا، همه‌ی دانش‌های فوق مقدمه‌ای بر دیالکتیک هستند، بررسی‌ای که هدف نهایی آن چیزی جز درک صورت خوب از راه تفکر محض نیست (۵۳۲a-b).^{۹۰}

← افلاطون از متعلقات نجوم، حتی در شکل فلسفی آن، سخن نمی‌گوید، بلکه سخن او مربوط است به اعیان دیالکتیکی. اگر اساساً این الحاق حایز اهمیت باشد، شاید بتوان آن را ناظر بر روح‌ها، یا بلکه عقل‌ها، دانست که در فایدون در مقام خویشاوندان صورت‌ها پذیرفته شده‌اند، و افلاطون در سفسطایی آنها را به قلمرو کاملاً واقعی راه داده است.

۸۹. *τα αει κατα το αυτα ωσαυτως εχοντα* (۵۹c۴) سخن آشنایی است. (مقایسه کنید ۵۸a-e، ۶۱d-e و ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۷۰، یادداشت ۵۱). *ειλικρινες, καθαρον* *αμεικτον* را مقایسه کنید با همان کلمات که در میهمانی ۲۱۱e درباره‌ی *αυτο το καλον* به کار رفته‌اند. همچنین نگاه کنید به یادداشت الحاقی در ص ۶۶ پایین.

۹۰. اگرچه متعلقات دیگر دانش‌های فلسفی نیز کاملاً واقعی و نامتغیر هستند، پردازندگان به آنها از این جهت با اهل دیالکتیک فرق دارند که فقط از تفکر محض بهره نمی‌گیرند، بلکه هنوز هم بر اعیان حسی (شکل‌های محسوس، ستارگان مریخی، و امثال آنها) وابسته‌اند تا کار خود را پیش ببرند. برای مقابله‌ی این دورک: جمهوری ۵۱۱c-۵۱۰، و مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی ←

پروتارخوس گریز مختصری بر هنرِ خطابه می‌زند؛ چرا که او نیز مانند اکثر جوان‌ها تحت تأثیر این ادعای گرگیاس قرار داشت که سخنوری والاترین هنرهاست؛ افلاطون از این گریز استفاده می‌کند تا انتقادی را که در جاهای دیگر بر این فرض وارد کرده بود تکرار کند: سخنوری بر پایه‌ی احتمال استوار است نه بر پایه‌ی حقیقت؛ او درباره‌ی دوکسانیز تذکر مختصری می‌دهد. می‌گوید نه تنها سخنوران بلکه فیلسوفان طبیعت‌شناس نیز فقط بر دوکساء اعتماد می‌کنند، زیرا درباره‌ی جهان محسوس و متغیر فقط بر پندار (باور) می‌توان دست یافت، نه بر دانش. او حتی آنگاه که خودش نیز، در تثابتتوس، شایسته می‌دانست که بررسی طولانی و دقیقی را درباره‌ی جهان طبیعت و موجودات آن به عمل آورد، هرگز بصیرت خویش را درخصوص جایگاه غیر اصیل آن جهان در مقیاس هستی شناختی از دست نداد و همین‌طور درخصوص خوبی‌ای که این جهان به دلیل طراحی شدن از روی الگوی صورت‌ها به وسیله‌ی عقل الهی نشان می‌دهد. نکته‌ی دیگری که در محاوره‌ی مورد بحث نیز بر آن تأکید شده است.

یادداشت الحاقی درباره‌ی بودن و شدن در «فیلبوس»

من در ۱۶c۹ عبارت *των αει λεγομενων ειναι* را «همه‌ی چیزهایی که نام هستی به آنها اطلاق می‌شود» ترجمه کرده‌ام و آن را ناظر جهان پدیداری دانسته‌ام. افلاطون آن‌جا که قصد تأکید بر روی تمایز ندارد واژه‌ی *ειναι* را آزادانه درباره‌ی *γιννομενα* به کار می‌برد. همان‌طور که در ارتباط با تیمایوس ۵۲a (ج) ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۸) تذکر داده‌ام، خلاصی از دست این واژه آسان نیست. در فیلبوس نیز عبارت (۲۶d) *γενεσις εις ουσιαν* برای به وجود آمدن

چیزی در این جهان از ترکیب حد و نامحدود به کار رفته است، و همین طور واژه‌ی *γεγεννημενη ουδία* در ۲۷b؛ و در ۶۴b می‌گوید بدون ترکیبی از واقعیت، هیچ چیز نمی‌تواند «واقعاً بشود یا چیزی باشد که شده است» (*γενομενον ειη*) *οουκ αν γιγνοιτο ουδ αν* (PEP 49 n.2) لازم نیست این گونه تعبیرها را خیلی جدی بگیریم. از مثال‌های دیگری که او نقل می‌کند، تیمایوس ۳۵a (*ουσιας ... γιγνομενης*) واقعاً درخور توجه است (و مقایسه کنید با ۳۱b۳ (*γεγονως εστιν και ετ εσται*))، زیرا در هیچ محاوره‌ی دیگری تقابل میان شدن و بودن با این قطعیت ترسیم نشده است (۲۷d-۲۸a). برخی‌ها می‌گویند این تعبیرها نشان می‌دهند که افلاطون فلسفه‌اش را به طور بنیادی تغییر داده و چیزهای محسوس را از حیث وجود در مرتبه‌ی صورت‌ها قرار داده است؛ این نظر را نمی‌توان مقبول پنداشت. از سوی دیگر، این تذکر بڑی، در ص ۲۱۱ ویرایش‌اش، درست است که این تضعیف ظاهری مرز میان شدن و بودن بیش‌تر در محاورات متاخر به چشم می‌خورد (به منابع مقایسه‌های هکفورت توجه کنید)، آن‌جا که به نظر می‌آید مسئله‌ی مقابله‌ی شدن با بودن جای خودش را به تشخیص درجات بودن می‌دهد. این برداشت با تغییر علاقه به سوی جهان گذرا که از سیاستمدار به این طرف جلب توجه می‌کند، و در تیمایوس به اوج خودش می‌رسد، سازگار است. با این حال تردید دارم که این دگرگونی‌های زبانی به مقدار زیادی ناخودآگاه بوده باشد. اما همچنین نگاه کنید به یادداشت داورانه‌ی سالمسن در *Aristotle's System*, 39 n. 79 و ص ۶۹، یادداشت ۹۴ پایین.

ترکیب زندگی آمیخته: لذت مقام دوم را از دست می‌دهد (۵۹d-۶۶a). همان‌طور که آنها در آغاز بحث توافق می‌کنند، برخلاف مباحثه‌ای که سقراط و فیلبوس داشته‌اند، زندگی آمیخته از دانش و لذت بهترین زندگی است، نه زندگی‌ای که

فقط از یکی از آن دو تشکیل شده باشد.^{۹۱} حالا اجزای سازنده‌ی این زندگی آماده است، و باید درباره‌ی ترکیب آنها تصمیم بگیریم و مشخص کنیم که مقام دوم از آن کدام یک از آنهاست. در ضمن بحث معلوم گردید که هر کدام از آن اجزا انواع گوناگونی دارند و برخی از آن انواع اصیل و حقیقی‌ترند، برخی دیگر آلوده و غیر اصیل. به نظر سقراط، سؤال این است که آیا لازم است همه‌ی انواع هر دو طرف را در زندگی خوب راه دهیم یا نه، و اگر پاسخ منفی است کدام نوع شایستگی ورود در زندگی خوب را داراست. ابتدا دانش را در نظر می‌گیریم. اندیشه‌ی کسی که فقط ماهیت عدالت و دیگر صورت‌ها را می‌شناسد، ولی از هیچ هنر عملی‌ای بهره‌مند نیست، پروتارخوس را به خنده وامی‌دارد. اقتضای خود زندگی این است که درها را کاملاً باز بگذاریم و همه‌ی انواع دانش، اعم از ناقص و خالص، را به آن راه دهیم. آیا درباره‌ی لذت‌ها نیز با همین وضعیت روبه‌رو هستیم؟ از یک طرف لذت‌ها را در نظر می‌گیریم و از طرف دیگر اندیشه و عقل را، تا ببینیم آیا می‌خواهند با یکدیگر به سر ببرند؛ پاسخ این است که لذت‌ها با تمام انواع دانش‌ها سازگارند، هم به طور کلی و هم به خودی خود،^{۹۲} در حالی که اندیشه از هرگونه لذتی که خالص و واقعی نباشد، یا دست کم با سلامتی، اعتدال و کلِ فضیلت سازگاری نداشته باشد دوری می‌گزیند. لذت‌های تند یا شدید که با حماقت و رذیلت توأم‌اند با دیوانگی‌شان بر اندیشه آسیب می‌رسانند

۹۱. برخورداری از لذت بی‌آنکه اثری از فعالیت ذهنی در آن باشد، یعنی نه لذت گذشته به خاطر آید و نه لذت آینده پیش‌بینی شود، و نه حتی لذتِ حال مورد توجه قرار بگیرد (c-21b)، بیش‌تر به تعبیر منطقی محض شباهت دارد. اما به نظر می‌آید که آرسطوس تقریباً همان حالت را به عنوان یک هدف عملی توصیه کرده است. می‌گویند او هدف زندگی را برخورداری از لذت‌های آنی می‌دانست بی‌آنکه اندیشه‌ای درباره‌ی گذشته یا آینده صورت بگیرد. نباید گذشته را به یاد آورد یا بر آینده امید بست، زیرا گذشته گذشته است و آینده ممکن است هرگز نیاید. فقط لحظه‌ی کنونی از آن ماست. (پاره‌های ۲۰۷ و ۲۰۸ مائه‌باخ).

۹۲. شاید این قسمت آرسطوس را مد نظر دارد. رک: یادداشت پیشین.

یا آن را از بین می‌برند.^{۹۳}

لذت‌های «ضروری» ای که افلاطون (می‌توان گفت، با اکراه) قبول می‌کند (۶۲e) آنهاهایی هستند که با تغذیه و تولید مثل همراه‌اند. این نیازها را نمی‌توان به صورت عاری از لذت تأمین کرد، و زندگی ای که در این جا ترسیم می‌شود در شأن «جسم جاندار» (۶۴b۷) است، اما افلاطون هنوز از این نظرِ خودش دست برنداشته است که اگر ما می‌توانستیم از قید تن آزاد شویم و زندگی خویش را فقط با تفکر سپری سازیم حتماً در جرگه‌ی خدایان قرار می‌گرفتیم. ممکن است تأکید او فرق کرده باشد، اما اصل آموزه هنوز همان است که در فایدون دیدیم.

سقراط واقعیت را به عنوان سومین و آخرین جز وارد ترکیب می‌سازد. سخن گفتن از واقعیت، به عنوان جزء یک امر مرکب، شاید شگفت به نظر آید، اما جمله‌ی بعدی سقراط منظور او را روشن می‌سازد: «هر چیزی که واقعیت را با آن نیامیزیم نه واقعاً به وجود خواهد آمد، و نه چیزی خواهد بود که به وجود آمده است» (۶۶b).^{۹۴}

۹۳. تکرار تعلیم فایدون. به ویژه مقایسه کنید با آنچه درباره‌ی تمایلات جسمانی در ۶۴d و ۶۵b-d آمده است. افلاطون در تیمایوس ۸۶b-c نیز لذت‌ها و دردهای افراطی را بزرگ‌ترین بیماری‌های پسوخه می‌شمارد، می‌گوید انسان وقتی تحت تأثیر آنهاست، نمی‌تواند درست ببیند یا بشنود و یا به تعقل بپردازد.

۹۴. ترجمه‌ی *γινεσθαι* و صرف کردن به صورتی عاری از ابهام همیشه مسئله بوده است، زیرا در زبان انگلیسی، معادل واحدی برای آن وجود ندارد. جُوت گفته است «هیچ چیز نمی‌تواند واقعاً آفریده شود یا دوام آورد»، ترجمه‌ی او بهتر از ترجمه‌ی هکفورت است. البته افلاطون تقابل همیشگی‌اش میان *γινόμενα* و *οντα*، یعنی میان اشیای مادی ناپایدار و صورت‌های ازلی، را در نظر دارد. دسته‌ی اول *μνοντα* نیستند، آنها از راه شرکت در صورت از واقعیت بهره‌مند می‌شوند. اگر هیچ اثری از واقعیت در بین نباشد، هیچ انسانی (فی‌المثل) نه متولد می‌شود، و نه رشد می‌کند تا به صورت موجود فانی‌ای (*γενομενον*) درآید که ما انسان می‌نامیم. عباراتی چون (۲۶d) *γενομενον ειη, γενοεις εις ουσιαν* و (۲۷b) *ουσια* *γεγενημενη* به هیچ وجه نشان نمی‌دهند که افلاطون در این مرحله از اندیشه‌اش ←

شاید افلاطون این قید را برای بیان این دلمشغولی فزاینده‌اش - که در سیاستمدار نیز هویداست - افزوده است که اصول او بایستی اجراپذیر باشند. پس خوب در زندگی آمیخته قرار دارد. مسکن یا مأوای خوب همین زندگی است (61a-b, 64c)، ولی باز هم جای این سؤال هست که ارزشمندترین عنصر در این ترکیب چیست که آن را همیشه مطلوب می‌سازد، و اینکه آیا این عنصر در طرح کلی چیزها (64c9, *εν τω παντι*) با لذت خویشاوندی دارد یا با عقل. پاسخ این سؤال آسان است. هر کسی می‌داند که خوبی در هر ترکیبی متکی است بر اندازه‌ی صحیح یا تناسب. این پاسخ، خوبی را با زیبایی متحد می‌گرداند، زیرا زیبایی نیز مانند هر فضیلت (آرته‌ی) دیگری بر پایه‌ی اندازه و تناسب قرار دارد.^{۹۵} واقعیت^{۹۶} نیز بخشی از این ترکیب است، و آنها با اندک توضیحی روشن می‌سازند که آن نیز در خوب بودن ترکیب نقش دارد؛ بنابراین خوب واحد سه بخشی‌ای است که از زیبایی، تناسب و واقعیت تشکیل یافته است.^{۹۷} هر سه عنصر در عقل و اندیشه حضور دارند؛ در حالی که لذت، نوعی فریفتگی است (در عشق‌بازی، که بزرگ‌ترین لذت شمرده می‌شود، حتی گناه

← *γνηόμενα* را تا حد مرتبه‌ی کامل *οντα* بالا برده است. افلاطون در سرتاسر محاوره بر فرق میان این دو تأکید می‌ورزد. (رک: یادداشت الحاقی، ص ۶۶.)

۹۵. این قسمت، مانند بسیاری از موارد دیگر، در تیمایوس (17c) تکرار شده است:

παν δη το αγαθον καλον το δε καλον ουκ αμετρον.

۹۶. باز هم *αληθεια* که معمولاً در این جا (64e9) «حقیقت» ترجمه می‌کنند. من بهتر دیدم همان ترجمه‌ای را بیاورم در b2 آورده‌ام، افلاطون به همان جا اشاره می‌کند، معنای «واقعیت» برای آن جا متناسب است.

۹۷. دکتر جی. ای. آر. لوید G. E. R. Lloyd به من پیشنهاد کرده است که ناممکن بودن جست‌وجوی خوب در یک صورت واحد، اگرچه بی‌تردید نباید آن را مستقیماً با صورت واحد خوب در جمهوری مرتبط ساخت، در هر حال نشانه‌ی دیگری از گرایش به سوی انعطاف‌پذیری فزاینده در روش دیالکتیک افلاطون است.

پیمان شکنی نیز مغفور است) و در صورت شدید بودنش فاقد اندازه است، و بزرگ‌ترین لذت‌ها یا زشت هستند یا مسخره؛ و به همین دلیل است که آن را از روشنی روز پنهان می‌دارد و برای تاریکی شب نگه می‌دارند. روشن است که لذت نمی‌تواند بیش‌تر از عقل در خوبیِ زندگی خوب مؤثر افتد و مقام دوم را به دست آورد.

خواننده در این استدلال مختصر، اگر بتوان آن را مختصر نامید، بی‌آنکه نفسی تازه کند، یک راست به سوی آخرین مطلبی که بایستی در محاوره اثبات شود، پیش برده می‌شود. چرا از حضور واقعیت در این ترکیب نتیجه می‌گیریم که بایستی آن را بخشی از چیزی بدانیم که ترکیب را خوب می‌سازد؟ چرا این سخن را درباره‌ی لذت‌هایی که در زندگی کم نیستند نمی‌گوییم؟ همکاری صمیمانه‌ی پروتارخوس در این جا روشن می‌سازد که در انتخاب میان لذت و اندیشه فقط لذت‌های «دروغین»، یعنی شدیدترین لذت‌ها، مد نظر بوده است. لذت‌هایی که «با فضیلت و سلامتی سازگار هستند» چه شده‌اند؟ کاملاً ممکن هست پروتارخوس پس از شنیدن رأی اجتناب‌ناپذیر سقراط هنوز تردیدهایی در اندرون خویش احساس می‌کند. او با احتیاط می‌گوید، «بلی، دست کم از آنچه هم اکنون گفتیم چنین برمی‌آید» (۶۶a۹).

پنج دارایی (۶۶a-c). تا این جا مشخص گردید که بهترین زندگی از سه عنصر تشکیل یافته است: عقل (که هرگونه دانشی را دربر می‌گیرد)، لذت (که نوع آن دقیقاً تعیین شده است) و واقعیت. سقراط در پایان بحث، چیزی را که «دارایی‌ها»^{۹۸} می‌نامد، به ترتیب نزولی ارزش آنها، بر پنج دسته تقسیم می‌کند. تعیین تفاوت دو دسته‌ی اول، معضلی بوده است که محققان را سال‌های متمادی

98. κτήμα 66a5 Cf. 19c τι των ανθρωπινων κτηματων αριστον.

به خود مشغول داشته است. در متن این قسمت نیز گره ناگشودنی ای هست که دشواری مسئله را دو چندان می‌کند.^{۹۹} مسئله‌ی دیرینه‌ی ترکیبِ حرف تعریف به علاوه‌ی صفت در این جا نیز وجود دارد. آیا «متناسب»، «زیبا» و غیره، در این جا چیزهایی هستند که صفت ویژه‌ای دارد، یعنی ویژگی آن چیزها هستند، یا اینکه صورت‌های افلاطونی مدّ نظر هست؟ ترجمه‌ی تقریبی عبارتِ مورد نظر بدین قرار است (۶۶a۵-b۳):

لذت نه اولین دارایی است و نه حتی دومین. اولی را در جایی می‌توان یافت که قلمرو اندازه است، چیزی که در حوزه‌ی اندازه (*μετρον*) و تناسب^{۱۰۰} قرار دارد، و هر چیزی که بایستی از این دست شمرده شود...^{۱۰۱} دارایی دوم در حوزه‌ی متناسب (یا برآزنده، *συμμετρον*) و زیبا قرار دارد، یعنی چیزی که فی‌نفسه برای تأمین هدف‌اش^{۱۰۲} کامل و کافی است، و هر چیزی که از این نوع باشد.

به آسانی نمی‌توان با این سخن برخی محققان هم‌آواز گشت که افلاطون هیچ

۹۹. بَری این مسئله را به طور کامل در ضمیمه‌ی B، ۸۷-۱۶۴ بررسی کرده و دیدگاه‌های پیشین را به تفصیل آورده است. منابع زیر را می‌توان افزود:

Rodier, *Études* 134-7, Jowett III, 544, Friedländer, *Pl.* III, 350 with notes, Hackforth, *PEP* 137f.

۱۰۰. *το καιριον*، تذکری است بر این نکته که ما درباره‌ی زندگی انسان سخن می‌گوییم. مقایسه کنید با ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲۳ و بعد.

۱۰۱. به دنبال این قسمت، کلمات تردیدآمیزی آمده است که، اگر واژه *φυσιν* را بپذیریم، می‌توانیم در ترجمه‌ی آنها بگوییم اندازه و غیره «بر پایه‌ی طبیعت ازلی برگرفته شده‌اند». این عبارت را گوسلینگ در فیلبوس، ۱۳۷ و بعد بررسی کرده است.

۱۰۲. *τελεον και ικανον*. مقایسه کنید با d ۲۰، و برای بررسی آن با بَری ۱۷۷.

تمایز ارزشی یا مرتبه‌ای را در این جا مد نظر ندارد. به عقیده‌ی من، برای مشخص کردن این تمایز بایستی ارزیابی پنج جانبه را فقط مشتمل بر چیزهای خوب در زندگی انسان بدانیم، هم با عنایت به واژه‌ی «دارایی» و هم بنا به اقتضای مفاد محاوره به عنوان یک کل. بدین ترتیب صورت‌ها از این حوزه خارج می‌شوند، اگرچه به عقیده‌ی افلاطون خوب بودن برای انسان - که نمی‌توان آن را از اندازه و اعتدال درست جدا ساخت - خوبی جهانی‌ای را نشان می‌دهد که عقل الهی به رشته‌ی نظم کشیده است.^{۱۳} برخلاف انتقاد رودیه، می‌توان گفت پیشنهاد تسلر حایز اهمیت خاصی است: اولین «دارایی» بهره‌مندی از مترون را نشان می‌دهد و دومی آثار آن را، یعنی عناصر اعتدال و امثال آن در زندگی انسان.^{۱۴} اما فقط این نکته مسلم است که هر دو دارایی بر تقدم اندازه، اعتدال، میانگین درست، تأکید می‌کنند، نکته‌ای که افلاطون در سیاستمدار با تفصیل بیش‌تری آورده است (ج ۲۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۹ و بعد).

سومین دارایی در این فهرست عقل و دانش نظری^{۱۵} است که بایستی در

۱۰۳. مقایسه کنید با جمهوری ۵۰۰c. کلمه‌های *εν τω παντι* در ۶۴c۹ و *τε και θεοις* در *εν ανθρωποις* ۶۵b۲، اگر اساساً اهمیتی داشته باشد، بیش از این را نمی‌رساند.

104. Zeller II. I. 874f., Rodier, Étude 134-7.

همان‌طور که یادداشت طولانی تسلر نشان می‌دهد، مشکلاتی در این جا وجود دارد، به ویژه در قبول این سخن او که هر چند شماره‌ی ۱ خود صورت نیست، ما فقط در شماره‌ی ۲ به «تجسم» صورت «در واقعیت» ('*Einbildung in die Wirklichkeit*') می‌رسیم. به آسانی نمی‌توان بی‌برد که منظور دقیق از مرتبه‌ای سوم در میان صورت و افراد آن در جهان چه بوده است، مگر اینکه آن را چیزی شبیه «طولانی بودن در ما» - که در فایده‌ی آمده است - بدانیم که به شیوه‌ای نسبتاً ارسطویی تفسیر یافته باشد (نظری که من از آن طرفداری نمی‌کنم). (مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۰-۲۴۷ و نظر آرچر - هیند درباره‌ی تیمایوس ۵۰c).

۱۰۵. *nous kai φρονησις, φρονησις*. طبق معمول، مترادف با *επιστημη* به کار می‌روند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۵ و بعد).

مرتبه‌ی بشری لحاظ شود؛ مقام چهارم از آن دانش عملی و باورهای درست است؛ در مرتبه‌ی پنجم لذت‌های محض قرار دارند که فقط عقل از آنها بهره‌مند می‌شود، اگرچه برخی از آنها به وسیله‌ی حواس حاصل می‌شوند.^{۱۰۶} سقراط در پایان، به صورتی معماگونه، سخنی را از متن آیین اورفه‌ای درباره‌ی پیدایش خدایان نقل می‌کند: «اما در نسل ششم رشته‌ی کلام خویش را قطع کنید.» آیا منظور این است که از مرتبه‌ی پنجم جلوتر نروید «یا» در مرتبه‌ی ششم ختم کنید؟ محققان گزینه‌ی اول را برگرفته‌اند،^{۱۰۷} و افلاطون نیز نمی‌گوید که مرتبه‌ی ششم چیست. اما شاعر اورفه‌ای نسل ششم را آورده است،^{۱۰۸} و شاید منظور سقراط لذت‌های ضروری و معتدلی است که به طور ضمنی در زندگی خوب پذیرفته شده‌اند.

سقراط به دنبال این تقسیم بندی، آخرین تیر را پرتاب می‌کند و محاوره را به پایان می‌برد. گوی سبقت را، در مسابقه‌ی کسب عنوان «خوب»، زندگی آمیخته از عقل و لذت در ربود، اما «خویشاوندی عقل با این زندگی هزار بار بیش‌تر از خویشاوندی لذت است».

۱۰۶. این گروه همان لذت‌های محضی هستند که پیش‌تر توصیف کردیم. متن این قسمت اندکی تردیدآمیز است، در این مورد نگاه کنید به Rodier, *Études*, 132. ترتیب سزاواری این دارایی‌ها را کرومبی با روشن‌بینی همیشگی‌اش به خوبی توضیح می‌دهد، اگرچه بر درماندگی خویش اعتراف می‌کند، کاری که هیچ کس را گریزی از آن نیست (I, 264f.). تصور می‌کنم این توجیه او محل تردید است که عقل چون مسئولیت دو دسته‌ی اول را برعهده دارد بایستی در مقام سوم قرار بگیرد. انتظار خواننده این است که *αἰτίων* [علت] را بر معلول‌هایش مقدم بداریم. اما می‌توان با استناد به ۲۲d، برداشت او را موجه خواند.

۱۰۷. فی‌المثل از سوی جوت، ۳، ۵۳۵: «پنجمین [مقام] به لذت محض [اختصاص دارد]؛ و در این جا خدای شعر [موسه] می‌گوید «بس است»، و به علاوه در ص ۵۴۵.

108. See Guthrie, *OGR* 82 with n. 4.

۱- صورت‌ها و جهان محسوس. طرح دوجهانیه‌ی افلاطون، جهان متشکل از وجود و صیوریت، تغییری بنیادین نمی‌یابد. در این امر تردیدی وجود ندارد، هر چند می‌توان گفت تعبیرهای مربوط به هستی گاهی بر حوزه‌ی خاص صیوریت نیز وارد می‌شود. (رک: یادداشت الحاقی صص ۶۶ و بعد بالا.) در ۶۱e۱ با تقابل آشنایی روبه‌رو می‌شویم که در میان «چیزهایی که به وجود می‌آیند و از بین می‌روند» و چیزهایی که «نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند» برقرار هست؛ این چیزها موضوعات انواع مختلف دانش هستند. همچنین اشارات مسلمی به واقعیت‌های مطلق و نامتغیر را ملاحظه می‌کنیم. دیالکتیک فلسفی باز هم با این چیزها سروکار دارد (۵۷e-۵۸a)، و لذت‌های دانش هنوز هم در اوج هستند، «به هیچ وجه برای پولوی [عامه‌ی مردم] نیستند، بلکه ملک طلق اقلیتی بسیار محدود به شمار می‌روند» (۵۲b). عدالت در ۶۲b به عنوان نمونه‌ای برجسته آمده است، اگرچه در ۱۵e علاوه بر صورت‌های اخلاقی و زیباشناختی با انواع طبیعی نیز روبه‌رو می‌شویم.

اما واقعیت‌های ازلی موضوع محاوره نیستند. افلاطون ممکن است برخی مطالب را به تکرار آورده باشد، اما نه به آن مقدار که بگوییم او دوباره نظریه‌های مابعدالطبیعی فایدون، جمهوری، میهمانی و فایدروس را به تفصیل آورده است. اکنون می‌توان آنها را مسلم گرفت. فیلبوس نیز مانند سیاستمدار با زندگی جسمانی سروکار دارد، و اینکه تا حد امکان زندگی‌ای سعادت‌مندانه داشته باشیم. «خوب» در چندین مورد ممکن است چیزی را به خاطر آورد که درباره‌ی صورت خوب آموخته‌ایم، اما به عقیده‌ی من این واژه، حتی در عبارت «خود خوب»، گمراه کننده است، آن‌گونه که در ۶۱a و ۶۷a ملاحظه می‌کنیم. «خوب» همان خوب بودن در زندگی است که - از آن‌جا که زندگی ما آمیخته است - نه اجزای بالفعل، بلکه همان درستی ترکیبی است که آن را تشکیل داده است. اگر نسبت‌ها

درست باشد، ترکیب ما خوب خواهد بود.^{۱۰۹}

۲- خداشناسی: جهان کوچک و جهان بزرگ.^{۱۱۰} همان طور که دیایرسیس بر طرح صوری سوفسطایی سایه افکنده است، الهیات، یعنی مفهوم عقل الهی که بر دنیا و هر چیز موجود در آن سلطه دارد، نیز مبتنایی است بر فیلبوس. نظریه‌ی افلاطون در جایگاه لذت در زندگی خوب را فقط بر آن اساس می‌توان توجیه کرد. عقل نوع چهارم هستی است، یعنی علت ترکیب حد و نامحدود که باعث می‌شود جهان شایستگی‌های متعالی نظم، اندازه‌ی درست و تناسب را از خود بروز دهد (۳۰a-c). البته این عقل، خدایی است فراج جهانی، اما مسئله‌ی واقعی‌ای در تلفیق تعالی خدا با این قول وجود ندارد که علت چیزی است در اندرون ترکیب (۶۴c۵، ۲۲d۱)؛ زیرا خود جهان زنده و خردمند است و همین طور است انسان،

۱۰۹. برخی‌ها در مقام اعتراض گفته‌اند ترکیبی که دقیقاً بر مبنای قاعده صورت گرفته باشد به همان اندازه ممکن است سَمی کشنده باشد که شهدی گوارا است. افلاطون می‌توانست به طور سازگار پاسخ دهد که این ترکیب در سایه‌ی تناسب‌هایش می‌تواند بر تلوسِ خویش دست یابد و بنابراین سَمی خوب محسوب می‌شود. اینکه آیا لازم است آن را برای کشتن حشرات موزی توصیه کنیم یا در کشتن یک شخص، یا در مورد هیچ یک از آنها، مسئله‌ای است که به سازنده‌ی ترکیب مربوط نیست. بر همین سیاق، ناخدا آنگاه کار خودش را به خوبی انجام می‌دهد که کشتی و مسافران‌ش را به سلامت بر ساحل برساند. ممکن است برای مسافری که سرنوشت شومی در پیش دارد، افتان در دریا بهتر باشد، اما این موضع ربطی به ناخدا ندارد. (رک: گرگیاس ۱۲a-۵۱۱e). این سخن باره‌ی این ادعای گرگیاس که آموزگار سخنوری مسئول کاربرد آن از سوی شاگردانش نیست (همان، ۴۵۷b)، منافات ندارد. هنرها با تولید مادی سروکار دارند، نندرستی و سلامتی در مرحله‌ی بعدی قرار دارند و از نظر اخلاقی خنثا هستند. خوب و بد در کاربرد آنها به وسیله‌ی هنری بالاتر وارد صحنه می‌شود؛ و سخنوری هنری (یا هنر دروغینی) است که تأثیر اخلاقی‌اش با تأثیر هنر سیاستمداری برابری می‌کند، هنری که سخنوری تقلید آن است.

۱۱۰. پیش‌تر چیزهایی در این مورد گفتیم؛ رک: ص ۱۹، و صص ۴۰-۳۶.

در درون جهان، یعنی موجودی که (چنانکه فیثاغوریان گفتند) «پاره‌هایی» از عقل الهی را داراست، که بر اثر همراهی با تن به صورت محدود و زمانمند درآمد است. (همان‌طور که تیمایوس تعلیم می‌دهد، صانع همه توان نیست، و فقط می‌تواند طبیعت خودش را آن مقدار که نیروی غیر عقلانی ضرورت، یا ماده‌ی بی‌روح، اجازه می‌دهد بر صنع خویش القا کند). وقتی دارایی‌های انسان را در نظر بگیریم، عقل و اندیشه فقط می‌تواند در مقام سوم قرار بگیرد، زیرا دو مورد اول با موهبت الهی اندازه‌ی درست، تناسب، و اعتدال سروکار دارند، یعنی چیزهایی که مشترک میان انسان و جهان است. اما اگر در مقیاس جهانی سخن بگوییم، گوی سبقت را عقل یا ذهن محض خواهد ربود، «پادشاه آسمان و زمین»، بخشنده‌ی زیبایی، تناسب و حقیقت که نشانه‌های خوب بودن هستند. برای فهم کامل فیلبوس، لازم است آن را در پرتو همتایش تیمایوس مورد مطالعه قرار دهیم، محاوره‌ای که به احتمال زیاد پیش‌تر از آن نوشته شده است. همین سخن درباره‌ی سیاستمدار نیز صادق است، آن‌جا افلاطون طبیعت و اهمیت مترون و متریون را با تفصیل و وضوح بیش‌تر بررسی می‌کند، اگرچه بحث او در آن‌جا عاری از صبغه‌ی خداشناسی است. (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۷-۳۱۹).

نتیجه. داوری سلیقه‌ای خود من این است که اگر افلاطون محاوره‌ای «ملال‌آور» نوشته باشد (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۱۱)، این محاوره همان فیلبوس خواهد بود نه سیاستمدار. این تقصیر را نمی‌توان بر گردن موضوع اصلی نهاد، چیزی که افلاطون اهمیت اصلی آن را در قوانین به حق مورد تأکید قرار می‌دهد. «طبیعت انسان بیش از هر چیز بالذات‌ها، دردها و تمایلات درآمیخته است. هر حیوان فانی‌ای به اصطلاح از آنها آویخته است و همچون عروسک خیمه‌شب‌بازی است در دستان آنها.» «وقتی انسان‌ها به قانونگذاری می‌پردازند،

عملاً کل بحث آنها به لذت‌ها و دردها اختصاص می‌یابد، هم در مورد جامعه و هم در زندگی شخصی افراد.^{۱۱۱} آنچه خواننده را ملول می‌سازد، آشفتگی خاصی است که در محاوره می‌بینیم، و فقدان دقتی که خود افلاطون آن را نشانِ دانشِ واقعی قلمداد می‌کند. برجسته‌ترین آشفتگی آن عبارت است از استفاده‌ی بی‌قید و شرط از واژه‌ی «لذت» در دو معنای مختلف: گاهی در معنای تمام چیزهایی که او در برداشت معمولی از لذت با آنها مخالف است، و گاهی در معنای چیزهایی که فیلبوس و همفکران او اساساً آنها را لذت نمی‌شمارند. او سعی می‌کند نشان دهد که یگانه لذتی که شایسته‌ی به دست آوردن است لذتِ فعالیت‌های عقلانی است - یعنی چیزی که نه دیگران آن را لذت می‌خوانند و نه خود او در جاهای دیگر محاوره، هم پیش از اثبات اینکه آنها را به غلط لذت خوانده‌اند و هم پس از آن. او لذت‌های «ضروری» را به حوزه‌ی زندگی خوب راه می‌دهد، اینها فقط لذت‌های خوردن و نوشیدن معتدل و لذتِ جنسی در چارچوب ازدواج می‌توانند باشند، یعنی چیزهایی که بقای فردی و نوعی انسان‌ها بر آنها وابسته است. (مقایسه کنید با ۳۵e). اما این احساس به خواننده دست می‌دهد که اگر انسان این غایات را بدون لذت به دست می‌آورد خوشبخت‌تر بود. خوردن، نوشیدن و رابطه‌ی جنسی، در هر حال، لذت‌های بی‌اندازه، یعنی «بزرگ‌ترین و شدیدترین» لذت‌ها را فراهم می‌آورند، لذت‌هایی که به هیچ نمی‌توانند مقبول باشند.^{۱۱۲} به طور کلی، بخش اعظم محاوره چیزهایی را به طور مبهم تکرار می‌کند که در جاهای دیگر به صورتی مشروح‌تر و روشن‌تر آمده

۱۱۱. فواین ۷۳۲e و ۶۳۶d. در مورد سیاقِ ۷۳۲e مقایسه کنید با آنچه درباره‌ی *παθη* در ۶۴۴e آمده است.

۱۱۲. مقایسه کنید با قوانین ۷۸۲e-۸۳a: شهوت‌های خوردن، آشامیدن و رابطه‌ی جنسی حتی اختلال‌های مزاجی‌ای (*νοσηματα*) هستند که بایستی به وسیله‌ی ترس، قانون، و استدلال درست مهار شوند، و در این راه لازم است از تأثیر اعتدال بخش هنرها نیز استمداد شود.

است.

افلاطون پاسخ کل مسئله‌ی مورد بحث را واقعاً از همان اول معلوم می‌سازد. این مسئله بیش‌تر به حوزه‌ی باور مربوط تا استدلال محض. سقراط یک دسته اظهارات جزمی‌ای را بر زبان می‌آورد که دست نخورده باقی می‌مانند و وقتی آنها را مسلم گرفتیم از همان اول معلوم می‌گردد که فلسفه بر لذت پیروز خواهد شد. در نظر طرفدار لذت‌گرایی، بی‌معنی است که پروتارخوس با آنها به آن صورت موافقت کند (به استثنای انکار موقتی وجود لذت‌های دروغین). به عقیده‌ی من، همین علت باعث شده است که افلاطون به جای لذت‌انگار سرسختی چون فیلبوس، جوان انعطاف‌پذیری را قرار دهد که فقط خودش را لذت‌انگار می‌انگارد. در پروتاگوراس خود سقراط اثبات می‌کند که چگونه هنر اندازه‌گیری را می‌توان با لذت‌گرایی تلفیق داد و بلکه جزو ذاتی آن دانست؛ اما او در این جا چنین نمی‌کند. کل استدلال مبتنی است بر مقدمات عقلانی و اخلاقی‌ای که کسانی چون کالیکلس و فیلبوس منکرش هستند. شاید یکی از علت‌ها ابهام آن همین است: آنچه او می‌آورد استدلال اصیل نیست، بلکه صورت ظاهری‌ای از استدلال است برای یک اعتقاد جزمی.

علتِ دیگر ابهام استدلال را می‌توان مصالحه‌ای بودن آن دانست. افلاطون هنوز بر سر این اعتقادش باقی است که حیات فلسفی بهترین حیات است، اما همچنین می‌داند که فقط اقلیت بسیار ناچیزی از انسان‌ها در بهره‌ی محدودی از زمان می‌توانند این زندگی را داشته باشند. او در وضعیت آشفته‌ای قرار می‌گیرد که ارسطو - کسی در این آشفتگی با او شریک است - به طرز تکان دهنده‌ای توضیح می‌دهد. او در اخلاق (کتاب ۱۰ فصل ۷) می‌گوید: خوشبختی و خودبستگی کامل بشری در فعالیت عقلی نهفته است، اما گذراندن تمام عمر در این فعالیت فراتر از توان انسان است. در آن صورت انسان در مقام انسان زندگی نخواهد کرد بلکه بهره‌ی او از زندگی به مقدار چیز الهی‌ای خواهد بود که در اوست. او در خود

جمله‌ی اول به ما توصیه می‌کند که نباید به گفته‌ی شاعر «چون موجودی فانی هستیم تفکرانی فانی در پیش گیریم»، بلکه لازم است تا آن جا که می‌توانیم جاودانگی را وجهه‌ی همت خویش قرار دهیم و براساس بهترین چیزی که در ماست زندگی کنیم، چیزی که حتی به نظر می‌آید خود هر کدام از ما است. تعارض این دو سخن هویدا است. ارسطو در همان حال می‌گوید زندگی عقلانی بسیار بالاتر از توان انسان است و توصیه می‌کند که زندگی‌ای را در پیش بگیریم که واقعاً و به حق از آن خود ماست. انسان در این دنیا موقعیت منحصر به فردی دارد، زیرا، برخلاف تمام مخلوقات دیگر، دارای عقل - یعنی امر الهی‌ای است که در تنی فانی قرار گرفته است. تمام تمایلات افلاطون متوجه ترویج بخش الهی بود، و وقتی که او - به گونه‌ای که در این محاورات متأخر می‌بینیم - تصمیم گرفت که به ضروریات زندگی زمینی ما اهمیت جدی بدهد، تنش ناشی از این دو گرایش به نوعی آشفتگی، و حتی ناسازگاری آشکار، منتهی شد که خواننده را آشفته می‌سازد، اما با ارزیابی دقیق ارسطو از وضع مشترک آنها مفهوم‌تر می‌گردد.^{۱۱۳}

۱۱۳. روشن‌ترین بیان خود افلاطون در این مورد در تیمایوس ۹۰b-d آمده است. عبارت
εφοσον ενδεχεται αθανατιζειν در ارسطو، عملاً نقل قولی است از ۳-۹۰c۲،
καθ' οσον δ αυ μετασχειν ανθρωπινη φυσει αθανασιας ενδεχεται در فایدون
 واژه‌ی «انسان» (*ανθρωπος*) برای ترکیب تن و جان به کار می‌رود (۹۵c۶، ۷۶c۱۱)، اما
 در آکمیادس اول تعبیر *η ψυχη εστιν ανθρωπος* را ملاحظه می‌کنیم (۱۳۰c).

بخش دوم

تیمایوس و کریتياس

مقدمه

باید پذیرفت که معدود کتاب‌هایی به اندازه‌ی تیمایوس منشأ شَرّ عقلانی واقع گشته است؛ یگانه کتابی که انحراف فکری بزرگ‌تری را در عالم مسیحیت به وجود آورد الهام یوحنا‌ی الهی John the Divine St. است.

جی. سارتون

توضیح دهنده‌ی مُدل اتمی ما [در کتاب درسی فیزیک] اگر، پیش از عرضه‌ی توضیح خاص خودش، آثار افلاطون را به دقت مطالعه کند، در کار خویش موفق‌تر خواهد بود.

دبلیو. هایزبرگ

تأثیر تیمایوس تا عصر نوزایی فوق‌العاده بوده است، و تا به امروز هم از مقدار توجهی که به آن صورت می‌گیرد کاسته نشده است، اگرچه انگیزه‌ها مختلف است. یکی از تیزبین‌ترین مفسران، تی. اچ. مارتن Th. H. Martin، گفته است در میان آثار افلاطون این محاوره «بیش از همه نقل شده و کم‌تر از همه فهمیده

شده است». شارحان جوان‌تر افلاطون پیش از این در معنای آن چون و چرا می‌کردند. ارسطو به تیمایوس بیش‌تر از دیگر محاورات اشاره کرده و آن را شایسته‌ی تلخیص دانسته است. شناخت ارسطو را درباره‌ی «آموزه‌های نانوشته‌ی» افلاطون هر چه بدانیم، در هر حال او تیمایوس را توضیح جدی فلسفه و علم افلاطون می‌دانست. اولین تفسیر را کرانتور Crantor، از شاگردان کسنوکراتس، در اواخر قرن چهارم پ. م.، تالیف کرد؛ و در دوره‌های هلنیستی و رومی، رواقیانی چون پوسیدونیوس و پاناتایوس مقالاتی درباره‌ی آن نوشتند، و نیز سیسرون (که آن را ترجمه کرد)، پلوتارک (در کتابش درباره‌ی پیدایش روح در تیمایوس و در مسایل افلاطونی) و دیگران. جهان مسیحیت در قرن پنجم بخشی از آن را که به قلم خالکیدیوس به زبان لاتینی روایت شده بود (تا ۵۳۰) به دست آورد؛ او تا قرن دوازدهم یگانه واسطه‌ی شناخت این محاوره بود. تفسیر کلیبانسکی Klibansky ممکن است برخی نقادان افلاطون را شگفت‌زده سازد: در عصری که جهان را به دیده‌ی تحقیر می‌نگریستند، این محاوره بود که «ارج‌گذاری هلنی زیبایی عقلانی جهان» را زنده نگه داشت. به همین دلیل بود که تیمایوس بر روی فیلسوفان دوره‌ی نوزایی به شدت تأثیر گذاشت. بعدها، وقتی دانشمندان هر روز بیش از پیش از توصیه‌ی بیکن Bacon در خصوص جدا کردن دانش طبیعی از علت‌های غایی پیروی کردند، و سخن گفتن از علت‌های غایی را «همچون جانور طفیلی‌ای دانستند که بر ته کشتی علم می‌چسبد و از سیر دریایی آن جلوگیری می‌کند»، مطالعه‌ی آن هر روز بیش از پیش در حوزه‌ی کار مورخان و محققان محدود گردید. اما اخیراً، برخلاف فقدان روش تجربی در آن محاوره، نظریه‌ی هندسی آن درباره‌ی جهان جایگاه خویش را باز یافت و

۱. تاریخ خالکیدیوس محل مناقشه است، اما واسینک Waszink، ویراستار تیمایوس وی، معتقد است که او اندکی پس از ۴۰۰ دست به قلم برده است.

گواه بصیرت طبیعی درخشانی درخصوص ساختار ماده تلقی گردید. وایتهد پیش از این در ۱۹۲۹ گفته بود، «نظریه‌ی جدید و تحلیل ذرات به امواج از سوی نیوتن مایه‌ی حیرت گردیده است: افلاطون آن را پیش‌بینی کرده بود»، آنگاه که محققانی چون جینز Jeans و سینگر Singer هنوز هم می‌گفتند تیمایوس موجب مصیبتی علمی گردیده و انحطاط دانش را به ارمغان آورده است. و در دوره‌ی حاضر با این ادعای پوپر روبه‌رو هستیم که نظریه‌ی هندسی ساختار جهان که اول بار در افلاطون رخ می‌نماید، مبنای جهان‌شناسی جدید از کوپرنیکوس و کپلر تا نیوتن و تا اینشتین بوده است؛ و نیز این نظر هاینبرگ را که گرایش فیزیک جدید آن را بیش‌تر به تیمایوس نزدیک می‌سازد تا به دموکریتوس. اما دموکریتوس را مدت‌ها به عنوان پیشرو واقعی اتمیسم علمی مورد ستایش قرار داده‌اند، شاید تا حدودی به این علت که - چنانکه بیکن در ستایش وی گفت - او علت‌های اشیا را به ضرورت مادی نسبت داد *Causarum Finalium sine intermixtione*.^۲

۲. ریو Rinaud تأثیر تیمایوس را به اختصار در صص ۳-۵ مقدمه‌اش آورده است. برای قرون وسطا رک: Klibansky, *Continuity* 28f. (اج. دی. پی. لی در *tim.* 23f. از آن نقل قول کرده است.) تلخیص تیمایوس از سوی ارسطو را سیمپلیکیوس در کاینات ج. 379. 16 Heib. *Cael.* خاطر نشان کرده است؛ تفسیر کرانتور را از پروکلوس، تیمایوس ۱، ۷۶، ۱ در نسخه‌ی ذیل آموخته‌ایم. درباره‌ی ترجمه‌ی سیسرون که پاره‌هایی از آن باقی مانده است، رک:

F. Pini. *M. T. Ciceronis Timaeus* (1965) and R. Giornini, 'Osservaz. sul del *Timeo* ciceroniano' in *Riv. di Cult. Class, e Med.* 1969

کتاب بیکن، ارجمندی و فزونی دانش، کتاب ۳ بخش ۴ (ویرایش اسپدینگ، ایلس، ۱، ۷۰-۵۶۸) - که ترجمه‌ی آن را در این جا نقل کردم - مخالفت نیرومندی است با مطرح ساختن علت‌های غایی در دانش طبیعی. برای منابع مربوط به دیدگاه‌های علمی جدید رک: فریدلندر *Pl.* 1, 264ff. همراه با یادداشت‌ها. همچنین نگا:

Sarton in *Isis*. 1952, 57; Heisenberg, *Physicist's Conception of Nature* 60f. and 'P.'s Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die →

اما، وظیفه‌ی ما در این‌جا بررسی پیشرفت‌های بعدی نیست، بلکه (به عبارت ریو) «می‌خواهیم در حضور متن قرار بگیریم و سعی می‌کنیم آن را بفهمیم». از این رو پس از ذکر چند نکته در خصوص تاریخ و شخصیت‌ها، به بررسی هدف کلی و چارچوب تیمایوس - کریتیاس، به صورت یکجا، خواهیم پرداخت.

تاریخ. شاید تذکر این نکته، در آغاز بحث، ضروری باشد که مورتون Morton و وینسپیر Winspear مدعی هستند که، با بررسی‌های سبک‌شناختی به وسیله‌ی کامپیوتر، اثبات کرده‌اند که ۳۰۰ جمله‌ی آغازین تیمایوس را اسپوسیپوس نوشته است، نه افلاطون.^۲

تا ۱۹۳۵ عقیده‌ی همه‌ی محققان این بود که تیمایوس و مؤخره‌ی آن کریتیاس، آخرین آثار افلاطون، به استثنای قوانین، است؛ البته برخی‌ها تأخر فیلبوس از این دو را نیز محتمل می‌دانستند. در آن سال، جی. ای. ال. اوئن G. E. L. Owen مقاله‌ای را منتشر ساخت که امروزه از شهرت والایی برخوردار است؛ او در آن مقاله می‌خواهد اثبات کند که برخلاف اعتقاد عموم، این اثر به گروه میانی جمهوری و فایدون تعلق دارد، و پیش از گروه «انتقادی» به رشته‌ی

→ *Elementarteilchen der modernen Physik' in Im Umkreis der Kunst* (Festschr. Pretorius); Singer, *Short Hist. of Sc. Ideas* (1959), 40; Popper, *Conj. and Rdf.* 88 n. 45, 89-93.

اما شرویدینگر به شدت از دموکریتوس دفاع می‌کند. نگاه کنید به کتاب کوچک او، طبیعت و یونانیان (1954) *Nature and Greeks*، به ویژه ص ۸۲: «دموکریتوس عمیقاً دل‌باخته‌ی هندسه بود، نه فقط طرفدار احساساتی‌ای چون افلاطون؛ او استاد هندسه‌ی طبقه‌بندی بود.»

3. *Gk to the C.* 13.

آنها تصریح نکرده‌اند که این مقدار ما را به کجای محاوره می‌رساند، و من اعتراف می‌کنم که جمله‌ها را نشمرده‌ام تا آن محل را پیدا کنم.

تحریر درآمده است. درباره‌ی مقاله‌ی او توضیحات زیادی عرضه شد که اکثر آنها - و به هیچ وجه نه همه‌ی آنها - عَلم مخالفت برافراشتند؛ ضرورتی ندارد که مانیز چیزی بر انبوه آن توضیحات بیفزاییم،^۴ اما اهمیت سخن اوئن را نباید ناچیز تلقی کرد. این مقاله تغییر بنیادی‌ای در دیدگاه‌های مقبول پیشین درخصوص تکامل اندیشه‌ی افلاطون به همراه دارد، و ارزیابی مجددی را در مبنای فلسفی محاورات انتقادی (از جمله فیلبوس) به وجود می‌آورد؛ به عقیده‌ی او «اگر این محاورات را به دیده‌ی پیروان تیمایوس - و نه پیشروان آن - بنگریم قدرت و سهم

۴. اوئن، «جای تیمایوس در میان محاورات افلاطون»، *CQ* 1953، که دوباره در *SPM* 313-38 به چاپ رسیده است. (خلاصه‌ی استدلال‌هایی که پیش از مقاله‌ی اوئن، در دفاع از تاریخ مؤخر محاوره عرضه شده‌اند، در ویرایش ریوو، صص ۳-۲۱ آمده است.) اولین صدای مخالفت در ۱۹۵۴ از حنجره‌ی ولستوس بیرون آمد (حالا نگاه کنید به *SPM* 245 n. 3 and n. 4) و از سوی فیلد در نامه‌ای به انجمن باستانی (صورت مذاکرات، ۱۹۵۴، ۵۲). چرنیس ردّی طولانی‌ای را در *AJP* 1957 منتشر ساخت، و مقاله‌ی دیگری را بر همان سیاق در (1) 1957 *JHS* نوشت. همچنین نگاه:

Skemp, *P.'s Statesman* 237-9, *A. and P. in Mid-Fourth Cen.* 201f., *TMPLD* 68, de Vogel, *Pilosophia* Pt 1 (1964), 190 n. 2 and 237f. and Cherry in *Apeiron* 1967.

از جمله انتقادهای مختصر یا اتفاقی که من دیده‌ام عبارتند از:

D. Tarrant, *CQ* 1955, 224; Runciman *SPM* 152 (1960); Reiche, *Empedocles' Mixture* 87f.; Herter, *Rh. Mus.* 1957, 347 n. 66 and *Palingenesia* IV (1969), 117 n. 35; M. A. Stewart, *PQ* 1971, 172.

از جمله طرفداران تاریخ پیشنهادی اوئن، رایبل هست، در *P.'s P.*، فصل ۷ و جاهای دیگر، و دایرةالمعارف فلسفه، ج ۶، ۳۲۰؛ تی. ام. رابینسون در *AJP* 1967, p. 57 n. 1 و مقایسه کنید با آنتون و کوستاس، *Essays*؛ او در ص ۳۵۳ یادداشت ۳۱ (با ارجاعات کامل) می‌گوید جان گولد، دی. دبلیو. هملین، دی. ای. ریس و سی. استرانگ نیز نظر اوئن را قبول دارند.

درباره‌ی نتایج بررسی‌های سبک‌شناختی مبتنی بر کامپیوتر از سوی کاکس Cox و براندوود Brand Wood (*J. of R. Statist. Soc.* 1959, 195-200) رک: رابینسون (آخرین منبع)، و برای ارزیابی متفاوت به استوارت، همان‌جا.

فلسفی‌شان را به دست می‌آورند» (SPM313). وقتی آنها را با این ترتیب بخوانیم، می‌توانیم بگوییم مابعدالطبیعه‌ی استادانه‌تری را تعلیم می‌دهند که مبتنی است بر انصراف از آموزه‌ی صورت‌های الگویی و تضاد میان بودن و شدن. از آن‌جا که من سعی کرده‌ام در چندین مورد نشان دهم که این آموزه‌ها در تثابتتوس، سوفسطایی، سیاستمدار و فیلبوس به قوت خود باقی هستند، طبیعی است که نتیجه‌گیری اوثن را نمی‌توانم به دیده‌ی قبول بنگرم؛ اما استدلال‌های او را بایستی برای خاطر خودشان مورد مطالعه قرار دهیم، یعنی پیش از آنکه تصمیم گرفته باشیم که کدامین راه ما را به اندیشه‌ی واقعی افلاطون خواهد رسانید.

درباره‌ی رابطه‌ی میان تیمایوس و فیلبوس نمی‌توان نظر مشخصی را ابراز داشت. این وسوسه در من نیرومند است که تیمایوس را بر فیلبوس مقدم بدانم، زیرا آموزه‌هایی که در تیمایوس به تفصیل آمده‌اند، در فیلبوس به اختصار مفروض تلقی شده‌اند؛ و همین امر دلیل بسیار خوبی برای رایل فراهم آورده است تا بگوید این محاوره مطالب تیمایوس را «منعکس می‌سازد». اما برای کسی که هنوز می‌خواهد بر تاریخ سنتی محاوره‌ی اخیر پایبند بماند، هیچ دلیلی موجهی وجود ندارد که با استناد به آن بگوید افلاطون تألیفات سه تایی بزرگ خویش (رک: ص ۹۲ پایین) را قطع کرده است تا به نگارش محاوره‌ی چون فیلبوس دست یازد. اینکه او از آن مجموعه دست کشیده است تا قوانین را، به عنوان رساله‌ی بهتری در همان موضوع، یعنی بهترین جامعه‌ی ممکن بشری، بنویسد، قابل فهم است. اما چنین توجیهی در خصوص فیلبوس وجود ندارد.

شخصیت‌ها. حاضران این محاوره، علاوه بر سقراط، عبارتند از: تیمایوس، کریتیاس و هرموکراتس. بخش اعظم محاوره را سخنرانی تعلیمی و مستمر تیمایوس تشکیل می‌دهد؛ در مورد شخص تیمایوس هیچ اطلاع موثقی در دست نداریم، جز آنچه در خود محاوره آمده است، یعنی اینکه او از شهروندان

برجسته‌ی لوکری است که سیاستمداری و فلسفه را در وجود خویش جمع کرده است، و در ستاره‌شناسی و جهان‌شناسی از تبحر والایی برخوردار است (۲۰a، ۲۷a). نمی‌دانیم او چهره‌ای واقعی بوده است یا نه (مقایسه کنید با مارتن، 1, 50، *Timée*)، اما در هر صورت منشأ ایتالیایی او نشان می‌دهد که در سنت فلسفی غرب بار آمده است. اشارات مربوط به سن کریتیاس نشان می‌دهند که او نه کریتیاس الیگارش یعنی عموزاده‌ی مادر افلاطون بلکه پدر بزرگ وی بوده است. هرموکراتس را می‌توان همان افسر سیراکوسی دانست که از سوی توکودیدس مورد تجلیل قرار گرفته است، کسی که یورش آتنیان بر سیسیل را پیش‌بینی کرد و سپس موجبات شکست آنها را فراهم آورد. او پدر زن دیونوسیوس دوم بود.^۵

چهارچوب و هدف

سقراط تیمایوس را با تکرار رئوس مطالب گفتاری شروع می‌کند که در روز پیشین برای سه نفری که هم اکنون حضور دارند، و برای یک نفر دیگر،^۶ درباره‌ی بهترین شکل جامعه‌ی سیاسی، عرضه شده بود. این قسمت بسیاری از مطالب سیاسی و اجتماعی جمهوری را به یاد خواننده می‌اندازد. به درخواست او، دیگران دست به کار می‌شوند تا شهری را برای زندگانی طراحی کنند و آن را در عمل نشان دهند، به ویژه از حیث رفتار جنگی و روابط بین‌المللی به طور کلی.

۵. برای تفصیل این مجمل رک: کورنفورد، 1-3 PC. پوپر «تمجید افلاطون از کسی چون هرموکراتس را که دشمن آتن است» نشانه‌ی دشمنی او با آتن آن زمان می‌داند (OS 1, 311). همچنین است ریوو در *Tim.* 15. آنچه درباره‌ی کریتیاس گفتم و امروزه دیدگاه عموم مفسران است، از سوی تیلور، 24 *Comm.* ابراز شده است (و همین‌طور کورنفورد)؛ اما ویدال - ناکویت Vidal - Nacquet می‌گوید لازم نیست در آثار افلاطون بر روی این گونه موشکافی‌های زمانشناختی تأکید بورزیم (REG 1964, 420 n.3).

۶. هیچ اشاره‌ای بر هویت این شخص نامعلوم - که می‌گویند امروز در بستر بیماری آرمیده است - صورت نمی‌گیرد، درباره‌ی انگیزه‌ی افلاطون در اشاره کردن به او نیز مطلبی به چشم نمی‌خورد.

آنها، چون سیاستمداران کارکشته‌ای هستند، بیش‌تر از خود او که فقط در نظریه‌پردازی مهارت دارد، برای این کار برارنده هستند. کریتیاس داستان شکست نیروهای مهاجم آتلانتیس Atlantis به دست آتنیان در ۹۰۰۰ هزار سال پیش را که در سنت مصری باقی مانده است، باز خواهد گفت، شهری که قوانین، آن بر پایه‌ی تطابق مشیتی، شباهت بسیار نزدیکی به قوانینی دارد که سقراط عرضه کرده است. او این آتن دوره‌ی قهرمانی از بین رفته را به عنوان جامعه‌ی آرمانی‌ای تلقی خواهد کرد که واقعاً وجود داشته است، و بدین ترتیب رفتار جنگی توفیق‌آمیز آن را توضیح خواهد داد، و دیگران نیز او را در برنامه‌ای همراهی خواهند کرد که برای جلب رضایت کامل سقراط طراحی شده است.

عجیب است که سقراط خودش را مورد انتقاد قرار می‌دهد و نظریه‌پردازی می‌خواند که ذوق عملی ندارد. برای سقراط جمهوری هیچ مهم نبود که جامعه‌ی الگویی‌اش در عمل تحقق بیابد؛ آن جامعه همچون ایده‌آل (پارادایگما) بی بود که برای رهبری گام‌های تدریجی انسان‌ها به سوی عدالت و حقیقت طراحی شده بود (۴۷۲d-۷۳b). اما او حالا می‌خواهد بداند که این جامعه در گرم و سرد برخوردها با دیگر جوامع چگونه رفتار خواهد کرد. این امر، بی‌تردید، هدف اشارات آغازین به برخی از اصول جمهوری است. افلاطون به صراحت می‌گوید در مدت زمانی که از نگارش آن محاوره گذشته است علائق او از نگرش‌های آرمانی جامعه به سوی سیاست عملی تغییر جهت داده است، به همان صورت که پیش از این در سیاستمدار دیدیم.^۷ درس دیگر مقدمه این است که قریحه‌ی

۷. برای سیاستمدار، رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۲۳، ۳۴۶، ۳۵۱. افلاطون میان توضیح سقراط و خود جمهوری به طور نمایی فرق می‌گذارد؛ او می‌گوید آن گفت‌وگو یک پیش از جشن‌های پان آتنا Panathenaea صورت گرفته است، در حالی که در جمهوری یک روز پس از جشن بندیس Bendideia (κατεβην χθες ...) را مطرح کرده بود. نکته‌ی دیگری که ریوو (ص ۳) و رایل (P.'s P. 230) و دیگران اضافه کرده‌اند - اینکه افراد تیمایوس غیر از ←

افلاطون برای پوشاندن جامه‌ی نمایشی بر قامت عقایدش از بین نرفته است، یعنی تخیل خلاق‌ی که او را به همان اندازه پیشرو شاعران و داستان‌سرایان می‌سازد که پیشرو فیلسوفان است. او تصویر آتلانتیس را، در ضمن داستان، با چنان روشنی‌ای ترسیم کرده است که بسیاری از محققان جغرافی دان آن را محلی واقعی انگاشته‌اند. بخش اعظم این تصویر را می‌آورد، اما نه در تیمایوس بلکه در کریتاس. سرآغاز تیمایوس مقدمه‌ای است بر کریتاس نه بر خود تیمایوس؛ یا بهتر بگوییم مقدمه‌ای است بر دسته‌ی سه تایی‌ای^۸ که افلاطون طرح آن را ریخته

← افراد جمهوری است - اگر درست بنگریم ربطی به مطلب ندارد. اگرچه این صورت‌سازی‌ها غیرواقعی است، اما ظاهر امر در جمهوری این است که سقراط گفت‌وگویی را که در خانه‌ی کفالوس در عصر روز پیشین رخ داده است، نقل می‌کند، و درباره‌ی شنوندگان این نقل قول سخنی نمی‌گوید. البته، برخلاف دیدگاه غربی که تیمایوس را «ادامه»ی جمهوری می‌داند، اعتراض رِدر Raeder بر پایه‌ی صوری کاملاً صحیح است (P.'s Ph. Entw. 195)، و گفتن اینکه شخصیت‌های تیمایوس همان شنوندگان ساکت جمهوری بوده‌اند، اگرچه امکان منطقی دارد، نامحتمل است. این فقره به برخی دیدگاه‌های تردیدآمیز منتهی شده است، فی‌المثل، روده (Psyche 477f.) ویرایش ناقص و مقدماتی‌ای برای جمهوری در نظر گرفته است، زیرا فقط به برخی از موضوعات آن محاوره در این جا اشاره شده است و از طرفی تیمایوس می‌گوید سقراط خلاصه‌ی (εν κεφαλαίσις) کل گفتار دیروزین را بیان کرد - او بی‌تردید بر دلیل نمایشی ضعیفی استناد می‌جوید. این حقیقت به حال خود باقی است که او گلچین‌های مسلّمی را از جمهوری نقل می‌کند، و من انگیزه‌ی آن را در متن توضیح داده‌ام. فقط ذکر معدودی از نکات اصلی ضرورت داشت.

۸. اینکه افلاطون محاوره‌ای نیز به نام هرموکراتس در نظر داشته است، نه تنها از این وعده‌ی کریتاس در ۲۷d برمی‌آید که همگی در بحث شرکت خواهند کرد، یعنی اثر را در بین خودشان تقسیم خواهند کرد، بلکه از کریتاس ۱۰۸a نیز معلوم می‌شود: «آنگاه نوبت سخن گفتن هرموکراتس است». افلاطون نمی‌گوید که چه مطالبی را قرار بود در آن محاوره بگنجاند، اما حدس کورنفورد محتمل است (PC7f.). داستان کریتاس با یکی از بلاایای طبیعی‌ای پایان می‌یابد که در سیاستمدار ۲۷۰c-d مورد اشاره قرار گرفته است و در این جا در ۲۲c-d - بلای مورد نظر زمین لرزه و سیل است - پس از این بلا معدود کسان بی‌سوادی که در کوهستان‌ها زنده ←

بود اما به دلایلی پس از نوشتن بخش کوچکی از کریتیاس آن را رها کرد، به طوری که هرگز نمی‌توانیم آن را در ابعاد واقعی‌اش ملاحظه کنیم.

تیمایوس را حتماً باید از این دیدگاه نظاره کرد. چنین نیست که افلاطون از مسایل انسانی دست بردارد و به مباحث پیدایش جهان و بررسی دانش طبیعی پردازد. هدف او این است که انسان را در جایگاه خودش در متن عالم قرار دهد و نتایجی را در باب زندگی و اهداف بشری از آن اخذ کند. موضوعی که در این جا به بررسی تفصیلی آن می‌پردازد همان است که در فیلبوس مسلم گرفته است و پیش از آن در جمهوری نیز اشارتی به آن رفته است، یعنی روابط نزدیک میان جهان کوچک و جهان بزرگ. «آشنایی با امور منظم و الهی باعث می‌شود فیلسوف آن مقدار که برای انسان مقدور است منظم و الهی گردد» (جمهوری ۵۰۰c). همین مطلب را در تیمایوس بدین‌گونه ابراز می‌دارد: «بر اثر شناخت حرکات دورانی یکنواخت عالم و کسب توانایی برای شمارش درست آنها براساس طبیعت، خواهیم توانست آنها را بازسازی کنیم و حرکات نامنظم خودمان را به نظم آوریم.» در اینجا برای افلاطون همین مطلب مقدمه‌ی ضروری‌ای است بر بینش جدید او درباره‌ی جامعه‌ی خوبی که می‌تواند در عمل پیاده شود. بر همین سیاق در قوانین (کتاب دهم)، که به جای بقیه‌ی این مجموعه‌ی سه‌تایی تالیف شده است، عقیده بر اینکه جهان به صورت عقلانی و الهی اداره می‌شود، پیش شرط ضروری هرگونه زندگی اخلاقی انسان تلقی می‌شود. سقراط در فایدون از فلسفه‌ی طبیعی به طور کلی کنار کشید، زیرا طرفداران آن فقط می‌گفتند اشیا چگونه پیدا می‌شوند، و نمی‌گفتند چرا. این سخن در مورد سقراط واقعی صادق است، و افلاطون در آن زمان از او پیروی

← مانده‌اند تمدن را از صفر آغاز می‌کنند. افلاطون در کتاب سوم و چهارم قوانین نیز به توصیف این نوع نابودی و نوزایی فرهنگ‌ها می‌پردازد، و به طرز معقولی می‌توان فرض کرد که او این مطلب را به جای آن آورده است که قرار بود هرموکراتس پس از کریتیاس به بیانش پردازد.

می‌کرد.^۹ در فیلبوس (۵۸c-۵۹c) می‌گوید اکثر هنرها فقط با باورها (دوکسای) سروکار دارند. حتی پژوهندگان طبیعت نیز خودشان را به این جهان محدود می‌سازند، یعنی اینکه جهان چگونه به وجود آمده است و در اندرون آن چه می‌گذرد؛ اما این دانش‌ها - هیچ کدام - با چیزی که واقعی و نامتغیر است کاری ندارند، و نیز فقط با مطالعه‌ی طبیعت نمی‌توان به شناخت حقیقت نایل آمد. این تقابل میان واقعیت نامتغیر و پدیدارهای متغیر، یعنی میان دانش و باور، سرآغاز گفتار تیمایوس است. اما، افلاطون تصمیم گرفته است که نباید فقط خطای طبیعت‌شناس را گوشزد کنیم و موضوع را رها سازیم. لازم است با آنها بر مبنای خودشان مبارزه کند و برای این کار بایستی طبیعت خودش را تأسیس کند، طبیعتی که در مرتبه‌ی علت‌های طبیعی در سطح اثری کاملاً اولیه خواهد بود، اما او آن علت‌ها را در جای مناسب خودشان، در مقام دوم قرار خواهد داد، و چیزهایی تلقی خواهد کرد که در پیدایش نظم عقلانی‌ای که از روی الگوی صورت‌های نامتغیر برقرار شده است ضرورت دارند، ولی فقط به عنوان امور کمکی. فوسیس اشیا را فقط در پرتو علت غایی می‌توان به طور واقعی فهم کرد. افلاطون، مانند آناکساگوراس، با این اصل موضوعی شروع کرد که «همه چیز حالتی آشفته داشت، سپس عقل آمد و آنها را به رشته‌ی نظم درآورد»، اما او برخلاف آناکساگوراس ایونی همین اصل را تا پایان راه به عنوان مقدمه‌ای در نظر خواهد گرفت که بایستی همه‌ی استنتاج‌های مربوط به جهان طبیعت را برپایه‌ی آن استوار ساخت. برخی‌ها گفته‌اند «سؤال اصلی فلسفه مربوط است به رابطه‌ی میان اندیشه و هستی، میان روح و طبیعت - اینکه کدام یک اول آمده است.»^{۱۰} تیمایوس پاسخ کامل و مشخص افلاطون است بر آن سؤال، و وقتی که به ابهام و

۹. درباره‌ی موضع خود سقراط در برابر فلسفه‌ی طبیعی رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۳-۱۸۷، و برای عقیده‌ی او به اداره‌ی الهی جهان رک: همان، ۲۲۴.

10. I. M. Bochenski, *Dogmatic Principles of Soviet Phil.* 1, 13.

مشکلات معترفانه‌ی تفسیر تفصیلی او از جهان طبیعت پرداختیم هرگز نباید این نکته را فراموش کنیم.

فقط یک نکته‌ی دیگر را نیز خاطر نشان می‌کنم. من در تفسیر اندیشه‌ی افلاطون، بر ترتیب سخنانی تیمایوس پایبند نخواهم بود. افلاطون یک جنبه از شیوه‌ی مکالمه‌ای خویش را هنوز حفظ کرده است: حتی در گزارشی پیوسته نیز می‌خواهد اثر گفت‌وگوی تصریح نشده‌ای را نشان دهد. موضوعات در یکدیگر تنیده می‌شوند، یک موضوع تا حدودی پیش می‌رود سپس تیمایوس چیزی را به خاطر می‌آورد که بایستی پیش‌تر گفته می‌شد و از راهی که آمده است برمی‌گردد تا آن نکته را برگردد. (رک: ضمیمه، صص ۲۱۴ و بعد پایین.)

آتلانتیس (تیمایوس ۲۵d-۲۰d، کریتیاس ۲۱c-۱۰۸e)

معدود مفسرانی درباره‌ی داستان شگفت‌انگیز آتلانتیس وقت زیادی صرف کرده‌اند، و کسی که تاریخی عمومی می‌نویسد حتماً باید در برابر چنین وسوسه‌ای مقاومت ورزد. کتابشناسی‌ای در ۱۹۲۶، سیاهه‌ی ۱۷۰۰ مقاله را درباره‌ی این موضوع آورده است، و با اندک جست‌وجویی می‌توان ۵۰ مقاله، یا بیش‌تر از آن، را نیز بر این مجموعه اضافه کرد.^{۱۱} کسانی هستند که، همگام با مارتن (ص ۳۳۲) می‌گویند، «آن [جزیره] به عالمی دیگر مربوط است، یعنی در جایی از جهان نیست، بلکه در عالم تفکرات حضور دارد» و کسانی نیز هستند که با تمام توان سعی می‌کنند محلی در همین زمین برای آن پیدا کنند. آن را از اقیانوس شمالی تا آفریقای شمالی، از امریکا یا سیلان جست‌وجو کرده‌اند.

۱۱. در این جا کتابشناسی‌ای در این خصوص عرضه نخواهم کرد. مارتن (*Études* 1, 257-332) مجموع متون موجود را تا ۱۸۴۰ بررسی می‌کند. نیز رک: ویرایش ریو ۳۲-۲۷. کتاب جیمز برامول James Bram Well، *Lost Atlantis* (1973) توضیحات واقعاً خواندنی‌ای را، درباره‌ی حقایق، نظریات و توهمات عرضه شده از زمان کراتور تا قرن حاضر، عرضه می‌کند.

کشف آثار تمدن باستانی کِرتِ Minoan بر روی جزایر آتشفشانیِ سانتورین Santorin (ترا Thera و ترسیا Theresia)، که در حدود ۱۵۰۰ پ.م. بر اثر فوران عظیمی نابود شده است، انگیزه‌ی تازه‌ای برای واقعی تلقی کردن وجود این جزیره در زمان ما فراهم کرده است. افلاطون می‌گوید آتلانتیس بر اثر زمین لرزه و سیل در یک شبانه‌روز در زمین فرو رفت، و لرزه‌شناس یونانی گالانوپولوس معتقد است که شهر اصلی آتلانتیس در خود ترا بوده است. محققان دیگر، به ویژه جی. وی. لوس J.V. Luce آن را با شهر باستانی کِرتِ یکی می‌گیرند، شهری که بی‌تردید بر اثر زمین لرزه درهم فرو ریخت.^{۱۲} بی‌تردید باید پذیرفت که اگر داستان آتلانتیس مصیبت واقعی‌ای نشان را بدهد، ترا یگانه نمونه‌ی شناخته شده‌ای است که بایستی به مقدار زیادی جدی گرفته شود.

لازم به ذکر است که افلاطون یگانه مرجع ما در این داستان است؛^{۱۳} او آن را به سولون نسبت می‌دهد؛ سولون داستان را از کاهنان مصری آموخته و به معاصر خویش، کریتیاس، نقل کرده است، و کریتیاس در نود سالگی اش آن را در حضور نوه‌اش که نقل‌کننده‌ی تیمایوس و کریتیاس است و در آن هنگام تقریباً ده ساله بود، باز گفته است (۲۱a). افلاطون در این جا دو مطلب را گوشزد می‌کند: (۱) آتلانتیس جزیره‌ای بزرگ، و بلکه قاره‌ای، است که در اقیانوس

۱۲. این نظریه را که آتلانتیس، خاطره‌ای از تمدن مینوسی [تمدن باستان کِرت] است، ابتدا از سوی کی. تی. فراست K. T. Frost در JHS 1913 عرضه شد. حالانگا:

A. G. Galanopoulos and E. Bacon, *Atlantis, the Truth behind the Legend* (1969), and J. V. Luce, *The End of Atlantis? New Light on an Old Legend* (1969).

۱۳. البته این نکته درست است - و من ندیده‌ام که کسی به آن اشاره کند - که پلوتارک در زندگی سولونِ خویش (بخش ۳۱) می‌گوید او نوشتن داستان را ناتمام گذاشت، «نه، آن‌گونه که افلاطون می‌گوید (۲۱c)، به علت اشتغالات دیگر، بلکه به دلیل کهولت سن». شاید این اثر را منبع دست دوم تلقی کرده‌اند، اما سیاقِ متن بیش‌تر به حدس پیشنهادی‌ای شباهت دارد که بر پایه‌ی مرجعیتِ خود پلوتارک عرضه شده باشد.

اطلس، درست در بیرون^{۱۴} تنگه‌ی جبل الطارق قرار داشت.^{۱۵} اینکه سرزمین غرق شده‌ای در این موقعیت از نظر جغرافیایی غیرممکن می‌نماید، باعث شده است آن را در جاهای دیگر جست‌وجو کنند، اما اگر کل داستان را حاصل تخیل افلاطون بدانیم این عدم امکان مشکلی پیش نمی‌آورد. (۲) تخریب آن ۹۰۰۰ هزار سال پیش‌تر از زمانی صورت گرفته است که سولون آن را از کاهنان شنید (تیمایوس ۲۳e، کریتیاس ۱۰۸e). بر پایه‌ی نظریه‌ی سانتورین این فاصله بایستی ۹۰۰ سال بوده باشد. گالانوپولوس این اختلاف را به نقلِ نادرست از سوی سولون نسبت می‌دهد، چرا که نمادهای ۱۰۰ و ۱۰۰۰ در زبان مصری، شباهت بسیاری به یکدیگر دارند؛^{۱۶} اما این اشتباه را بایستی به خود مصریان نسبت بدهیم. سولون از روی نسخه‌ی ناخوانای هیروگلیف ترجمه نمی‌کند، بلکه داستان را از زبان کاهنان می‌شنود (۲۳d و بعد). به علاوه، تنها ۹۰۰ سال را بایستی واقعاً بیان قهقرایی‌ای بدانیم که بی‌درنگ پس از آن همه تعریف و تمجید

۱۴. «پیش از مدخل» (πρὸ τοῦ στοματός ۲۴e) را من به این معنا می‌گیرم که در فاصله‌ی زیادی قرار نداشته است، اما جزایر آتشفشانی آزورس Azores را بهتر از هر جای دیگری در حوزه‌ی مدیترانه می‌توان بقایای آتلانتیس تلقی کرد. این جزایر را اول بار در ۱۷۸۷ پیشنهاد کرده‌اند (برامول ۱۳۷).

۱۵. از حیث نام، هرودوت نیز دریای و رایِ ستون‌های هراکلس را *Ατλαντις* نامیده است (۱)، (۲۰۲). افلاطون (۲۴c) نام *το Ατλαντικόν πελάγος* را بر آن می‌نهد. ستون‌ها به عنوان *τερμινοὺς Ατλαντικοὺς* نیز معروف بوده‌اند (اثورییدس، هیپولوتوس، ۳). یحتمل این نام‌ها همگی از *ὄρος τῶ σὺνομα Ἀτλας*، ساکنانی که پیرامون آنها را *Ατλαντες* می‌نامیدند، اخذ شده‌اند (هرودوت، ۴، ۱۸۴).

۱۶. علاوه بر کتاب گالانوپولوس، مقایسه کنید با تایمز، ۱۳ فوریه‌ی ۱۹۶۲: «پروفیسور گالانوپولوس به خبرنگار شما گفت: «سولون، در ترجمه‌ی متون مصری، نماد «۱۰۰» را با نماد «۱۰۰۰» اشتباه کرده است.» (آیا می‌توان گفت افلاطون در سخنانی از آن دست که در قوانین (۶۵۶e) درباره‌ی هنر مصری می‌گوید پاسخ آن را داده است، *ἀλλ' οὕτως* *ἔσθ' ὡς ἐπος εἶπεν μῦθοιστον*)

درخصوص قدمت گزارش‌های معابد مصری از وقایع پیش از توفان، عرضه می‌شود (۲۳b-۲۲b). همچنین در ۱۱۱a کریتیاس می‌گوید سیل‌های بزرگ زیادی از ۹۰۰۰ سال، از زمانی که او سخن می‌گوید، به بعد رخ داده است.

اما قانع‌کننده‌ترین سخن را درباره‌ی یکی دانستن آتلانتیس با کیرت مینوسی را، پس از گالانوپولوس و لوس، باستان‌شناس کیرتی نیگلاس پلاتون در فصل ۳۵ کتابش درباره‌ی زاگروس (۱۹۷۱) عرضه کرده است. می‌گوید: بر روی این حقیقت که افلاطون آن را در ورای تنگه‌ی جبل الطارق قرار می‌دهد تأکید کرده‌اند (در حالی که به عقیده‌ی من، این حقیقت به مقدار بسیار زیادی مورد غفلت قرار گرفته است). «براساس مفاهیم کیهان‌نگاری اولیه» در مرکز منطقه‌ی مدیترانه است که اطلس طاق آسمان را بر دوش می‌گیرد. متأسفانه او مأخذی برای این سخن ذکر نمی‌کند، و من نتوانسته‌ام گواه مطمئنی برای آن پیدا کنم.

ورنیکه Wernicke، در RE 1, 2127، بی‌تردید اثبات کرده است که کهن‌ترین روابط اطلس تیتان در آرکادیا رخ داده است، او سپس اضافه می‌کند که «و بدین ترتیب [یا «بنابراین»، نیز] او آسمان را در آرکادیا بر دوش می‌کشد.» سپس می‌گوید ساکنان پیش از یونانی آرکادیا این اعتقاد را داشته‌اند. او می‌گوید «این عقیده برای آنها چقدر طبیعی بود...»، و اضافه می‌کند که آنها اطلس را همان خدای آسمان می‌دانستند. مقاله‌ی ورنیکه نشانه‌های نظریات اسطوره‌شناختی آن زمان (۱۸۹۶) را با خود دارد، نظریه‌هایی که امروزه نمی‌توان به طور دست نخورده قبول کرد؛ و در زمان‌های باستان کار اطلس را بی‌تردید با کوهستان آفریقای شمالی مرتبط می‌دانستند. اگرچه ممکن است چنین بوده باشد، اما نقطه‌ی قوت سخن افلاطون در آن جا قرار ندارد. تطابق‌های تاریخی‌ای که او در میان توصیف افلاطون از آتلانتیس و سازوبرگ طبیعی آشکار می‌سازد، یعنی معماری و قوانین شهرهای مینوسی به گونه‌ای که از حفاری‌ها معلوم می‌شود، هم جالب توجه هستند و هم کارساز. باید بگویم قوی‌ترین استدلال در همین جا

نهفته است، یعنی اینکه، علاوه بر تخیل خود افلاطون، خاطرات دیرینه‌ی امپراطوری مینوسی که شاید چنانکه او می‌گوید در مصر محفوظ مانده است، کمک کرده‌اند تا او تصویر خویش را از آتلانتیس ترسیم کند.

اگرچه بیکن، در آتلانتیس جدید خویش، جزیره‌نشینان را جنگجو و توسعه‌طلب می‌خواند، و روسکین Ruskin داستان ویرانی را برای تولیدگران برادفورد Bradford، به عنوان هشدار بر ضد ماده‌گرایی، نقل کرد، آتلانتیس نسل‌های نویسندگان را، همچون یک آرمان، تخت تأثیر قرار داده است، یعنی ادن Eden، جزایر خوشبختی، بهشت یا آرمانشهری دیگر. این امر تردیدآمیز است، داستان افلاطون مردم آتلانتیس را تبه‌کاران توسعه‌طلب می‌خواند، و قهرمان آتن را کسانی می‌نامد که «یک تنه» به پا خاستند و در برابر آنها ایستادگی کردند و یونانیان و همه‌ی ساکنان مدیترانه را از یوغ بردگی آنها آزاد ساختند. موفقیت آنها نتیجه‌ی روحیه‌ی شکست‌ناپذیر اتحادی بود که به صورتی معجزآسا از تعلیم و تربیت و مقرراتی ناشی می‌شود که مشابه آنها را سقراط دیروز در «بهترین جامعه» توصیف کرد. از سوی دیگر، مردم آتن، هر چند یک زمانی با فضیلت بوده‌اند، به صورت افرادی شهوت‌پرست و قدرت‌طلب درآمدند، و مستحق عذاب الهی گردیدند. مطالعه‌ی آخرین سخنان باقی‌مانده از کریتیا با اندک تأملی انتقاد شدید افلاطون از آتنیان معاصر خودش را به خاطر می‌آورد، اگرچه آنها غیر از کسانی بودند که لشکرهای ایرانیان را در ماراتون و سالامیس درهم شکستند.^{۱۷}

۱۷. فرض اصلی مقاله‌ی خواندنی و اندیشه‌برانگیز ویدال - ناکویت در REG 1964 این است که می‌گوید: غلبه‌ی آتن بر آتلانتیس غلبه‌ای بود بر خودش. آتن و آتلانتیس دو جنبه‌ی یک شهر را نشان می‌دهند. آتن اولیه آتن خشکی، یعنی آتن آتنا و سرزمین زیتون، بود، در حالی که آتلانتیس که پوسیدون آن را تأسیس کرده بود، نیروی دریایی قدرت‌طلبی بود که از همان آتن سر برآورد.

خواه داستان افلاطون را یک سره حاصل تخیل بدانیم، یا معتقد باشیم که خاطرات مردمی باقی مانده از حادثه‌ای دوردست یا سرزمینی دورافتاده را به طور مبهم بازگو می‌کند، در هر حال آتلانتیس حیات ویژه‌ای به خود گرفته است که نه گذشت زمان می‌توان از آن سلب روح کند و نه شک شکاکان. شاید جان میس فیلد John Masefield آخرین سخن را گفته است:

آتلانتیس نمرده است؛

چیزهای جاوید هنوز به مارویا می‌بخشند

تبیین محتمل

وقتی پروتاگوراس می‌گوید «دیگر برای شما موتوس نخواهم گفت بلکه لوگوسی عرضه خواهم کرد» (پروتاگوراس ۳۲۴d)، منظور او روشن است. تا این جا او نظر خودش را درباره‌ی طبیعت بشر در قالب یک داستان خیالی درآورده است: از این جا به بعد، حقیقت را به صورتی سراسر بیان خواهد کرد. افلاطون در تیمایوس حتی از تمیز این دو نیز اجتناب می‌کند. تیمایوس گفتار خودش را گاهی موتوس می‌خواند و گاهی لوگوس، اگرچه غالباً از واژه‌ی اخیر استفاده می‌کند،^{۱۸} و به طور مرتب صفت «ممکن» یا «محتمل» (ایکوس) را به کار می‌برد. اولین مسئله‌ای که هر مفسری باید روشن سازد این است که افلاطون تا چه اندازه این گزارش را به مثابه فلسفه و دانش جدی در نظر گرفته است. در این مورد، متن نمی‌تواند تکلیف ما را روشن سازد، و دیدگاه‌ها به ناچار تحت تأثیر برداشت‌های شخصی مفسران از مجموع اندیشه‌ی افلاطون قرار می‌گیرند، و آن

۱۸. رک: به محاسبات و ارجاعات ولاستوس در *SPM*, 382 همراه با یادداشت. توجه داشته باشید که او در ۵۶b مدعی است که از *κατα τον ορθον λογον και κατα τον εικοτα* سخن خواهد گفت.

نیز به نوبه‌ی خویش متأثر است از نگرش خود آنها نسبت به جهان.^{۱۹} خود من نیز در مطالبی که در بخش‌های آینده، خواهم گفت از این قاعده مستثنا نیستم، اما لازم است نقش اصلی را برعهده‌ی متن بگذاریم.

تیمایوس، در مقدمه‌ی سخنانش، می‌گوید (۲۹c-d) نمی‌توان به عرضه‌ی توجیهی کاملاً سازگار و دقیق از موضوعاتی چون خدایان و منشأ عالم امیدوار بود، بلکه لازم است به موتوسی محتمل دلخوش باشیم. در ۴۸d از «پایبندی بر آنچه که در آغاز سخن، درباره‌ی ارزش لوگوسی محتمل، گفته‌اند» سخن می‌گوید، و در ۴۷c به «چسبیدن بر آنچه محتمل است» توصیه می‌کند. برعکس، شاعران درباره‌ی خدایان «بدون برهان‌های محتمل و ضروری»^{۲۰} سخن گفته‌اند، و اعتماد بر سخنان آنها را فقط می‌توان مبتنی بر تبار الهی آنها دانست (۴۰d-e). خواه این سخن را منتهی به نفی ادعاهای آنها بدانیم یا نه،^{۲۱} روشن است که تیمایوس نمی‌خواهد در این جا از روش‌های آنها پیروی کند. او در ۵۹c، پس از تبیین ترکیب فلزات (که همان‌طور که ولاستوس می‌گوید، به آسانی نمی‌توان آن را سخنی اسطوره‌ای تلقی کرد)، این نوع تحلیل را «پیروی

۱۹. مقایسه کنید با تاران Taran در پایان مقاله‌اش درباره‌ی «اسطوره‌ی آفرینش در تیمایوس افلاطون» (Anton and Kustos, *Essays* 392). این نکته را «نمی‌توان به وسیله‌ی بحث فیصله داد، زیرا مسئله مربوط است به نحوه‌ی قرائت افلاطون [از سوی ما]، و به اینکه چه نقشی را برای افلاطون به عنوان یک نویسنده و متفکر در نظر بگیریم؛ اما موضوعات را «می‌توان مورد بحث قرار داد و دست کم، با استفاده از استدلال، روشن ساخت».

۲۰. ۴۰e. مقابله کنید با ۵۳d: ساختار هندسی اجزای عنصری *μετ ἀναγκῆς εἰκοτα λογόν* *κατὰ τὸν* به دست می‌آید. متونی از این دست به شدت مخالف یکسانی ایکوس [محتمل] در تیمایوس با ایکوس خطابی است که افلاطون در محاورات دیگر با آن مخالفت می‌کند (Hermes 1922, 70f.).

۲۱. این اختلاف به موضوع مربوط می‌شود: موجودات کیهانی و نجومی، یا ساکنان الومپوس. معمولاً می‌گویند کل این فقره طعن‌آمیز است، اما مقایسه کنید با گاتری *ORG240f.*

کردن از روشِ موتوس‌های محتمل» می‌نامد، و سپس می‌گوید: «وقتی کسی، به قصد تفریح، لوگوس‌های محتملِ چیزهایِ شونده را جست‌وجو کند، سرگرمی^{۲۲} معقول و هوشمندانه‌ای به زندگی‌اش خواهد افزود.» کلید ارزیابی «لوگوس محتمل» در همین جا قرار دارد. فقط درباره‌ی هستی [چیزی که هست] می‌توان به دانش یقینی دست یافت: درباره‌ی جهان طبیعت، یعنی جهانی که در حال شدن است، تنها باور را می‌شود به دست آورد. این همان تمایزی بنیادین است که تیمایوس در آغاز بحث (۲۷d) مطرح کرد. اما حتی باورها نیز می‌توانند «استوار و واقعی» باشند (۳۷b)، هر چند شاید نتوانیم نسبت به آنها مطمئن باشیم. «فقط وقتی می‌توانیم بگوییم آنچه درباره‌ی روح گفتیم حقیقت است که خدا آن را تأیید کرده باشد؛ اما هم اکنون نیز می‌توان آن را محتمل دانست، و وقتی پژوهش ما پیش رود این احتمال بیش‌تر می‌شود» (۷۲d).

پیشرفت اندیشه‌ی افلاطون دقیق است. او از عقیده‌اش درباره‌ی غیر جسمانی و فراحسی بودن واقعیت، و درباره‌ی اینکه علت نهایی چگونگی هر چیزی قصد الهی است، به هیچ وجه دست برنمی‌دارد؛ اما در این جا می‌گوید علم به صورتی غیر یقینی از راه پژوهش پدیدارها پیش می‌رود، بی‌آنکه، به حقیقت مسلم دست یابد؛ و این سخن بیش‌تر به برداشت قرن بیستم درباره‌ی پیشرفت علم شباهت دارد تا برداشت ارسطو. در فایدون، اگرچه حواس موجب تحریکِ ذهن می‌شوند تا به جست‌وجوی صورت‌ها بپردازد، بی‌ثبات بودنِ عالمِ تغییر باعث می‌شود که بررسی تفصیلی آن حاصلی جز اتلاف وقت نداشته

۲۲. پایدیا. درباره‌ی این کلمه مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۸. در ۶۹a (رک: صفحه‌ی بعد) همین مطالعه‌ی طبیعت به صورت مقدمه‌ای ضروری برای شناخت علت‌های الهی درآمده است، شناختی که هدف اصلی ماست. نباید از این حقیقت غفلت کنیم که در برخی نسخه‌ها *παιδία* آمده است و در برخی دیگر *παιδεία*. نگاه کنید به ضمیمه‌ی نسخه‌شناختی برنت.

باشد. در این جا فقط از راه آن بررسی است که می‌توانیم به کسب دانش درباره‌ی واقعیت الهی و نامتغیر امیدوار باشیم، زیرا حتی خود صانع الهی نیز در ساختن جهان به خوبی‌ای که ممکن هست، از مواد موجود و علت‌های ثانوی بهره گرفته است.

بنابراین لازم است میان دو نوع علت فرق بگذاریم، یکی علت ضروری، و دیگری علت الهی. ما همیشه باید در پی علت‌های الهی باشیم تا مطمئن شویم که در حدّ توان طبیعت مان خوشبخت خواهیم شد، و علت‌های ضروری را نیز باید به خاطر علت الهی جست‌وجو کنیم، و باید بدانیم که بدون آنها هرگز نمی‌توانیم چیزهای دیگری را که ذهن ما به دنبال‌شان است به تنهایی بشناسیم، نه بر درک آنها موفق می‌شویم و نه به نحوی از انحا می‌توانیم در آنها سهیم شویم. (۶۸e-۶۹a).

برای اینکه جهان طبیعت را فقط به صورتی محتمل می‌توانیم تبیین کنیم، دو دلیل وجود دارد، دلیل عینی یا هستی‌شناختی، و دلیل ذهنی. (۱) هر تبیینی لازم است با موضوع‌اش تناسب داشته باشد. جهان فقط احتمال (ایکون) متغیری است از الگو (پارادیگما) بی‌نامتغیر، بنابراین توصیف آن فقط به گونه‌ی مشروط و احتمالی (ایکوس) مقدور خواهد بود، نه به صورت نهایی و ثابت، بدان‌گونه که در لوگوس‌های الگو می‌بینیم. (۲) نه گوینده می‌تواند از حدود طبیعت بشری فراتر رود و نه شنوندگان. (رک: ۲۹b-d).

حاصل کلام این است که افلاطون می‌خواهد تفسیری از جهان طبیعت عرضه کند که از نهایتِ دقتِ ممکن، در چارچوب محدودیت‌های موضوع و توانایی‌های فهم بشر، برخوردار باشد.^{۲۳} بخش اعظمِ محاوره بدین گونه است.

فی‌المثل، روانشناسی و دردشناسی انسان در این جا آخرین دیدگاه‌های مکتب پزشکی سیسیل را منعکس می‌سازند. اما تکلیف تمام مطالبِ محاوره روشن نیست. چطور است که جگر سیاه دقیقاً آینه‌ای برای ذهن تلقی می‌شود (برای این منظور «جامد، نرم و روشن» ساخته شده است)، آینه‌ای که کارش عرضی رؤیاهای پیامبرانه است (۷۱a-d)؟ درباره‌ی ظرفی که خدا در آن اجزای سازنده‌ی روح جهان و روح انسان‌ها را با یکدیگر مخلوط می‌سازد، چه بگوییم (۴۱d)؟ افلاطون تناسخ را قبول داشت، اما آیا او معتقد بود که خدا ابتدا فقط مردان را آفرید، و مردان پست در زایش دوم صورت زن را به خود گرفتند؟ به آسانی نمی‌توان گفت آری، اما او همراه این سخن توجیه علمی جدی‌ای را درباره‌ی روانشناسی تولید مثل جنسی عرضه می‌کند. در مرتبه‌ای بالاتر، برخی‌ها خود آفریننده را نیز به دیده‌ی اسطوره نگریسته‌اند، و او را با الگوی افلاطون یا با روح جهان - که براساس «تفسیر محتمل»، او به وجود آورده است - و یا با هر دو یکی گرفته‌اند. اگر هم برای خود افلاطون مشخص بوده باشد که او چه مقدار می‌خواسته است تیمایوس را اسطوره تلقی کنیم، و منظور دقیق وی از اسطوره چه بوده است، ما هرگز نمی‌توانیم آن را به طور مستدلّ مشخص کنیم. جوت معتقد است که چنین کاری برای افلاطون مقدور نبوده است،^{۲۴} و شایان ذکر است که شاگردان خود افلاطون، ارسطو و کسنوکراتس، درباره‌ی جدی تلقی

← ۲۳. توجه داشته باشید که تیمایوس در معرفی ساختار هندسی ماده تأکید می‌کند که لوگوس او در سطح متخصصان عرضه می‌شود. می‌گوید: این کار نامأنوس است، «اما چون شما در انواع دانش‌هایی که باید برای اثبات سخن خویش به کار گیرم، تبحر دارید، به دنبال من خواهید آمد» (۵۳c).

24. *Dialogues*, Vol. III, 698:

«ما نمی‌توانیم بگوییم (و خود افلاطون نیز نمی‌توانست بگوید) که در کجا تخیل و افسانه به پایان می‌رسد و حقیقت فلسفی شروع می‌شود.» شگفت نیست که افلاطون، مانند پروتاگوراس خودش، از اسطوره برای بیان حقیقت فلسفی بهره بگیرد.

کردن آفرینشِ زمانی جهان اختلاف نظر پیدا کردند.

سازنده، سرمشق و مواد کار

کیهان آفرینی افلاطون به گونه‌ای که او عرضه می‌کند، مستلزم سه، یا شاید چهار، اصل نهایی است: سازنده، سرمشق ازلی او، و مواد بی‌صورتی که او بر روی آنها کار می‌کند، یعنی موادی که حرکتی دائمی و غیر عقلانی در آن راه یافته است، حرکتی که از هیچ علت دیگری جز ضرورت یا صدفه (آنانکه) ناشی نمی‌شود. حالا به بررسی یک یک این اصول نهایی می‌پردازیم.

سازنده. افلاطون در جمهوری سازنده‌ی اجسام آسمانی را دمیورگوس آنها می‌نامد، و این واژه چندین بار در تیمایوس به کار رفته است: در نتیجه هم اکنون معمولاً او را دمیورگ Demiurge می‌نامند، اگرچه افلاطون پیش‌تر از واژه‌ی خدا (یعنی، معمولاً تئوس به علاوه‌ی حرف تعریف، تا او را از خدایان فرعی فراوان ممتاز سازد)، و نیز از القاب پدر و والد استفاده کرده است.^{۲۵} او در استعاره‌ی اخیر مواد خام خویش را به مادر تشبیه می‌کند، این تشبیه با اعتقادات رایج یونانیان درباره‌ی تولیدمثل تطبیق می‌کند. اما، انتخاب دمیورگ، به معنی صنعتگر یا اهل فن، صحیح است. روح سقراط هنوز در کالبدِ کلام افلاطون

۲۵. جمهوری ۵۳۰a، و مقایسه کنید با ۵۰۷c، سوفسطایی ۲۶۵c، سیاستمدار ۲۷۰؛ *δημιουργος* در تیمایوس ۴۱a، ۴۲e، ۶۸e، ۶۹c (و فعل *δημιουργειν* ۳۷c)؛ با *πατηρ* در ۴۱a، *ο τοδε το παν γεννησας* در ۴۱a، *ποιητης και πατηρ* در ۲۸c (مقایسه کنید با فیلبوس ۲۷a: *το ποιουμενον* و *το γιγνομενον* فقط از حیث اسم متفاوت است)، *ο γεννησας πατηρ* در ۳۷c. بیش‌ترین عنوانی که افلاطون به کار می‌برد *ο θεος* است (۳۰a، b، d، ۳۱b، ۳۲b، ۳۴a، ۵۵c، ۵۶c، ۶۹b، ۷۳b). این سخن چرنیس (608) *ACPA* که افلاطون «عملاً» مفرد و جمع را «به جای یکدیگر به کار می‌برد» دور از حقیقت است.

حضور دارد؛ او بود که همیشه از «کفاشان، درودگران و آهنگران» سخن می‌گفت، و این واژه به ما خاطر نشان می‌کند که صنعتگر بر روی ماده‌ی خاصی و بر پایه‌های الگو یا صورت مشخصی کار می‌کند، خواه آن الگو در پیش چشم او باشد و یا در اندیشه‌ی او.^{۲۶} همچنین سازنده‌ی این جهان توانای مطلق نیست، بلکه بهترین کاری را که برایش مقدور است بر روی ماده‌ای که از پیش وجود دارد انجام می‌دهد و جهان طبیعت را از روی الگوی واقعیت‌های ازلی می‌آفریند. مابعدالطبیعه‌ی تیمایوس توحیدگرایانه نیست، یعنی چنین نیست که در اصل موجود واحدی داشته باشیم و تمام چیزهای دیگر از او نشأت بگیرند. افلاطون این مابعدالطبیعه را در فیلبوس به صورتی روشن و مختصر آورده است (۲۳c-d): برای اینکه چیزی در این جهان به وجود آید، ابتدا باید - به مثابه اجزای سازنده‌ی آن (۲۷a11) - عنصری نامحدود داشته باشیم، و نیز اصل حدّ یا اندازه‌ی متناسب تا بر آن تحمیل شود، و همچنین علتی که موجب اتحاد آنها بشود. (مقایسه کنید ۳۰c). علت این دو را نمی‌آفریند، بلکه فقط آنها را درهم می‌آمیزد تا شیء انضمامی را بسازد. افلاطون این علت متعالی را در فیلبوس عقل می‌نامد و در تیمایوس آن را به صورت کامل‌تری مجسم می‌کند، آن‌جا که می‌بینیم از جمله نام‌های فراوان دمیورگ یکی هم «بهترین علت‌ها» است.^{۲۷}

باز هم همان درسی را در سرتاسر محاوره می‌بینیم که در گرگیاس دیدیم

۲۶. مقایسه کنید با اسکمپ 109 *TMPLD*، نیاز به الگو، در تمام مراحل اندیشه‌ی افلاطون، کارگر بوده است. مقایسه کنید با کراتولوس ۳۸۹a، ائوتوفرون ۶e.

۲۷. فیلبوس ۲۸d-e، تیمایوس ۲۹a، ۳۹e (νους). برعکس این‌جا، *αἰτία* در فیلبوس ۲۷b با وصف *το δημιουργουν* توصیف شده است. *νουν ... παντα διακοσμειν* در فیلبوس ۲۸e، اگر بر روی این لفظ تأکید نکنیم، شاید نشان بدهد که افلاطون هنوز دمیورگ را از روح جهان جدا نمی‌سازد، در حالی که در تیمایوس این دو غیر از یکدیگرند. مقایسه کنید با ۳۰c-d و دووژل *Philos. pt 1, 227*؛ همچنین هکفورت، 1936، 7، CQ.

گوینده‌ی ماهری که بهترین نتایج را مد نظر دارد سخنانش را به طور تصادفی بر زبان نخواهد آورد، بلکه بر چیزی چشم خواهد دوخت. به همان صورت که هیچ صنعتگر دیگری، هر کدام با توجه به کار خودش، مواد خام را به طور تصادفی بر نخواهند گرفت، بلکه به گونه‌ای انتخاب خواهند کرد که صورت ویژه‌ی حاصل کار آنها اقتضا می‌کند. به هنرمندان،^{۲۸} معماران، کشتی‌سازان یا پیروان هر صنعت دیگری نگاه کن، و ببین که چگونه هر کدام از آنها چنین ویژگی‌های را در ماده‌ی کارشان به وجود می‌آورند، و هر قسمتی را با قسمت‌های دیگر متناسب و هماهنگ می‌سازند تا مجموع آنها را به صورت چیزی منظم و سامانمند درآورند.

سقراط، در ادامه‌ی سخن بالا، می‌گوید خوبی هر چیزی، خواه خانه باشد، یا کشتی، یا جسم و روح انسان، مربوط است به اینکه آیا آن چیز دارای نظم (کوسموس) هست یا نه. همان‌طور که می‌دانیم، خود جهان یک کوسموس است، و کارِ دمیورگ چیزی است که افلاطون آن را گاهی با وصف «ساختن» یا «متحد کردن» توصیف می‌کند، اما همچنین از وصف «منظم کردن» یا «شکل دادن» به عناصری که تا آن زمان آشفته و بی‌نظم بودند، نیز استفاده می‌کند.^{۲۹}

۲۸. جالب است که افلاطون در این جا هنرمندانِ تصویرگر (εἰκαστικοί) را می‌آورد، زیرا خود دمیورگ نیز، از یک نظر، چنین هنرمندی به حساب می‌آید: جهان یک روگرفت است (۲۹b)، و «روشن است که هنرمند فقط آن چیزی را می‌تواند ترسیم کند که ابزار کار و وسایل اش توانایی ترسیم آن را دارند. فن او آزادی انتخابش را محدود می‌سازد.» رک: *and Illusion*, 56
(. Gombrich, *Art*)

بنابراین اولین درس افلاطون درباره‌ی سازنده‌ی جهان این است که، او در مقام دمیورگوس، فرمانروای مطلق و یگانه نیست، بلکه لازم است اراده‌اش را با ماده‌ای هماهنگ کند که تا حدودی انعطاف‌ناپذیر است. اگر این مشکل نبود، او که خودش کاملاً خوب است، جهان کاملی را به وجود می‌آورد (۲۹d-۳۰a). این سخن فلسفه است، نه اسطوره. کسانی که می‌خواهند سخنان او را اسطوره‌ی تلقی کنند (و همچنین غیر جدی تلقی کردن خدایان و همیشه‌گی افلاطون به نظر من کاملاً ناموجه است^{۳۰}) دست کم جهانی را در اختیار او قرار می‌دهند که

← ۲۹. ۳۱b ποιειν، ۲۹a συντατταναι و جاهای فراوان دیگر، ۳۳d συντιθεναι، کیهان به عنوان ۴la συστασις و غیره، ۳۷c-d απεργαζεσθαι و ۳۹e (همراه با αποτυπεισθαι)؛ اما ۵۳b διασηματιζεσθαι و ۶۹c διακοσμειν، مقایسه کنید با ۶۹b ... συμμετρίας ενεποιησεν ... κατακτως εχοντα ο θεος. کار خدا دقیقاً همان است که در فیلبوس دیدیم. مقایسه کنید با ۳۰c κοσμουσα και συνταττουσα در ۳۰c. تداعی‌ها و تاریخ‌واژه‌ی کوسموس را در ج ۲ ترجمه‌ی فارسی، و جلد ۳ ترجمه‌ی فارسی، و جاهای دیگر بررسی کرده‌ایم. همچنین لازم است به این صاحب‌نظران جدید مراجعه کنیم: W. Kranz, 'Kosmos als philosophischer Begriff Frühgriechischer Zeit' in *Philologus* 1938-9, and 'Kosmos', *Arch. f. Begriffsgesch.* 1958; H. Diller, 'Der Vorphilosophische Gebrauch von *κοσμος* und *κοσμειν*', *Festschr. Snell*, 1956; J. Kerschsteiner, *Kosmos: quellenkrit. Unters. zu den Vorsokratiken*, 1962; A. Lesky, *Kosmos*, 1963 (inaugural lecture); C. Haebler, 'Kosmos: eine etymol.-wortgesch. Untersuchung', *Arch. f. Begriffsgesch.* 1967; J. Puhvel, 'The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*', *AJP* 1976.

۳۰. کورنفرود می‌گوید (PC 34): «افلاطون برای اولین بار مفهوم خدای آفریننده را وارد فلسفه می‌سازد.» آیا او این مفهوم را از سقراط نیاموخته است؟ کسنوفون می‌گوید سقراط میان دیگر خدایان و ο τον ολον κοσμον συντατταν τε και ουνεχων فرق می‌گذاشت (خاطرات، ۴، ۳، ۱۳). او از ο εξ αρχης ποιων ανθρωπους سخن می‌گفت و به آریستودموس می‌قبولاند که تدبیر تن انسان نشان می‌دهد که دست دمیورگوسی دانا و خیرخواه در کار است (۷، ۵، ۴، ۱).

ساختار عقلانی بنیادین آن را عنصر علاج‌ناپذیری از نقص و خودسری‌ای معیوب می‌سازد که ذاتی طبیعت آن است. اما اقتضای میانه‌روی این است که سخنان خود افلاطون در ۲۸c را یادآوری کنیم: «سازنده و پدر این جهان را به آسانی نمی‌توان یافت، و وقتی هم که او را یافتیم نمی‌توانیم بر هر کسی توصیف کنیم.»

سرمشق. صورت‌ها، به دنبال شیوه‌ی فیلبوس، یا پیش از آن، در این جا (به تعبیر آشنای ارسطویی) فقط علت صوری هستند؛ و افلاطون کارکرد نیمه فاعلی‌ای را که آنها، به صورت نسبتاً مبهمی، در فایده‌ی داشتند، به قدرت متمایزی نسبت می‌دهد.^{۳۱} این قدرت، که یک دمیورگوس است، بایستی از روی سرمشقی عمل

۳۱. رک: صص ۳۶ و بعد بالا. جدایی *αιτια* به ویژه در فیلبوس مورد تأکید قرار گرفته است. *αιτια* همیشه عنصر چهارمی است در کنار نامحدود، حد و ترکیب آن دو (۲۳d، ۲۶e، ۳۰a-b، نکته‌ای است در برابر کسانی که دمیورگ و سرمشق را یکی می‌گیرند، صص ۲۰-۱۱۴ پایین). در این محاورات غیبت واژه‌ی *μεθεξις* به طرز قابل توجهی احساس می‌شود، استعاره‌ای که حتی اگر افلاطون آن را تعبیر دیگری برای *μιμησις* دانسته باشد (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۲ و بعد) باز هم مشکل‌آفرین است؛ این تعبیر در پارمنیدس ظهور نیرومندی دارد. گروه سعی می‌کند این غیبت را انکار کند، اما انکار او فقط به تأیید منتهی می‌شود، زیرا تنها موردی که او می‌تواند پیدا کند *μεταλαμβάνειν του νοητου* در ۵۱a است که او معادل *μεθεξις* تلقی می‌کند (۳، ۲۶۸، یادداشت). این تعبیر اساساً به اشیای طبیعی مربوط نیست، بلکه ناظر بر *υποδοχη* است، و معنای کاملاً متفاوتی دارد. ممکن است شگفت به نظر آید که ارسطو علت فاعلی نبودن صورت‌ها را با چنان قاطعیتی محکوم می‌سازد، در حالی که افلاطون علت فاعلی جداگانه‌ای را با دقت تمام عرضه کرده است. پرسش ارسطو این است: آن چیست که با چشم دوختن بر صورت‌ها عمل می‌کند؟ (مابعدالطبیعه، ۲-۲۰۱a۹۹۱). اما به عقیده‌ی او خود دمیورگ شخصی نیز از جمله «استعاره‌های نهی شاعرانه‌ای» است که در همین فقره از آنها ابراز نارضایتی می‌کند. خدای خود او همچون صنعتگران دست به کار نمی‌شود: صرف وجود او کافی است تا هستی جهان مخلوق را دوام بخشد.

کند. تیمایوس در همان آغاز گفتار، به عنوان اولین چیزی که لازم است دانسته شود، به تمایز آشنای^{۳۲} افلاطونی میان آنچه نامتغیر و ازلی است، و آنچه متحمل کون و فساد است و هیچ وقت به طور کامل وجود ندارد، دوباره اشاره می‌کند. یکی را عقل از راه دیالکتیک درمی‌یابد، و درباره‌ی دیگری فقط می‌توان، از راه ادراک حسی عاری از تعقل، به باور (دوکسا) هایی دست یافت.^{۳۳} پرسش افلاطون این است: سازنده کدام یک از این دو را سرمشق جهان قرار داد؟ و نمی‌توان گفت او برای پاسخ دادن به این پرسش، از روش دیالکتیک بهره‌ی زیادی می‌برد. «اگر این جهان (کوسموس) زیباست و دمیورگوس آن خوب است، تردیدی باقی نمی‌ماند که او موجودات ازلی را پیش چشم داشته است: وگرنه بایستی بر آنچه می‌شود چشم می‌دوخت. اما چنین سخنی تبه‌کارانه خواهد بود. بر همگان روشن است که او از روی موجودات ازلی عمل کرده است، زیرا جهان بهترین مخلوقات است و او بهترین علت‌ها.» لازم نیست در این جا از این حد فراتر رود. او پیش از این در محاورات زیادی مستدل ساخته است که فقط عقل بر صورت‌های نامخلوق دست می‌یابد، و آنها نسبت به کل جهان محسوس نقش الگویی دارند؛ و همان‌طور که در فیلبوس (صص ۳۸ و بعد بالا) دیدیم، مخلوق عقل بودن جهان را می‌توان از نظم و زیبایی جهان استنباط کرد، و از این حقیقت که رخدادهای بزرگ کیهانی، شب، روز، چرخش فصول که حافظ کل حیات زمینی است، همگی هدفمند هستند، و همین‌طور حرکت‌های تجدید شونده‌ی آسمانی که این رخدادهای بر پایه‌ی آنها استوارند. این مطالب در قوانین (۸۹۶b و بعد) به تفصیل آمده‌اند، اثری که لوگوسی است بر موتوس تیمایوس. افلاطون را می‌توان مزمورخوان اصلی «استدلال

۳۲. به ویژه از کتاب پنجم جمهوری به این طرف (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۵ و بعد).

۳۳. ۲۷d-۲۸a. این تمایز از چنان واقعییتی برخوردار است که افلاطون آن را در ۵۱d۳-۵۲a۷ دوباره به تفصیل تکرار می‌کند.

غایت‌شناختی» دانست، استدلالی که از قرن‌های مدافعات مسیحی تا سرود مشهور جوزف ادیسون Joseph Addison، بر سر قدرت بوده است. به عقیده‌ی هر دوی اینها «آسمان‌ها مظهر جمال خداوند هستند، و چرخ گردون صنع او را به نمایش می‌گذارد».^{۳۴} استدلال افلاطون این نیست که در جهان هیچ زشتی و بی‌نظمی‌ای وجود ندارد، بلکه می‌گوید اگر این زشتی‌ها و بی‌نظمی‌ها را با سازمان حیرت‌انگیز کل جهان مقایسه کنیم معلوم خواهد شد که بسیار ناچیزی و مقطعی هستند. اگر خدای خردمندی این جهان را مرتب نمی‌ساخت، بی‌نظمی همه جای آن را فرا می‌گرفت، و فقط به طور استثنایی رخ نمی‌نمود. به عقیده‌ی او کسی که بینش فلسفی دارد، نمی‌تواند انکار کند که جهان محصول عقل است و، آن مقدار که محدودیت‌های تجسم طبیعی امکان می‌دهد، از روی سرمشق کاملی ساخته شده است.

به عقیده‌ی افلاطون حرکت‌های تکراری بی‌پایان و (چنانکه او می‌گفت) کاملاً دوری کیهان و اجرام آسمانی نه تنها محصول کارهای عقل، بلکه عملاً شبیه آن هستند. (سپس تر بیش از این سخن خواهیم گفت.) سامبرسکی در کتابش، جهان طبیعی یونانیان (ص ۵۴)، توضیحی را درباره‌ی تفاوت نگرش کهن و نگرش ما در این خصوص آورده است. ما در عصر ماشین زندگی می‌کنیم، و قرار بر این است که ذات ماشین حرکت‌های کاملاً یکسانی را به وجود آورد. از این رو ما مفهوم تکرار دقیق را با «فسریت بی‌روح» مرتبط می‌سازیم. اما در عصری که صنعت‌ها حالت دستی داشتند، هرگونه بازسازی دقیق را نشانه‌ای از الهام الهی هنرمند تلقی می‌کردند. این سخن، برای توضیح مطلب، درست است، اما نگرش ما برای افلاطون غیر عادی نبوده است، زیرا در

۳۴. همین طور به نظر آیزاک نیوتن Isaac Newton. نگاه کنید به فقره‌ی آموزنده‌ای که کورنفورد

در *Princ. Sap.*, p. 21 آورده است، و به یادداشت ۱۳۰، ص ۱۶۸ پایین.

زمان خودوی نیز رواج داشته است. در اپینومیس (۹۸۲c) می‌خوانیم که انسان‌ها بایستی دقت حرکات ستارگان را برهانی بر الهی بودن آنها تلقی کنند، اما در عمل «کسان زیادی از ما درست برعکس می‌اندیشند، و می‌گویند چون آنها همیشه یک کار را به یک شیوه انجام می‌دهند، بنابراین از هیچ‌گونه حیاتی بهره‌مند نیستند». به عقیده‌ی من، او می‌توانست از ما بپرسد: «پس، آیا ماشین‌های شما، خودشان را می‌سازند؟ آیا آنها می‌توانند بی‌آنکه از سوی یک عقل طراحی شوند، به وجود آیند؟ ماشین‌ها مستلزم اذهان هستند، اگرچه از واژه‌ی «ماشینی»، برای انکار ذهن، سوء استفاده بکنند.

در هر حال به عقیده‌ی افلاطون منظم بودن فرایندهای طبیعی، هدفدار بودن آنها را نشان می‌دهد. ارسطو (که میانه‌ی خوشی با اسطوره ندارد)^{۳۵} وقتی در مقابل تقدم صدفه در برخی فلسفه‌های پیشین طبیعت احتجاج می‌کند، هر چند برای ما شگفت می‌نماید، فقط دو حالت را می‌پذیرد: تکرار منظم که مستلزم تبیین غایت‌شناختی است، و رخدادهای اتفاقی که استثنا هستند. روز گرم در فصل زمستان نتیجه‌ی تصادف است؛ روزهای گرم تابستان حاصل روش‌های معمولی طبیعت هستند؛ بنابراین طبیعت هدفمند است (طبیعیات ۱۹۹a۸-۱۹۸b۳۸). او در این جا موافق افلاطون است.

مفهوم سرمشق مشکلاتی به وجود می‌آورد که شاید نتوان بر حل آنها موفق شد. تیمایوس می‌گوید خدا کیهان را به صورت مخلوقی زنده و اندیشمند آفرید (ص ۱۴۱ پایین)، و سپس می‌پرسد: او آن را شبیه کدامین مخلوق زنده^{۳۶} قرار

۳۵. فلسفه‌بافی اسطوره شایسته‌ی تحقیق جدی نیست: فقط برهان می‌تواند برای ما آموزنده باشد» (مابعدالطبیعه ۱۰۰۰a۱۸).

۳۶. در زبان یونانی واژه‌ی ساده‌ی زون برای این مفهوم به کار می‌رود، واژه‌ای که از ریشه‌ی زین، یعنی زندگی کردن، مشتق شده است؛ غالباً آن را، به حق، «حیوان» ترجمه می‌کنند. اما برخی از تداعی‌هایی که حیوان بودن در زبان ما دارد در این جا مد نظر نیست. من «مخلوق زنده» را ←

داد؟» (۳۰c). بی‌تردید شبیه هیچ نوع خاصی قرار نداد. سرمشق بایستی تمام آفریدگان زنده‌ی معقول را دربر بگیرد، به همان صورت که کیهان ما را و دیگر حیوانات محسوس را دربر گرفته است. جهان زنده سایه - یا انعکاسِ مادی - صورت حیوان و تمام صورت‌های فرعیِ انسان، اسب، سگ و امثال آنها است. کورنفورد این نکته را خوب توضیح داده است (PC 40): مخلوق زنده‌ی معقول «صورت کلی‌ای است که صورت‌های همه‌ی انواع فرعی را در خویشتن دارد، انواعی که افراد آنها در جهان محسوس سکونت دارند». آنها در وهله‌ی اول به چهار دسته‌ی بزرگ تقسیم می‌شوند (۳۹e-۴۰a): خدایان محسوس (ستارگان، سیاره‌ها، زمین)، پرندگان، ماهیان، حیوانات خشکی.

این انواع اصلی، و همین‌طور انواع فردی مخلوقات زنده و تفاوت‌های نوعی آنها، همگی، به تعبیر افلاطونی، «اجزایی» هستند که صورت کلی مخلوق زنده را می‌توان به روش دیالکتیکی تقسیم بر آنها قسمت کرد. صورت کلی را نباید انتزاع محضی بدانیم که از حذف تفاوت‌های نوعی تعیین بخش انواع فرعی به وجود می‌آید، آن صورت به عنوان یک کل، پر محتواتر از تک تک اجزایی است که در اندرون و زیرمجموعه‌ی خویش دارد.^{۳۷} این صورت متعلق ازلی و

← آورده‌ام، اما تردیدی نیست که سرمشق را نمی‌توان مخلوق، به معنی دقیق کلمه، دانست. ۳۷. این عقیده‌ی افلاطون که صورت‌های بالاتر (کلی‌تر) از نظر محتوا و هستی نیز غنی‌تر و کامل‌تر هستند (تفصیل این عقیده در ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۱۷ و بعد خواهد آمد) از جمله عقایدی است که به شدت مورد مخالفت ارسطو قرار گرفت. ارسطو به عنوان اصل موضوع پذیرفته بود که فقط فرد کاملاً واقعی است (مقولات ۱۴-۱۱a۲)، و جنس نیز «ماده» یا «زیر نهاد» نسبتاً صورت نیافته‌ی نوع است. (مابعدالطبیعه، ۱۰۳۸a۶، ۱۰۵۸a۲۳ و غیره. رک: بونتیس، فهرست ۱۲۵a، ۷۸۷a).

نامتغیر اندیشه است، نه اینکه خودش نیز یک مخلوق باشد، همان طور که صورت انسان یک انسان نیست.

کوزنفورد در ادامه‌ی توضیح‌اش می‌گوید:

افلاطون نمی‌گوید... که این صورت کلی مخلوق زنده حاوی چیزی است بیش‌تر از تمام صورت‌های عام و خاص فرعی و تفاوت‌هایی که در تعریف‌های کامل تمام انواع آفریدگان زنده‌ی موجود در جهان ما، از جمله خدایان مخلوق، به چشم می‌خورند. ما هیچ مدرکی برای یکی گرفتن آن با کل نظام صورت‌ها نداریم.

با این حال کیهان، به عنوان یک کل، شبیه این صورت کلی و متعالی آفریده شده است. آیا نباید گفت پس این صورت بایستی صورت‌های تمام چیزهایی را که در کیهان هستند، در اندرون خود داشته باشد؟^{۳۸} لی بر این عقیده است (تیمایوس ۱۰): «افلاطون بایستی نظام کاملی از صورت‌ها را مد نظر داشته باشد، نظامی که تمام صورت‌های فرعی‌ای را که شباه آنها را در جهان صیوروت می‌توان یافت در خویش دارد.» او می‌گوید مفهوم «موجود زنده‌ی معقول»، و جایگاه او در جهان صورت‌ها به مثابه یک کل، را به آسانی نمی‌توان فهم کرد، و «حضور آن شاید به مقدار زیادی ناشی از استلزامات تمثیل صنعتگر است، نه اقتضای اصل فلسفی». افلاطون، همان‌طور که آرچر - هیند می‌گوید، منظور خویش را به روشنی بیان نکرده است، و این مسئله را به آسانی نمی‌توان در این جا

۳۸. کوشش نیلور برای یاری گرفتن از این نکته که $\alpha\alpha\alpha$ را در زبان یونانی به معنی «تصویرها» نیز به کار می‌بردند، خواه تصویر حیوانات باشد یا چیزهای دیگر (Comm. 81)، گروه در 169 PT از او پیروی کرده است)، با سیاق متن سازگار به نظر نمی‌آید.

حل کرد. تیمایوس در ۳۹a می‌گوید: خدا (یا عقل، *Nous*) چون می‌خواست جهان را هر چه بیش‌تر به سرمشق آن همانند سازد، چهار نوع موجود زنده در آن آفرید، «با ملاحظه‌ی چیستی و تعداد صورت‌هایی^{۳۹} که در خود مخلوق زنده بودند». این سخن برداشت محدودتری از آن را تأیید می‌کند. حتی در این جا نیز، در توصیف این موجود در ۳۰d، آن را «زیباترین و از هر جهت کامل‌ترین چیزهای معقول» می‌نامد، و این توصیف شمول بیش‌تری را می‌رساند.^{۴۰}

نسبت سازنده به سرمشق. این مورد نیز از جمله مسایل مشکلی است که دیدگاه‌های مختلفی در طول قرن در آن مورد اظهار شده است. آیا آنها فقط تفاوت اسطوره‌ای دارند؟ ویلاموویتس سازنده و پدر را همان صورت خوب جمهوری دانسته است.^{۴۱} هاگر Hager نیز، اگر من منظور او را فهمیده باشم، خدا را با الگوش، یعنی با صورت‌ها، یکی می‌گیرد، اما نه با صورت خوب، و

۳۹. *δεαυ*. خود واژه را می‌توان تنها به معنی نوع یا اقسام دانست، اما چون آنها به حوزه‌ی عاقل تعلق دارند، بی‌تردید منظور صورت‌های افلاطونی است.

۴۰. اما چرنیس معتقد است (ACPA 576) که پروکلس در آوردن *εωων* پس از *νοουμένων* برحق بوده است. او به مانند کورنفورد - از این دیدگاه طرفداری می‌کند که موجود زنده‌ی الگو فقط شامل صورت‌های جانداران است؛ آرچر - هیند (*Tim.* 34f.) نیز این برداشت را معقول می‌داند. در مقابل این دسته می‌توان به تیلور، *Comm.* 80f. («نظام کامل صورت‌ها»)، و دووژل، *Philos.* Pt 1, 181 («مجموع ایده‌ها») اشاره کرد. سؤال دیگری که مایه‌ی زحمت محققان بوده است: آیا این سرمشق - که یک *εωων* است (۳۰c۳) - خودش زنده است؟ پاسخ جزم‌اندیشانه این است که آن *το ο εστι εωων* است (۳۹e۸)، یعنی صورتی که مخلوقات زنده‌ی دیگری از راه آن به اوسیای خودشان می‌رسند، و صورت‌ها *ψυχαι* ندارند. برای معنای قابل حمل بودن صورت‌ها بر خودشان نگاه کنید به ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۶ و بعد، و ص ۱۰۵، و برای استدلال دیدگاه مخالف رک: دووژل، *Philos.* pt 1, 228f.

۴۱. *το αγαθον* یا *η του αγαθου ιδεα* (جمهوری ۵۰۸b و c و غیره)، این تعبیر در جمهوری بارها آمده است، ولی در تیمایوس خبری از آنها نیست.

دوؤزل می نویسد: «او، به اصطلاح، نظم معقولی است به آفرینش روی می آورد و به صورتِ خدا یا پدری آفریننده درمی آید.» آچر - هیند، با بیانی غیر افلاطونی، می گوید «هر آنچه هست تغییر خودانگیخته‌ی یک اندیشه‌ی مطلق است، اندیشه‌ای که همان مثال خوب است»، و «*παραδειγμα* [سرمشق] همان اندیشه‌ی کلی است که آن را معقول متعالی می دانند، *δημιουργος* [دمیورگ] همان چیزی است که عقل متعالی تلقی می شود». ^{۴۲} غالب‌ترین ادعا این است که صورت‌ها چیزی جز اندیشه‌های ذهن خدا نیستند، خدایی که آنها را، با اندیشیدن درباره‌شان، می آفریند. فیلون اسکندرانی و بسیاری از افلاطون‌گرایان مسیحی، به ویژه قدیس آگوستین، بر این عقیده بودند، و افلاطون‌شناسان توانا در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از قبیل ریتز، هنری جکسون و آرچر-هیند، و حتی چند سال پیش از این، یعنی در ۱۹۶۹، مورو، همگی آن را تأیید کرده‌اند. اما موضع مخالف آنها را، به گونه‌ای که فی‌المثل از سوی آدري ریچ Rich Audrey در ۱۹۵۴ (و مارتن در ۱۸۴۱) تقریر شده است، هرگز کسی به طور کامل ابطال نکرده است. منکران آن برداشت عبارتند از: کورنفورد («سرمشق، که دقیقاً ازلی است، با دمیورگ فرق دارد»); و اسکمپ («*δημιουργος* را نباید با

42. Wilam. 1, 605; F.-P. Hager, *Der Geist u. das Eine* 37-43; de Vogel, *Philos*, pt 1, 229; A.-H. Tim. 28, 95 n.

دوؤزل توضیح نمی‌دهد که نظم معقول چگونه به سوی آفرینش روی می‌آورد. اگر صورت‌ها یگانه علت‌های فاعلی بودند، افلاطون به صورتی خام‌تر از آنچه بود در معرض انتقاد ارسطو قرار می‌گرفت.

تیلور می‌گوید سخن آرچر-هیند «تصمیمی جدی است بر تحمیل فلسفه‌ی خود او بر افلاطون» (*Comm.* 38) آن فلسفه بیش‌تر به دوره‌ی خود او تعلق داشت، اما این برداشت از دو جنبه‌ی اندیشه باقی مانده است. هاگر در ۱۹۶۹ (همان، ۳۹) از «آنچه واقعاً شناخت‌پذیر است، و در عین حال، هستی واقعاً شناسنده» سخن گفت. (مقایسه کنید با ص ۴۰، آن‌جا که عبارت حیرت‌انگیز «به طور کاملاً نظری و احتمالی» به مقدار اندکی سخن او را تعدیل می‌کند.)

αυτοἰων [صورتِ موجود زنده]، یعنی چیزی که متعلقِ اندیشه‌ی اوست، اشتباه کرد)؛ و تیلور که می‌گوید نباید این تمایز را «تنها ناشی از تصویرپردازی خیالی محاوره بدانیم».^{۴۳}

افلاطون در کتاب ششم جمهوری می‌گوید صورتِ خوب هم هستی دیگر صورت‌ها به آنها می‌بخشد و هم ذات‌شان^{۴۴} را؛ و غالباً این کار را با عمل دمیورگ در تیمایوس مقایسه می‌کنند و این دو را تعبیرهای متفاوتی از یک مفهوم تلقی می‌کنند. اما این دو تبیین وجه مشترکی ندارند. کتاب ششم جمهوری سخنی درباره‌ی عقلِ تدبیرکننده نمی‌گوید، و هیچ ربطی به آفرینش کیهان ندارد. در آن‌جا، و هیچ جای دیگر جمهوری، نیامده است که صورت خوب، یا هر صورت دیگری، نوس یا دارایِ نوس است، چیزی که تمام هستیِ علتِ آفریننده‌ی تیمایوس را تشکیل می‌دهد. محور علاقه‌ی افلاطون عوض شده است، و طرح مابعدالطبیعی او در این‌جا همان طرح فیلبوس است.^{۴۵} فقره‌ی دیگری که

۴۳. برای محققانِ پیشین، نگاه کنید به مقاله‌ی مهجور ریچ «مُثل افلاطونی به مثابه اندیشه‌های خدا»، *Mnemos.* 1954, 123 n.1. مآخذ دیگر عبارتند از: مورو «مثال افلاطونی». 509f. 1969, *IPQ* که به عقیده‌ی من نمی‌توان آن را با 511 n.135 وفق داد، آن‌جا که از مثال‌های درونِ موجود زنده‌ی الگویی به عنوان «خود متعلق عقل» سخن می‌گوید، و از نظم معقول به عنوان چیزی که از سوی خدا ادراک می‌شود و «قاعده‌ی (δεν) اعمال او» می‌شود. (ایرانیک‌ها از گاتری است)؛ و

Cornford, *PC* 40f.; Skemp, *TMPLD* 108, and cf. 115; Taylor, *Comm.* 81f.

بروشار *Études* 95-76 را نیز بر این جمع اضافه کنید. بروشار نظر لوتوسلاوسکی را در این مورد در *Études* 166 n.1 مورد انتقاد قرار می‌دهد.

44. το ειναι τε και ουσιαν, *Rep.* 509b.

۴۵. مقایسه کنید با نظر تامپسون درباره‌ی فیلبوس ۲۶c (20, *JPh* 1882): «کسانی که زبان تمجیدآمیز جمهوری درباره‌ی *Αγαθον* باعث شده است بگویند خدای افلاطون یک مثال است، اگر نگویم تعدادی از مثال‌ها، به عقیده‌ی من، کج فهمی‌شان را از روی فقره‌ای که از فیلبوس (۲۶e) نقل شد اصلاح خواهند کرد. بیان این فقره در واقع چنان روشن است که ←

برخی‌ها بر آن اعتماد کرده‌اند، تیمایوس ۲۹a است، آن‌جا که افلاطون می‌گوید خواست سازنده این است که همه چیز را شبیه خودش گرداند. اما، در ادامه‌ی استدلال می‌خوانیم که او جهان را مانند سرمشق گردانید؛ بنابراین او و سرمشق او تعبیرهای اسطوره‌ای از یک چیز هستند.^{۴۶} این برداشت، از حیث سیاق سخن، کلمات را بیش از اندازه تأویل می‌کند. تیمایوس می‌گوید (۲۹a-۳۰b) سازنده، چون خوب بود، و بنابراین نمی‌توانست حسد بورزد، خواست هر چیزی تا حد امکان شبیه خود وی باشد. دلیل واقعی پیدایش عالم همین بود. او چون می‌خواست همه چیز، تا آن‌جا که ممکن هست، خوب باشد، و هیچ چیز بد نباشد، ماده‌ای را که حرکتی بی‌پایان و آشفته داشت برگرفت و آن را به نظم آورد. به علاوه، چون معتقد بود که برای هر چیز محسوسی همراه با عقل بودن بهتر از بی‌عقل بودن است، جهان را موجودی زنده و خردمند قرار داد. کل سخن افلاطون همین است. جهان فقط در (ا) خوب بودن و (ب) زنده و عاقل بودن، شبیه سازنده‌اش است. او [سازنده] برای رسیدن به این هدف، آن [جهان] را مطابق صورت‌های ازلی طراحی کرد (۲۹a).

توصیف صورت‌ها به مثابه اندیشه‌های خدا را بعضی‌ها در قالب برداشت ارسطویی از اندیشه‌ای که به خودش می‌اندیشد، تفسیر می‌کنند. از آن جمله است آرچر-هیند: «بدین ترتیب دوگانگی، با یکی دانستن نهایی اندیشه و متعلق آن، از بین می‌رود... اندیشه باید بیندیشد: و چون فقط اندیشه وجود دارد، فقط می‌تواند خودش را مورد اندیشه قرار دهد.»^{۴۷} ارسطو خدای متعالی‌اش را،

← گویی به قصدِ طردِ نتیجه‌گیری‌ای ایراد شده است من از آن انتقاد کرده‌ام.»

۴۶. فی‌المثل استدلال‌هاگر (همان ۴۳) بدین قرار است: «جهان افلاطون نمی‌تواند دو موجودیت شبیه هم باشد و بشود.»

۴۷. آرچر-هیند، همان ۲۸. «چون فقط اندیشه وجود دارد» بی‌تردید نمونه‌ی کاملی است از مصادره به مطلوب، یعنی فرض کردن چیزی که باید اثبات شود.

برخلاف خدای افلاطون، در خوداندیشیِ ازلی فرو می‌پیچید تا او را از خواست و عمل درباره‌ی جهان بازدارد، اندیشه‌ی موجودِ کامل فقط می‌تواند به بهترین چیز بپردازد و آن خود اوست. چگونگی این کار به شیوه‌ی روانشناسیِ عمومی ارسطو تبیین می‌شود. پسوخته در ضمن احساس و تعقل صورت (محسوس یا معقول، بسته به اینکه کدام یک مورد نظر باشد) عاری از ماده را درمی‌یابد. (بی‌تردید صورت در نظر ارسطو ازلی است.) هر دو مورد را بایستی کار روانی محض تلقی کنیم. اگرچه پسوخته، در هنگام احساس، اعضای جسمانی را به مثابه ابزار به کار می‌گیرد. در هنگام رؤیت، چشم که عضو جسمانی است رنگین می‌شود، اما پسوخته نسبت به رنگ آگاهی پیدا می‌کند. در عمل اندیشه، پسوخته به طور مستقیم صورت معقول، یعنی ذاتِ تعریف پذیر شیء، را درمی‌یابد. اما برگرفتن صورت، عمل بی‌تأثیری چون پوشیدن کت نیست. برگرفتن صورت یعنی به فعلیت رسیدن قوه؛ و این کار مستلزم تغییری است در چیزی که آگاه می‌شود. ذهن وقتی درباره‌ی چیزی می‌اندیشد، تا آن جا که آن چیز متعلق اندیشه است، خود ذهن همان چیز می‌شود، یعنی صورت معقول آن را فرض می‌کند. به همین دلیل است که وقتی درباره‌ی چیزها یا انسان می‌اندیشیم، معمولاً اندیشه را مربوط به چیزی می‌دانیم که خارج از ذهن است، و اندیشه را با متعلق آن کاملاً یکسان نمی‌گیریم، زیرا عنصر مادی‌ای در این میانه می‌ماند که البته ذهن آن را جذب نمی‌کند.^{۴۸} و حالا مورد ویژه‌ی خدا را در نظر می‌گیریم. او، در مقام یک موجود کامل، فعلیت محض است، و هیچ قوه‌ی فعلیت نیافته‌ای در او وجود ندارد. از این جاست که متعلق اندیشه‌ی او (خودش) ماده‌ای ندارد،^{۴۹} و بنابراین فقط صورت معقول است. اگر در جریان اندیشیدن انسان‌ها، ذهن با صورت معقول

۴۸. این سخن حتی در آن هنگام که درباره‌ی خودمان می‌اندیشیم صادق است: *δ εν παρρητω*.

αυτης، مابعدالطبیعه، ۱۰۷۴b۳۶.

۴۹. ماده قوه است، و صورت فعلیت (درباره‌ی نفس ۴۱۲a۹).

متعلق اندیشه‌اش یکی می‌شود، یکی بودن ذهن و متعلق آن در این مورد بایستی کامل بوده باشد. این حقیقت را نیز اضافه کنید که عمل اندیشیدن جاودانه است، و دیگر تمایزی میان اندیشه و متعلق آن وجود ندارد: ذات آن دو یکی است و تقسیم‌ناپذیر.^{۵۰}

با این توضیح، گفتنی‌های زیادی درباره‌ی پیشنهاد آدری ریچ در مقاله‌ی فوق‌الذکر (ص ۲۶۰ یادداشت ۱) خواهیم داشت؛ او می‌گفت مفهوم صورت‌ها به مثابه اندیشه‌های خدا در افلاطون، ریشه در گرایش متفکران دوره‌ی متأخر کهن دارد؛ آنها می‌خواستند نظریه‌ی صورت‌های مستقل افلاطونی را با آموزه‌ی ارسطویی صورت‌حلولی وفق دهند.^{۵۱} پرداختن ما به روانشناسی ارسطو شاید بی‌مورد به نظر آمده است، و بی‌تردید اختصار آن باعث می‌شود که حق ارسطو به مقدار ناچیزی ادا شود؛ اما امیدوارم این مطلب روشن باشد، و آوردن آن ضرورت داشت تا روشن شود که برای افلاطون که پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی و روانشناختی متفاوتی دارد، غیرممکن است که صورت‌ها را اندیشه‌ی ذهن خالق بدانند. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی صورت‌ها - در هر محاوره‌ای که مطرح شده‌اند - این است که وجودشان نسبت به ذهن دریاونده‌ی آنها استقلال دارد. تمثیل صنعتگر در بیش‌تر جاها آمده است؛ و در حالی که به عقیده‌ی ارسطو صورت محصول صنعتگر بایستی از پیش در ذهن او وجود داشته باشد،^{۵۲} افلاطون تصور می‌کرد که او (شاید از ورای دو حجاب) بر شاخص بیرونی، ثابت

۵۰. درباره‌ی اینکه کار خدا اندیشیدن درباره‌ی خودش است رک: مابعدالطبیعه، لامبدا، فصل‌های ۷ و ۹. فصل ۹ نظریه‌ی عمومی مربوط به طبیعت اندیشه را که در درباره‌ی نفس آمده است، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. برای احساس [= ادراک حسی] رک: کتاب ۲، فصل ۱۲ و برای اندیشه، کتاب ۳، فصل ۴، به ویژه ۹-۲۲-۴۳۰.

۵۱. آر. ام. جانز R. M. Jones درباره‌ی منشأ این مفهوم نیز، در CP 1926، سخن گفته است.

52. *Metaph.* 1032 b1 *απο τεχνης δε γιγνεται οσων το ειδος εν τη ψυχη.*

و عینی یا بر صورت نظاره می‌کند، بر صورتی که می‌خواهد، آن را هر چند با توفیق ناقص، بازسازی کند. قید توفیق ناقص حتی درباره‌ی صانع الهی نیز که جهان را ساخت صادق است، زیرا او نیز ناچار بود با ماده‌ای کار کند که فقط از انعطاف‌پذیری ناقصی بهره‌مند بود. و حالا باید به این موضوع بپردازیم.

مواد کار (c ۵۳-۴۸d). بسیاری از مفسران از دست ابهام بخش اعظم تیمایوس نالیده‌اند. در این مورد، خود افلاطون - با تأکید شدید - نسبت به ابهام موضوع هشدار می‌دهد. تیمایوس در ۴۸e-۴۹a می‌گوید لازم است مطلب دیگری را آغاز کند. او پیش از این تصور می‌کرد که فقط کافی است از سرمشق و روگرفت آن سخن گوید، اما حالا لوگوس چیز دیگری را اقتضا می‌کند، «مفهومی تاریک و دشوار را». علاوه بر این دو، لازم است چیزی باشد تا صیوررت در آن صورت بگیرد. توضیح دادن آن چیز دشوار است. پس از اولین کوشش برای تبیین آن می‌گوید لازم است «سعی کنیم آن را باز هم بیش‌تر روشن سازیم» (a ۵۰)، اما در ۵۰c از صورت‌هایی روگرفت برمی‌دارد که بر آن وارد می‌شوند «به شیوه‌ی غریبی که به آسانی نمی‌توان توضیح داد.» به علاوه این ماده «نامری و بی‌شکل است، هر چیزی را قبول می‌کند، به شیوه‌ای بسیار پیچیده از مقولات بهره‌مند است و به آسانی نمی‌توان آن را به دست آورد» (b ۵۱a-b)؛ «خرابی را در آن راه نیست ... بی‌آنکه از حواس یاری گرفته شود با نوعی از استدلال غیر اصیل می‌توان آن را دریافت، به آسانی نمی‌توان آن را باور کرد» (b ۵۲a-b). افلاطون برای عرضه‌ی تصویر روشنی از آن، مثال‌هایی را پشت سر یکدیگر می‌آورد، و راه محتاطانه این است که تعبیرهای متعددی را که او برای بیان برداشت خودش از این مفهوم اسرارآمیز به کار می‌برد، به ترتیب بیاوریم.^{۵۳}

۵۳. این مسئله قرن‌ها محل بحث و مناقشه بوده است. بویمکر در کتابش *der Materie Das Problem* (فصل ۲، ۱۱۰ و بعد) خلاصه‌ی جامعی از دیدگاه‌ها را از ارسطو تا پلوتارک و ←

۱- ماده امری است نهایی، و، مانند هستی و صیرورت، «حتی پیش از آنکه جهان آفریده شود»^{۵۴} وجود داشته است.

۲- طبیعت و وظیفه‌ی آن عبارتند از «پذیرنده بودن و به اصطلاح پرستاری کلِ صیرورت» (۴۹b). چون هیچ شباهت آشکاری میان پذیرنده و پرستار وجود ندارد، شاید بهتر بود افلاطون «پرستار» را حذف کند و بر تشبیه مادر پایبند بماند، (او «پرستار» را دوباره در ۵۲d می‌آورد).

۳- ماده جوهری است کش‌سان،^{۵۵} می‌تواند انطباعات را دریابد، و شکل و حرکتِ هر چیزی را که در آن راه یابد به خود می‌گیرد (۵۰c).

۴- افلاطون مفهوم بالا [شماره‌ی ۳] را هم بسط می‌دهد و هم برای آن مثال می‌آورد. ماده‌ی نرمی که قرار است نقشی بر روی آن بزنیم اولاً بایستی تا آن جا که ممکن است صاف باشد (۵۰e). در ۵۰a-b تلاپی را مثال می‌آورد که یک طلا کار آن را به شکل‌های مختلفی در می‌آورد. اگر درباره‌ی هر کدام از آن شکل‌ها از او پرسیم که «آن چیست؟»، سالم‌ترین پاسخ این است که بگوید «طلا»، و نه

← از نوافلاطونیان یا زمان خودش عرضه می‌کند.

۵۴. ۵۲d. البته پیش از گنسیس جهان ما گنسیسی بوده است: دمیورگ فقط نظم را در آن حکمفرما می‌سازد. مسئله‌ی مبدأ زمانی جهان را سپس‌تر بررسی خواهیم کرد (صص ۱۸۱ و بعد). در این جا می‌گویم کسانی که دوست دارند می‌توانند «پیش از» را فقط به معنی تقدم منطقی بگیرند.

۵۵. ۵۰c۲) *εκμαγειον*، در تثابتوس درباره‌ی قطعه‌ی نرمی از موم به کار رفته است پیش از آنکه نقشی بر آن نهاده شود، اما در ۱۹۴d درباره‌ی نقش‌هایی به کار رفته است که از پیش زده شده‌اند. این معنای دوم، یعنی «ریخت‌ها» یا «قالب‌ها»، دوباره در قوانین ۸۰۰a به چشم می‌خورد، آن جا که می‌گوید قانونگذاران بایستی موارد برجسته‌ی خاصی را به عنوان *εκμαγεια* به کار گیرند؛ شاید معنای رایج‌تر همین بوده است. اما در این جا معنای اول مد نظر هست. پذیرنده بایستی *αμορρον απασων των ιδεων οσας μελλοι δεχεσθαι* باشد (۵۰d). مقایسه کنید با کاربرد *εκτυπουσθαι* در ۵۰d.

«دایره» یا «مثلث»؛ زیرا ممکن است در همان حال که ما نام آن شکل را بر زبان می‌آوریم او شکل دیگری به آن داده باشد. عین همین سخن درباره‌ی «طبیعتی که تمام اجسام را می‌پذیرد» صادق است. آن طبیعت فقط خودش است، نه هر کدام از آنها. اگر این ماده به یکی از چیزهایی که به خود می‌گیرد شباهت داشته باشد، ویژگی‌های خودش را نیز همراه با چیزهای دیگری که نقش‌شان را می‌پذیرد بروز خواهد داد و آنها چیز را به زشتی باز خواهد نمود.

۵- عین همین نکته را در ضمن مقایسه‌ی ماده با مایع‌هایی بیان می‌کند که به عنوان حاملِ عطرها به کار می‌روند. این مایعات بایستی تا آن‌جا که ممکن است بی‌بو باشند (۵۰e۵-۸).

۶- «پذیرنده را به حق می‌توان به مادر تشبیه کرد، سرمشق شدن را به پدر،^{۵۶} و طبیعتی را که از میان آن دو برمی‌خیزد به فرزند.» از عقیده‌های رایج در میان یونانیان این بود که پدر یگانه علت تولید مثل است، مادر فقط نقش تغذیه را برعهده دارد و محلی است برای رشد جنین در آن.^{۵۷} از این جاست که «مادر و پذیرنده» را در ۵۱a به طور کاملاً طبیعی در کنار یکدیگر می‌آورد. همچنین اثر مشخصی از فیثاغوریان در این‌جا به چشم می‌خورد؛ آنها نامحدود را به جنس مؤنث پیوند می‌دادند، و واحد، یعنی اصل حدّ و نظم، را به اسپرما (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۹۱a۱۶؛ ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷۵ و بعد).

۵۶. ۵۰d. *to othev* به جمله‌ی پیشین برمی‌گردد، و، به طور دقیق‌تر، «چیزی» است «که هر چیزی که می‌شود، تکامل خویش را از راه شبیه شدن به آن به دست می‌آورد» شگفت است که کسانی که به یکی بودن دمیورگ و سرمشق معتقدند، تا آن‌جا که من اطلاع دارم، از این مقایسه‌ی سرمشق با پدر بهره‌نمی‌جویند.

۵۷. کورنفورد نمونه‌هایی از متون یونانی را می‌آورد، PC 187. ارسطو قسمت زنانه‌ی نطفه را «ماده» (*υλη*)ی کودک می‌نامد، در حالی که منی را چیزی می‌خواند که علت فاعلی و صورت را فراهم می‌آورد (پیدایش حیوانات ۷۲۹a۳۲، ۷۳۸b۲۰).

۷- افلاطون، پس از تمام آنچه آوردیم، پذیرنده را «مکان» ($\chiωρα$) می‌نامد، آن را فراهم کننده‌ی «بستر» ($εδρα$) می‌خواند برای هر چیزی که می‌شود (52a8-b1). این همان چیزی است که وقتی ما توهم می‌کنیم^{۵۸} که هرآنچه وجود دارد بایستی در جای خاصی وجود داشته باشد و مکان خاصی را اشغال کند، به آن نظر داریم (52a-b)؛ و وقتی سخنانش را در 52d خلاصه می‌کند آن سه عامل را به نام‌های هستی، مکان و شدن می‌نامد.

۸- پذیرنده در حرکت نامنظم دائمی قرار دارد، «مانند غله‌ای که در غربال قرار گیرد» به وسیله‌ی «نیروهای» عناصر اولیه یا کیفیت‌هایی که در آن راه می‌یابند همیشه در حال نوسان و لرزش به سر می‌برد، و به نوبه‌ی خویش بر روی آنها [نیروها یا کیفیت‌ها] اثر می‌گذارد (52e3-5).

با این چیز مبهم و تاریک - که به ندرت متعلق باور واقع می‌شود، تا چه رسد به دانش - چه باید کرد؟ ذات آن در این عبارت تکراری نهفته است که خودش نباید کیفیت محسوسی داشته باشد؛ تشبیه‌های مومی که بر روی آن نقش می‌زنند و مایعی که عطرها را در آن وارد می‌سازند برای تأکید بر روی این معنا آمده‌اند. از آن جا که کار آن «پذیرفتن» روگرفت‌های محسوس از واقعیت‌های ازلی است، خودش بایستی هیچ صورتی^{۵۹} نداشته باشد تا انطباعات تحریف نشوند. این چیز، واسطه یا ماده‌ای است که تمام چیزها یا کیفیت‌های محسوس «در آن» (باز هم عبارتی تکراری) به وجود می‌آیند.

۵۸. $ονειροπολουμεν$. این یک «توهم [= رؤیا]» است، زیرا بی‌تردید هر آنچه واقعاً وجود دارد (یعنی صورت‌ها) در مکان نیست. برای این معنای تجسمی رؤیا مقایسه کنید با جمهوری 524c، 476c. نیز رک: بویوکر، *P. d. M.* 139، و برای جابجایی کلمات به کورنفورد، n.2. PC192.

۵۹. $ιδεα$ و $ειδος$ ، $μορφη$ هر سه در این معنای غیر فنی به کار رفته‌اند (50c1، d7، 51a2). (۷).

«پذیرفتن» (*δεχέσθαι*) در این جا معنای گسترده‌ای دارد؛ به ویژه معنای برگرفتن انطباع یا پذیرفتن ویژگی از آن مستفاد می‌شود. افلاطون اصطلاحات فنی قوه و فعل ارسطو را به کار برده است، اما گمراه کننده نیست که بگوییم ماده فی نفسه و بنفسه (در آن حالت ناب که هرگز وجود ندارد، همان وضعی که در ماده‌ی آغازین ارسطو می‌بینیم، ماده‌ای که - چنانکه در افلاطون می‌بینیم - ساده‌ترین انواع جسم از آن تشکیل یافته‌اند^{۶۰}) دارای قوه‌ی پذیرفتن صفات آتش، هوا، آب یا خاک است.^{۶۱} عبارت «در آن» یقیناً، آن‌گونه که بویمکر مدعی است، این دیدگاه او را تأیید نمی‌کند که پذیرنده فقط «مکان خالی، یعنی ابعاد محض» است، زیرا این عبارت در زبان یونانی، و همین‌طور در زبان انگلیسی، معنای مبهمی دارد. مجسمه‌ای که از گِل ساخته شده است، در مکان است، اما همچنین در گِل پیاده شده است.^{۶۲}

۶۰. انکار اعتقاد ارسطو به «ماده‌ی اولیه» کم‌کم رایج می‌شود. فی‌المثل نگاه کنید به ضمیمه‌ی شارلتون بر ویرایش کتاب اول و دوم طبیعیات، و صص ۴۵-۱۲۹ (که اوئنز در 1971, 281f. *Phoenix* مورد انتقاد قرار داده است). اما به پیروی از پیشینیان عبارت *στοιχεία αισθητον* که *εξ ης γινεται τα καλουμενα* را به معنای بالا می‌گیریم، چیزی که *το δυναμει σωμα* نیز نامیده می‌شود (کون و فساد ۳۲۹a۲۶ و ۳۳). مقاله‌ی اچ. آر. کینگ در *JHI* 1956 370-90، به عقیده‌ی من به هیچ وجه مستدل نیست؛ اما این موضوعات را باید در مجلد بعدی (مجلدات ۱۹ و ۲۰ ترجمه‌ی فارسی) بررسی کنیم.

۶۱. بویمکر هیچ دلیلی بر این سخن خویش عرضه نمی‌کند که (P. d. M. 186) «مفهوم هستی ممکن صرفی که ارسطو موجودیت ماده را بر آن مبتنی می‌سازد، هنوز برای افلاطون بیگانه است» (P. d. M. 186). افلاطون اصطلاح فنی‌ای برای آن ندارد، و اعتراف می‌کند که درصدد بیان مفهومی تازه و دشوار برآمده است. او در زمینه‌ی دیگری میان دانش بالقوه و دانش بالفعل در *تئایتوس* 1۹۷b-d به صراحت فرق گذاشته است. (مقایسه کنید با ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۴۶b۳۱ و تیلور، PMW 343).

۶۲. بویمکر، P. d. M. 166. او از تسلر (II, I, 734 n.1) پیروی کرده و سخن‌اش مورد قبول سالمسن (ASPW 122) و کورنفورد واقع شده است، کسی که می‌نویسد (PC 181): «هیچ ←

بنابراین، سومین اصل موضوع چیزی است که می‌توان آن را زهدان (*εκμαγειον*) یا مکان (*χωρα*) نامید.^{۶۳} محققان برجسته‌ی فراوانی، از زمان تسلر به این طرف، تأکید کرده‌اند که افلاطون فقط مکان خالی، یا بُعد، را در نظر داشته است، و برخی‌ها آن را با ماده‌ی دکارت مقایسه کرده‌اند.^{۶۴} برنت می‌گوید

توجهی برای «ماده» نامیدن پذیرنده وجود ندارد - افلاطون واژه‌ی ماده را به کار نبرده است. پذیرنده چیزی نیست که اشیا «از آن» (*εξ ου*) ساخته می‌شوند؛ بلکه چیزی است که کیفیت‌ها «در آن» (*εν ω*) آشکار می‌شوند، به همان صورت که تصویرهای گذرا در آینه ظاهر می‌شوند. اما مقایسه کنید با *επι τισιν των μαλακων σχηματα αποματτειν*: 50e در حالی که *εκ* را برای طلا به کار برده است تا همان مفهوم را برساند. (دورینگ همین تمایز نادرست را در *Aristoteles*, 31 n. 202 دوباره مطرح کرده است.) نمونه‌ی استفاده از این دو اصطلاح به جای یکدیگر در مورد مواد خام، آمدن هر دوی آنها در فیلبوس 59e و سیاستمدار 288d است. کیت (*AJP* 1961, 298) نیز معتقد است که مقایسه با آینه «اندیشه‌ی افلاطون را به خوبی نشان می‌دهد». اما شایان توجه است که هر چند افلاطون از تشبیه‌های گوناگونی برای بیان منظور دشوارش استفاده می‌کند و در عین حال که (چنانکه کیت می‌گوید) تشبیه آینه یکی از تشبیه‌های مطلوب اوست، اما «او هیچ وقت عامل سوم [ماده] را آینه ننماید است» (کیت، همان‌جا).

۶۳. افلاطون فقط این دو واژه را بدون قید و شرط یا اشاره‌ی تمثیلی (از قبیل *οιον, καθαπερ*) بدون اشاره به *προσεικαζειν* برای آن مفهوم به کار می‌برد. اگر بویمکر (همان‌جا 184) بدون اشاره به *εκμαγειον* بر روی مورد خاص *χωρα* تأکید نمی‌کرد، به این گونه مطالب فرعی اشاره نمی‌کردم.

64. E. g. Baeumker, o.c. 187; Taylor, *Comm.* 313, 322, 387; Milhaud and Robin (Claghorn, *ACPT* 15 n.19).

اما بروشار می‌نویسد (*Études* 108): «ممکن نیست در افلاطون چیزی دال بر طلاهداری افلاطون را ببینیم.» دلیل او این است که پذیرنده‌ی افلاطون دارای هیچ وصف هندسی نیست. این سخن بی‌تردید درست است، و تیلور در «بُعد هندسی» نامیدن آن اشتباه کرده است. پوپر خلاصه‌ای سودمند از نظریه‌ی دکارتی را در مقاله‌اش در *Philosophy of Biology* 1974, 264 آورده است. توجه داشته باشید (به ویژه در رابطه با آنچه بعدها خواهد آمد) که او نمی‌گوید دکارت ماده را به بُعد محض فرو می‌کاهد، بلکه از «جوهر ممتد» سخن می‌گوید. ←

(P. to P. 344): «اینکه به اصطلاح «ماده‌ی اولیه‌ی» تیمایوس فقط مکانی است دارای ابعاد سه گانه و نه چیزی دیگر، مطلبی است کاملاً یقینی که هم از بیان خود افلاطون معلوم می‌شود و هم از اظهارات ارسطو.» اما وقت آن است که به این توصیه‌ی تیمایوس (۴۹a-b) توجه بکنیم که برای فهمیدن پذیرنده ابتدا باید «تبیین استوار و قابل اعتمادی» از آتش، هوا، آب و خاک به دست آوریم، چیزهایی که افلاطون، مانند امپدوکلس، آنها را اجزای مادی اولیه‌ی هر چیزی در جهان مادی می‌داند. می‌گوید هیچ کس منشأ آنها را توضیح نداده است، و ما آنها را اصل نهایی تلقی می‌کنیم، بی‌آنکه بدانیم چیستند. آنها نه تنها استویخیا^{۶۵} نیستند، بلکه حتی پیچیده‌تر از هجاها هستند. در این جا باید پرسید: آنها پیش از آفرینش جهان چگونه بوده‌اند؟ (۴۸b-c).

اولاً، مشاهده نشان می‌دهد که آنها بی‌ثبات هستند، و همیشه به واسطه‌ی تکاثف یا انقباض و تخلخل یا انبساط به یکدیگر تبدیل می‌شود - دیدگاه دیرینه‌ای که از آن ایونیان است. بنابراین نمی‌توانیم هیچ یک از آنها را چیزی موجود بنامیم، بلکه آنها فقط کیفیت‌هایی موقتی هستند، درباره‌ی آنها می‌توان

← ماده به مکان تحویل نمی‌یابد، بلکه «مکان نیز به ماده تحویل می‌یابد، زیرا مکان خالی ای وجود ندارد بلکه آنچه داریم بُعد اساساً مکانی ماده است.» (ایرانیک از گاتری است.). پوپر پذیرنده‌ی افلاطون را شبیه «واسطه‌ی مایع مانند» می‌داند که حرکت گردابی می‌تواند بدون مکان خالی در آن تحقق یابد (C. and R. 81 n.22).

۶۵. عناصر یا حروف، ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۳۲؛ و ص ۳۳ بالا. اتمیست‌ها، برخلاف امپدوکلس، سعی کردند به ورای عناصر چهارگانه راه یابند، اما به عقیده‌ی افلاطون پاسخ‌های نادرستی به دست دادند. لازم است بر پژوهندگان جدی تیمایوس خاطر نشان کنیم که این فقره (به ویژه از ۴۹b تا ۵۰b) مدت‌ها محل مناقشه بوده است. تفسیر کورنفورد در PC (178-80) را چرنیس در AJP 1954 رد کرده است. گالی در AJP 1960 نظر چرنیس را «متناقض و نادرست» خوانده است، و ای. ان. لی، در همان مجله ۱۹۶۰، انتقادهایی بر دیدگاه‌های گالی و چرنیس وارد کرده است.

گفت «چنین» و نمی‌توان گفت «این». ^{۶۶} اما کیفیت‌ها مستلزم چیزی هستند که در آن آشکار شوند و از آن زایل گردند. ^{۶۷} می‌توان گفت افلاطون برای اولین بار سعی می‌کند چیزی را بگوید که کانت در ۱۷۸۷ و ویلیام ویول Whewell William شصت سال سپس تر گفتند.

اگر از مفهوم تجربی‌ای که از جسم داریم، تمام ویژگی‌های [صرفاً]

۶۶. اوئن از سرِ اعتراض (SPM 323) می‌گوید حتی واژه‌ی *τοιούτων* را نیز به طور سازگار نمی‌توان در این جا به کار برد، و این طرز بیان با کراتولوس ۴۳۹d۸-۹ منافات دارد؛ امیدوارم پاسخ اعتراض او را در ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵-۱۶۱ داده باشم. (همچنین مقایسه کنید با صفحه‌ی بعد در خصوص تیمایوس ۵۲a۵). نباید سیلان هراکلیتوسی جهانی عاری از صورت‌ها («که حتی خود زیبایی نیز از دست ما می‌گریزد»، کراتولوس، همان‌جا) را با همان سیلان در طرحی که دارای صورت‌هاست (یعنی طرح افلاطون) اشتباه بکنیم. پس از نگارش این قسمت، دی. جی. زیل D. J. Zeyl در HSCP 1975، تفسیر جدیدی از این فقره و مفاد آن عرضه کرده، و سایر دیدگاه‌های جدید را به تفصیل نقد کرده است.

۶۷. من از واژه‌ی «زیرنهاد [= موضوع]» اجتناب کرده‌ام، به همان صورت که افلاطون واژه‌ی ارسطویی *υποκειμενον* را نیاورده است، اما آیا ما از این واژه معمولاً همین معنا را قصد نمی‌کنیم؟ تیلور (Comm. 387) می‌گوید «نباید از ارسطو مفهوم «ماده» به منزله‌ی زیرنهادی برای رخداده‌ها را بگیریم. ارسطو با روشنی تمام می‌گوید ... تیمایوس هیچ «ماده‌ای» غیر از *χωρα* [مکان] نمی‌شناسد.» او مأخذی ذکر نمی‌کند، اما شاید به طبیعیات ۲۰۹b۱۱ نظر داشته است، آن‌جا که ارسطو می‌گوید *την χωραν ταυτων φησι ειναι εν τω τιμειω* «مکان را به جای ماده مطرح کرد. تشابه زبانی جالب توجهی است که ارسطو ماده (*υλη*) را زیرنهاد، «به معنی دقیق کلمه» می‌داند، زیرنهادی که به وجود آمدن و از بین رفتن را می‌پذیرد (*το υποκειμενον της γενεσεως και φθορας δεκτικον*، کون و فساد، ۳۲۰a۲). هنوز هم خیلی‌ها شدیداً بر این عقیده‌اند که یکی دانستن *εκμογειον* [= محل] افلاطون با *υλη* (ماده‌ی) خود ارسطو از سوی او مبتنی بر کج‌فهمی بوده است. مقایسه کنید سالمسن در 27, Mus. Helv. 1976، که به چرنیس ACPA 165ff نیز اشاره می‌کند.

تجربی اش را یک یک حذف کنیم، یعنی رنگ، سختی و نرمی، وزن، و حتی نفوذناپذیری را، باز هم مکانی باقی می ماند که جسم (که حالا به کلی از بین رفته است) آن را اشغال کرده بود، و این را نمی توان حذف کرد. به علاوه، اگر از مفهوم تجربی مان از هر چیزی، اعم از جسمانی و غیر جسمانی، تمام صفت هایی را که تجربه به ما آموخته است، حذف کنیم، باز هم نمی توانیم آن صفتی را حذف کنیم که شیء به واسطه ی آن به مثابه جوهر یا حال در جوهر دانسته می شود.^{۶۸}

افلاطون بی درنگ طلایی را مثال می آورد که به شکل های مختلف درمی آید. «پذیرنده ی همه ی اجسام»، یعنی پذیرنده ی «هر چیزی که به وجود آمده و قابل

68. Kant, *Crit. of Pure Reason*, Introd. to 2nd ed, §2, trans, Kemp Smith.

(این فقره را در Edwards and Pap, *Mod. Introd. to Phil.* 3rd ed. 688 یافت.) مقایسه کنید با *Phil. of Ind. Sciences*, 2nd ed. 1847 (new impr. 1967), 404f. Whewell, مفهوم جوهری که زیرنهاد تغییر واقع شود با سلیقه ی اکثر دانشمندان جدید ناسازگار است، همان طور که بارکلی و هیوم آن را انکار می کردند؛ دینگل Dingle در مقاله ای در *BJPS* 1951 آن را ماقبل علمی و بچگانه تلقی می کند و کنار می گذارد. اما فن وایسکر *Von Weizsäcker* در *W.-V. of Phys.* 31-3 با احتیاط بیشتری سخن می گوید، و در امریکا ای. جی. نلسون E. J. Nelson در ۱۹۴۹ به دفاع نیرومندی از جوهر در این معنا پرداخت و آن را لازمه ی شناخت تجربی دانست. (نگاه کنید: 106-24 ed. Sellars etc. *Philos. for the Future*.) استبینگ Stebbing در *MIL*, 404 از نیاز روانشناختی همیشگی به چنین مفهومی سخن گفت. دکتر جی. ای. آر. لوید G. E. R. Lloyd به من پیشنهاد کرده است که بایستی در این جا میان اطلاق مفهوم جوهر بر چیزهای محسوس معمولی (که در این مورد اگر چنین مفهومی در کار نباشد، به آسانی نمی توانیم تجربه مان را معنی دار سازیم) و پژوهش های فیزیکدانان در ماده و انرژی که خیلی فراتر از این اطلاق رفته است، فرق بگذاریم. می توان گفت هم دینگل برحق است و هم نلسون.

ادراک است» (51a-50b)، مانند آن طلا، همان خودش باقی می‌ماند، و هیچ یک از صفاتی را که در آن وارد می‌شوند به خود نمی‌گیرد، صفاتی که افلاطون در این جا آشکار می‌سازد که روگرفت‌های واقعیت‌های ازلی هستند^{۶۹} (50b-c)؛ زیرا برای هر یک از اجسام اولیه صورت معقولی وجود دارد. آتش و سایر عنصرها در عالم طبیعت به نام‌های صورت‌های شان نامیده می‌شوند، و هر چند حادث می‌شوند، همیشه حرکت می‌کنند، در مکان خاصی پیدا می‌شوند و ناپدید می‌گردند، در عین حال به این واقعیت نامتغیر^{۷۰} شباهت دارند. در این جا با رابطه‌ی آشنای تقلید در آموزه‌ی رسمی صورت‌ها روبه‌رو می‌شویم؛ رابطه‌ای که افلاطون نه تنها آن را ترک نگفته، بلکه به سه شیوه احیا کرده است:

(۱) مفهوم تردیدانگیز «بهره‌مندی» را حذف می‌کند

(۲) به پرسشگر ناشناسی فایدون آخرین پاسخ را می‌دهد. کیفیت‌های متضاد نمی‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند، و این سخن نیز که در آن جا گفتیم «چیزها» (*πραγματα*) این کیفیت‌ها را به نوبت برمی‌گیرند،^{۷۱} دقیق نیست. زیرنهاد طبیعی‌ای لازم است تا، با پذیرفتن نقش صورت‌ها، چیزها یا اجسام محسوس و ملموس را به وجود آورد.

(۳) مفسران فایدون درباره‌ی جایگاه «بلندی در ما» در 102d اختلاف داشته‌اند، و درباره‌ی اینکه، در این محاوره و دیگر محاورات مرکزی، صورت‌ها به چه معنا در جزییات «حضور دارند»؛ مطلبی که افلاطون، به عمد، آن را مبهم باقی گذاشته است (100d). برخی‌ها بلندی حلولی را، نه خود صورت، بلکه چیزی دانسته‌اند که از نظر هستی‌شناسی در مرتبه‌ی پایین‌تر قرار دارد.^{۷۲} بیان

69. *μνηματα* 50c5, *αφομοιωματα* 51a2.

70. *ομωνομον ομοιον τε* 52a5.

۷۱. فایدون c-103a؛ ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۵۰ و بعد.

۷۲. بدین ترتیب راس (PTI 30) می‌نویسد: «آنچه در شیء جزیی حضور می‌یابد، مثال به معنی ←

تیمایوس در این مورد روشن است. صورت «نه چیزی را در اندرون خود راه می‌دهد و نه خودش وارد چیز دیگری می‌شود» (۵۲a)؛ فقط اشباه یا روگرفت‌های صورت‌ها^{۷۳} هستند که در پذیرنده وارد یا از آن خارج می‌شوند، و آن را گاهی آتشین می‌گردانند، و گاهی مرطوب و همین‌طور.

برخی از کسانی که پذیرنده را به مثابه «ماده» در نظر گرفتند با برابر دانستن ماده با جسم (*Körper*)، برای تضمین اینکه انتقاد ناشی از این کار نامربوط خواهد بود، موضع‌شان را خراب کردند. البته پذیرنده به همان اندازه‌ی جسم (دارای کیفیات محسوس) است که «ماده‌ی اولیه‌ی» ارسطو را جسم می‌دانیم. این پذیرنده یا ماده در واقع امری است انتزاعی^{۷۴} که از راه تحلیل جوهر جسمانی به شیوه‌ای خاص به دست آمده است، شیوه‌ای که هر دو فیلسوف، بر رهایی از دام پارمنیدس و تبیین پدیده‌ی تغییر، پیروی از آن را ضروری دانسته‌اند. افلاطون بدین ترتیب به مفهوم مکان دست یافت، نه مکان خالی که برخی‌ها تصور کرده‌اند،^{۷۵} بلکه مکانی که همیشه پر است از نوع اولیه‌ای از اجسام که به تمام

← دقیق کلمه، نیست، بلکه روگرفت ناقصی است از مثال؛ ریست و کورنفورد نیز نظر مشابهی دارند. (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۶، با یادداشت ۳۶، و کورنفورد، *P. and P.* 78). خود من دلایل نیرومندی در برابر این دیدگاه دارم، اما در باب روشنی اندیشه‌ی خود افلاطون در این خصوص اندکی مردد هستم (ج ۱۶، صص ۹۳ و بعد).

73. των οντων αει μνηματα 50c5.

۷۴. یعنی چیزی که ما در اندیشه‌ی خویش از صورتی انتزاع یا جدا می‌کنیم که در واقع جدا نمی‌شوند، نه اینکه اندیشه‌ی محض یا حاصل تخیل، یعنی «صرفاً یک مکان انتزاعی یا منطقی» باشد، (گاوس، *Handk.* III. 2, 198)، و یا به آن معنا انتزاعی باشد که کورنفورد در نظر دارد (PC203).

۷۵. به ویژه در آلمان: «das Leere [= خلأ]» یا «Leere Raum [= مکان خالی]»، تسلر، ۲، ۱، ۷۴۰ که بویمکر و دیگران از آن طرفداری کرده‌اند. در حالی که هیچ خلأئی در جهان وجود ندارد (۵۸a۷، ۷۹b۱، ۸۰c۳، و ص ۱۶۶، یادداشت ۱۳۹ پایین)، و به عقیده‌ی من حتی می‌توان فرض کرد که در ترکیب آشفته‌ی پیش از آفرینش جهان نیز خلأ وجود نداشته است.

معانی کلمه‌ی کنسیس حرکت می‌کنند - تغییر می‌کنند، به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، در حالت فقدان یکنواختی و تعادل بر روی یکدیگر می‌غلطند (۵۲c) و این حرکت را به خود پذیرنده نیز منتقل می‌سازند. اینکه خود پذیرنده بایستی به جنب و جوش درآید و این جنب و جوش را به محتویات خودش باز پس گرداند، نیرومندترین دلیل است بر این فرض که افلاطون همین منظور را داشته است، آنگاه که آن را نه تنها مکان بلکه قالب، یعنی «خمیر مایه‌ای عاری از صفت»، نامید؛ به همان صورت که پوپر، ضمن مقایسه با آپایرونِ آناکسیمندر، توضیح می‌دهد (OS1, 211). این امر آشفته، یعنی «عاری از عقل»^{۷۶} و اندازه، آن چیزی که دمیورگ در اختیار گرفت: «آتش و آب، خاک و هوا، آثاری^{۷۷} از خود نشان می‌دادند، اما به همان صورت که از هر چیزی که خدا در آن حاضر نباشد انتظار می‌رود» (۴-۵۳b۳).

درباره‌ی ظرف آنها، تا آنجا که طبیعت آن قابل فهم است، فقط می‌توان گفت بخش سوزان آن به صورت آتش ظاهر می‌شود، و بخش مرطوب به صورت آب و بر همین قیاس (۵۱b)؛ بدین ترتیب این پذیرنده به هر شکلی ظاهر می‌شود (۵۲e۱)، اگرچه هرگاه آن را در عالم انتزاع به صورتی جدا از صفات متعددی در نظر بگیریم که همیشه در آن راه می‌یابند، بی‌تردید کاملاً ادراک‌ناپذیر خواهد بود.^{۷۸}

۷۶. یا نسبت، *αλογως*. مقایسه کنید با کاربرد واژه‌ی «غیر عقلانی» به معنی «عاری از نسبت» از سوی ما (Popper C. and R. 84).

۷۷. *ιχη*، در اصل به معنی جای پا، و بنابراین آثار آنچه گذشته است تا، آن‌گونه که در این جا می‌بینیم، نشانه‌های شروع تکامل آینده. (در عین حال مقایسه کنید با کاربرد آن در سیاستمدار ۳۰۱e). اما افلاطون با تصویری که از *εκμαγειον* دارد آنها را نقش‌هایی بر روی پذیرنده تلقی می‌کند. *εκτυπωμα* و *αποματτειν* را مقایسه کنید با *εκμασσειται ιχη* *ποδων* (درباره‌ی خاک) در *ثئوکریتوس* ۱۷، ۱۲۲. افلاطون در ۶۹b می‌گوید در این حالت اولیه، چیزی نبود که سزاوار نام‌هایی باشد که ما امروزه به کار می‌بریم - آتش، آب و غیره.

دقیقاً چه چیزی بر پذیرنده «وارد می شود» و آن را «ترک می گوید»؟^{۷۹}

«هیچ صورتی در چیز دیگری وارد نمی شود.» این سخن با نقش الگویی محض صورت‌ها در این محاورات متأخر سازگار است، اما مشکل می‌توان فهمید که منظور دقیق افلاطون از آن چیست. آیا او واقعاً رابطه‌ی میان صورت‌ها و پدیدارها را توضیح داده است؟ این «روگرفت‌ها» چیستند که با ورود در پذیرنده، آنها را آتشین، مرطوب و غیره می‌گرداند؟ پروکلوس به صورتی مکاشفه‌ای می‌گوید «نه کیفیت‌ها، بلکه صورت‌های مادی شده»؛^{۸۰} اما این سخن با سخن افلاطون فرق دارد. او، هم در فیلبوس و در هم در این جا، همراه صورت‌ها که فقط نقش الگویی دارند، علت فاعلی متمایزی را فرض می‌کند تا جهانی را از روی آنها بسازد. این علت همان عقل یا خدا است، اما هنوز جهانی وجود ندارد و خدا هنوز توده‌ی آشفته را برنگرفته است. این اعتراف او که روگرفت‌های صورت‌ها «نقش‌های‌شان را به نحوی مرموز و توضیح‌ناپذیر از آنها می‌گیرند» (Dc)، درماندگی او را در مقام یک فیلسوف نشان می‌دهد. او اعتقاد خودش به صورت‌های متعالی - که چنانکه بیش از همه در فایدروس ملاحظه می‌کنیم تا

← ۷۸. از همین جا بایستی روشن شده باشد که، برخلاف ادعای بعضی‌ها، میان تعبیر «نامحسوس»، «آنچه بدون ادراک حسی دریافت می‌شود» (D1a7, D2b2) و، از طرف دیگر، «در هر جامه‌ای ظاهر می‌شود» (D2e1)، و همین‌طور با این سخن که خدا «هر آنچه را که محسوس بود برگرفت» (D2a2)، هیچ تناقضی وجود ندارد.

79. *τα εισιονται και*

پرهیز از واژه‌ی «چیزها» واقعاً دشوار است، باز هم جای آن دارد که بر افلاطون غبطه بخوریم که زبان یونانی به او امکان می‌دهد فقط وجه وصفی خنثای جمع را به کار ببرد.

80. *ενυλα εβιδη*. See Cornford, PC1830

«صورت‌های مادی شده enmattered forms» مفهومی است ارسطویی، اگرچه چنانکه کورنفرود می‌گوید تعبیری ارسطویی نیست. *λογοι ενυλοι* یک بار، در درباره‌ی نفس ۴۰۳a25، درباره‌ی *παθη ψυχης* آمده است.

حدودی صبغهی دینی دارد - را از دست نداده است، اما شاید خودمان را در این احساس معذور بدانیم که وقت آن رسیده است که ارسطو مفهوم صورت را به عنوان عنصری معقول و تعریف‌پذیر در چیزها مطرح سازد. فقط این فرض اندکی به ما کمک می‌کند که توده‌ی بی‌نظم پیش کیهانی هرگز عملاً وجود نداشته است، بلکه فقط نشان می‌دهد که اگر نظامی الهی بر جهان حاکم نبود چه وضعی پیش می‌آمد. هنگام تحلیل، دو مقوله در دست می‌ماند که هر دو شبیه صورت‌ها هستند، و فقط یکی از آنها مطلوب است: روگرفت‌ها (*μυσηματα*) بی‌که حضورشان در پذیرنده‌ی سیوروت موجب پیدایش کیفیت محسوس و ملموس در آنها می‌شود، و اجسام طبیعی، یا «چیزهایی که می‌شوند»؛ اینها نیز «شبهه» صورت‌ها و همنام آنها هستند، و از ترکیب روگرفت‌ها و مکان نشأت گرفته‌اند.^{۸۱} بی‌تردید روگرفت‌ها به اصطلاح جدید همان چیزی هستند که

۸۱. آیا مقایسه‌های تحمیلی خیلی دور از واقعیت هستند؟ آرچر-هیند فقط می‌گوید: «متعلقات محسوس ادراک حسی *διδη εισιοντα και εξιοντα* هستند» (تیمایوس ۴۵، ایرانیک از گاتری است). شاید همین‌طور باشد، اما به نظر می‌آید که افلاطون می‌گوید، در آن صورت نیز مثل حالا، اشیای محسوس اجسام خواهند بود، اگرچه حتی به نحوی شناورتر از آنچه حالا هستند؛ در حالی که *εισιοντα και εξιοντα* فقط کیفیت صوری خاک، هوا و دیگر عناصرند (۵۲ d۶) (*μορραι*).

هستی‌شناسی و کیهانشناسی فیلبوس و تیمایوس یقیناً یکدیگر را توضیح می‌دهند، اما - دست کم درباره‌ی توده‌ی بی‌نظم اولیه - تصور می‌کنم اشتباه است که بگوییم ویژگی‌های هر کدام مو به مو مطابق آن دیگری است. مقایسه‌ی آرچر-هیند کوشش خوبی است، اما فی‌المثل از فیلبوس ۲۳c۹ و ۲۴a۲ برمی‌آید که افلاطون هیچ تفاوتی را میان *περας* و *το περας εχον* قصد نمی‌کند. به علاوه جنبه‌ی زمانی آفرینش (خواه به معنی دقیق لحاظ شود یا به صورت اسطوره‌ای) بر سرتاسر تیمایوس سایه افکنده است و از تطبیق کامل این دو محاوره جلوگیری می‌کند. اگر روگرفت‌های واردشونده‌ی صورت‌ها را نشان دهنده‌ی عنصر *περας* [حد] بدانیم، با این مشکل روبه‌رو می‌شویم که از جمله نشانه‌های *περας* عبارتند از اندازه، نسبت و عدد. افلاطون توده‌ی بی‌نظم اولیه را آشکارا فاقد این نشانه‌ها می‌خواند و می‌گوید خدا این‌ها را بر آن ←

کرومبی آنها را (EPD II, 303-5) نمونه‌ی صفت، در برابر اصل صفت، می‌نامد؛ اما افلاطون به هیچ وجه صورت‌ها را صفات محض نمی‌دانست، و من تردید دارم که او بر روی هم ذهنیت روشنی در این خصوص داشته باشد. وقتی فروغ تقریباً عرفانی اطمینانِ محاورات بزرگ میانی و زبانی دینیِ همدوشِ آن را از دست می‌دهیم، و در فضای آپایرونِ آناکسیمندر گام می‌نهیم توضیح رابطه‌ی میان صورت‌ها و جهان طبیعت با مشکل مواجه می‌شود. اما صورت‌ها به عقیده‌ی افلاطون باز هم یگانه پلِ ممکن در میان بی‌ثباتی مطلقِ هراکلیتوس و وحدت نامتحرکِ پارمنیدس هستند. این دو عقیده به خودی خود با امکان شناخت منافات دارند و بنابراین فیلسوف نمی‌تواند بر آنها پایبند باشد.

علت حرکت پیش - کیهانی چیست ؟

این مورد نیز یکی دیگر از مسائلی است که محققان در پاسخ آن اختلاف نظر دارند و خواهند داشت.^{۸۲} دلیل تیمایوس برای حرکت پذیرنده‌ی صیوروت صرفاً از نوع مکانیکی است (۵۲e): «از آن جا که آن پذیرنده پر از نیروهایی^{۸۳} بود که نه همسان بودند و نه حتی متوازن، هیچ بخشی از آن در حال تعادل نبود، و آن نیروها باعث می‌شدند که پذیرنده به طور نامرتب در هر سویی پرسه بزند و غلط بخورد، و حرکت آن نیز، به نوبه‌ی خود، آنها را به تکان آورد.»^{۸۴} اما پلوتارک این

← خواهد افزود (۵۳a-b)، خواه آن توده را به تعبیر افلاطون «پیش از پیدایش جهان» موجود بدانیم یا فقط توصیف تخیلی‌ای بدانیم از جهان منهای سامانمندی عقلانی. به همین دلیل عقیده‌ی راس در اشکال هندسی دانستن *εἰσποντα και ἐξίοντα* نادرست است (1, 168). (Arist. *Metaph.* Vol.

۸۲. فقط دو نمونه را نام می‌بریم، دیدگاهی که در این جا عرضه شده است با عقیده‌ی کرومبی سازگار است (EPD II, 227f.) تا نظر اسکمپ (TMPLD 76, 111 n.1).

۸۳. یعنی کیفیت‌ها، گرم، سرد، تر، خشک و غیره. افلاطون در ۵۰a۳ وازه‌ی دیرینه‌ی «اضداد» را به کار می‌برد.

حرکت را به روح نسبت می‌دهد، زیرا «روح علت و مبدأ حرکت است» (1015 e) *(De an. procr.)*: روح جهان ابتدا غیر عاقل بود، و تا زمانی که دمیورگ او را به زیور عقل نیاراسته بود حرکت‌هایش نامنظم بودند. کورنفورد نیز همین عقیده را دارد (PC205): «از آن جا که هیچ تغییر جسمانی‌ای نمی‌تواند بدون حرکت خود انگیخته‌ی روح تحقق یابد، عامل دیگری را که در این توده‌ی بی‌نظم حضور دارد بایستی حرکات غیر عقلانی روح جهانی بدانیم، که با انتزاع از چرخش‌های منظم عقل به تصور می‌آیند.» اما حتی اسطوره (اگر تمام محاوره را دارای آهنگی اسطوره‌ای بدانیم) نیز بایستی سازگاری درونی داشته باشد؛ در داستان تیمایوس پیش از آنکه روح جهان آفریده شود حرکت نامنظم وجود داشته است.^{۸۵} پلوتارک، مانند دیگر محققان، به فایدروس (۲۴۶c) و قوانین (۸۹۶a-b) نظر داشته است، آن جا که افلاطون می‌گوید در نظام کنونی جهان هر کجا هر حرکتی داشته باشیم معلول روح خواهد بود. با توجه به تفاوت‌هایی که در این جا هست،^{۸۶} به عقیده‌ی من نباید سعی کنیم سخنان سه محاوره‌ی بسیار متفاوت را دقیقاً برابر یکدیگر تلقی کنیم، محاوراتی که دست کم در دو تای آنها تخیل پُر بار افلاطون پیام او را از طریق تصویرهای گوناگونی منتقل می‌سازد. او فقط در تیمایوس از دوره‌ای پیش از انتظام عالم سخن می‌گوید، و در هر دو مورد دیگر طبیعت جهان ما را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویی از ازل وجود داشته است.

← ۸۴. عبارت *στασιν μὲν ἐν ὁμαλοτητι κινήσιν δε εἰς ἀνομαλοτητα αἰε τιθώμεν* در

۵۷e این نکته را مسلم می‌سازد. مقایسه کنید با 213 *(Spoerri, R. de Philol. 1957)*.

۸۵. این قسمت را پیش از انتشار مقاله‌ی جی. اس. کلیگ *(J. S. Clegg «برداشت افلاطون از توده‌ی بی‌نظم» در CQ 1976)* نوشته‌ام، اما حالا که آن را می‌خوانم، هیچ دلیلی نمی‌بینم که سخنان خودم را تعدیل بکنم.

۸۶. تاران در بند پنج مقاله‌اش در *Anton and Kustas, Essays*، مورد مفصلی را برای دیدگاه مخالف عرضه کرده است.

حرکت‌های روح در قوانین (۸۶۹e-۹۷b) همگی دارای صبغه‌ی روانی هستند، از جمله: آرزو، تأمل، توجه، تدبیر، داوری درست و نادرست، و عواطف. روح ممکن است مظهر عقل باشد یا عامل حماقت، چیزها را خوب رهبری کند یا بد. در هر حال، این حرکت‌ها و حرکت‌های مشابه از اول هستند، و روح حرکت‌های ثانوی اجسام را «برمی‌گیرد» و موجب پیدایش رشد و زوال، مزاج، بافت‌ها، رنگ‌ها و مزه‌ها می‌شود. اما (سخن دلخواه افلاطون) فقط روحی خردمند می‌توانست حرکت‌های آسمانی را به نظم آورد (مقایسه کنید با ۹۶۷b). نبوغ زیادی لازم است تا این سخن را به صورت تبیینی کلی درآوریم که در آن - به همان ترتیب که در این جا دوره‌ای پیش کیهانی داریم - دوره‌ای داشته باشیم مقدم بر حرکت‌های طبیعی ناشی از خواست یا حکم هرگونه روحی، اعم از خوب یا بد. بی‌تردید تیمایوس هیچ اشاره‌ای به آموزه‌ی دیگری ندارد. این حرکت‌ها فقط «از ضرورت ناشی شدند» (۴۷e)، ضرورتی که «طبیعت آن منشأ حرکت است» (۴۷e-۴۸a).^{۸۷} و بالاخره، حرکت پذیرنده بایستی ناشی از ضرورت بی‌جانی بوده باشد که با طرح دموکریتوس سازگار است، طرحی که افلاطون بر پایه‌ی آن عمل کرد (صص ۱۳۹ و بعد پایین).

پیام افلاطون در همه جایکی است: جهان ما ساخته‌ی عقل و تدبیر است، نه حاصل اتفاق. شاید هدف او در این جا امیدوکلس بوده است، یا احتمالاً، آن‌گونه که در جاهای دیگر می‌بینیم، دموکریتوس. امیدوکلس بود که حرکت را به طور خاص به عدم تعادل نسبت داد.^{۸۸} اما در حالی که امیدوکلس پیدایش روز و شب را، مثل هر پندیده‌ی دیگری در جهان حاضر، به صدفه^{۸۹} نسبت می‌داد،

۸۷. این همان *η του αλογου και εικη δυναμις και το σπη ετυχεν* در فیلیوس ۲۸d است.
 ۸۸. امیدوکلس، دیلز - کرانتس ۳۰A: *τον αθροισμον εμβρισαντος του πυρος*. ارسطو می‌گوید (پاره‌ی ۲۰۸ راس، دیلز - کرانتس ۳۷ A ۶۸) دموکریتوس واژه‌ی کلی تر *ομοιοτης* را به کار می‌برد. مقایسه کنید با تیمایوس ۵۲e *μηθ ομοιων*.

افلاطون می‌گفت هیچ جریان بی‌روحي نمی‌تواند چنین چرخش منظمی را به وجود دارد. تمام اشیاء بایستی در حال آشفستگی و بی‌نظمی بمانند تا اینکه عقل در کار شود و آنها را از آن حال برهاند.

ضرورت

ملاحظه کردیم که دمیورگ توانای مطلق نیست، بلکه ناچار است جهان خودش را در ماده‌ی موجودی بیافریند که پذیرای کمال نامتغیر جهان معقول نتواند بود.^{۹۰} افلاطون این مقاومت در برابر انتظام کامل را به ضرورت (آنانکه) نسبت می‌دهد؛ او برای ضرورت دو وجه قایل است: وجهی مثبت و وجهی منفی. فی‌المثل، خدا می‌خواست ما از نیروی بینایی بهره‌مند باشیم تا با مشاهده‌ی آسمان‌ها به فلسفه روی آوریم (۴۶e-۴۷c). علت اصلی آفرینش قوه‌ی بینایی این است: اما این عمل فقط از راه چشم - اعضایی از بدن که از عناصر چهارگانه ساخته شده است - و عمل پرتوهای نورانی امکان‌پذیر بود. افلاطون این مکانیسم فیزیکی ابصار را به تفصیل توصیف می‌کند (۴۵b-۴۶e)، و آن را و دیگر اعضا و جریان‌ها را «شریک‌العله»،^{۹۱} ثانوی و فرعی می‌نامد. خطای اکثر فیلسوفان قبلی این بود که آنها را اصیل تلقی می‌کردند. او در فایدون این غفلت از علیت غایی را

← ۸۹. پاره‌های ۵۹/۲، ۱۰۳، ۱۰۴ و غیره. رک ج ۷ ترجمه‌ی فارسی. البته اکثر کیهانشناسان اولیه،

به استثنای دیوگنس آپولونیایی بر این عقیده بودند، و در رأس آنها دموکریتوس.

۹۰. نکته‌ای که در سیاستمدار (۲۶۹d) آمده است: «آنچه ما جهان (*οὐρανός*) و کیهان می‌نامیم

موهبت‌های فراوانی از آفریننده‌اش کسب کرده است، اما در عین حال از جسم بهره‌مند است،

و بنابراین نمی‌تواند برای همیشه بدون تغییر باقی بماند.» مقایسه کنید با *αναγκαια*

در *γενεσεως* ۲۸۳d.

۹۱. *βυβαιτα* ۴۶c، این واژه در سیاستمدار درباره‌ی تخته‌هایی به کار رفته است که فرع بر

تخته‌ای بزرگ هستند، به همان صورت که تولید دوک‌ها و ماکوها نسبت به هنر بافندگی نقش

کمکی دارند (۲۸۱c-e).

«باطل» و «تنبلی محض» خوانده بود، و کوشش برای تبیین جهان به وسیله‌ی «هواها، اثیرها، آب‌ها و دیگر چیزهای شگفت» را اتلاف وقت تلقی کرده و به یک سو نهاده بود.^{۹۲} حالا گرایش او عوض شده است. او تحت عنوان «بررسی ضرورت»، دست کم یک سوم کل محاوره را به توضیح شرایط و فرایندهای مادی اختصاص می‌دهد، و تبیین‌های مفصلی را از نبوغی که دمیورگ برای سازگار نمودن آن شرایط با اهداف نیکو به کار برده است عرضه می‌کند. جهان حاصل «کار مشترک عقل و ضرورت است»، در عین حال که عقل در شیوه‌ی خویش، از راه «اقناع عاقلانه» بر ضرورت فرمان می‌راند (۴۷e-۴۸a). توصیف ضرورت با وصف «اقناع‌پذیر» شایان توجه است. در شعر یونانی، از جمله اشعار فلسفی پارمنیدس و امپدوکلس، ایزدبانوی آنانکه [ضرورت]، که اسم با مسمائی داشت، انعطاف‌ناپذیر بود، و «نیروی تسخیرناپذیر داشت».^{۹۳} افلاطون در مفاهیم اسطوره‌ای خویش این برداشت را اصلاح می‌کند: ضرورت در اکثر موارد بر استدلال‌های عقل‌گردن نهاده است.

اما ضرورت همیشه فرمانبردار نیست. افلاطون وقتی به جنبه‌ی منفی ضرورت می‌پردازد، از تشخیص دادن به آن، که هدف تلویحی آن را نشان می‌داد، اجتناب می‌کند. ضرورت، یعنی «علت سرگردان» (۴۸a۷)، از آن نوعی است که «عاری از عقل است و آثار اتفاقی و بی‌نظم را موجب می‌شود». این آثار طراحی نمی‌شوند، بلکه فقط رخ می‌نمایند (۴۶e، ۴۷e). ماده ویژگی‌های («نیروهای») ضروری‌ای دارد که به عقل و ارزش توجهی ندارند. آتش ممکن است خانه‌ای را گرم کند یا غذایی را بپزد، یا خانه‌ای را ویران سازد و ساکنان آن را

۹۲. فایدون، ۹۸b-۹۹c؛ ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۷، ۲۴۰. به ویژه مقابله کنید با تیمایوس ۶۸e-۶۹a که در ص ۱۰۲ بالا ترجمه شده است.

۹۳. آیسخولوس PV 105، ائوریپیدس، آکستیس ۹۶۵. برای آنانکه در متون یونانی و در پارمنیدس، رک: ج ۶ ترجمه‌ی فارسی، و در امپدوکلس، ج ۷.

هلاک کند. ما مورد اخیر را امری اتفاقی می‌نامیم، و رابطه‌ی نزدیک ضرورت و اتفاق در اندیشه‌ی یونانی از این جا روشن می‌شود.^{۹۴} ضرورت ذاتی یک چیز است، چنانکه گرما ذاتی آتش است، اتفاق به مجاورت دو چیز مربوط است، مثلاً عامل آتش‌گیری و مواد سوختنی. اگرچه آتش باید بسوزاند، صنعتگر با برگرفتن مواد و طرح‌ها می‌تواند خطر اتفاق‌ها را کم کند و عمل آن را، تا حد امکان، در جهت اهداف سودمند هدایت کند، یعنی «ضرورت را مهار کند». ضرورت نماد آخرین کنش ناپذیری ماده است که هیچ صنعتگری نمی‌تواند بر آن چیره شود. جهان مخلوقی است با عظمت که عقل الهی آن را مانند صورت‌ها آفریده است، اما چون دارای جسم است نمی‌تواند صورت باشد، به همان ترتیب که قطعه‌ای از مرمر - اگرچه کاملاً شبیه انسان ساخته شود - نمی‌تواند انسان باشد. Pygmalion؟ اسطوره‌ای بیش نیست، و حتی خدا نیز فقط می‌توانست جهان را «آن مقدار ممکن هست نیکو» بسازد، او «نهایت توان خویش را به کار گرفته است».^{۹۵}

عقیده‌ی بنیادین توده‌ی مادی بی‌نظم که به وسیله‌ی ضرورت بی‌خرد درونی در حرکت است به نظام دموکریتوس شباهت دارد؛ و این شباهت را به آسانی نمی‌توان امری اتفاقی تلقی کرد.^{۹۶} ارسطو می‌گوید: «دموکریتوس از علت

۹۴. برای ملاحظه‌ی اینکه یونانیان عملاً ضرورت و اتفاق را یکی می‌دانستند. مقایسه کنید با کورنفورد، PC 165ff. افلاطون آن را به وسیله‌ی توجیه ملحدان درخصوص منشأ اتفاقی جهان در قوانین ۸۸۹a-c به خوبی روشن کرده است، به ویژه در عبارت (c1) *εξ αναγκης κατα τυχην*.

۹۵. افلاطون بارها بر این نکته تأکید کرده است: ۳۰a۳، ۳۷d۲، ۴۶c۸، ۵۳b۵.

۹۶. اندک سخنانی درباره‌ی تیمایوس محل مناقشه نیستند. تیلور در ۱۹۲۶ (Comm. 3) گفت: «تصور می‌کنم خواهم توانست نشان بدهم ... که در آثار افلاطون هیچ اثری از آشنایی با دموکریتوس به چشم نمی‌خورد، و به ویژه درباره‌ی تیمایوس، طرح کلی محاوره چنین ارجاعاتی را غیرممکن می‌سازد.» مقابله کنید با ویراستاران جوت (vol. III, 1953, 669 n.) ←

غایی غفلت ورزید و تمام افعال طبیعت را به ضرورت نسبت داد.» در دیوگنس لائرتیوس می‌خوانیم که او معتقد بود «هر چیزی از ضرورت ناشی می‌شود، زیرا حرکت گردابی علت هر صیرورتی است، و او آن را ضرورت می‌نامد»، و در پلاکیتا آمده است که او ضرورت را عبارت می‌دانست از «مقاومت، حرکت و ریزش‌های ماده». ^{۹۷} به عقیده‌ی دموکریتوس فقط همین امر برای پیدایش جهان ما کافی بود. افلاطون معتقد بود که زیبایی، خوبی و نظم جهان هرگز نمی‌توانستند از چنین آشفتگی‌ای برخیزند، مگر اینکه طراح خردمندی وارد عمل شود. از این رو او حالت اشیا را «پیش از آفرینش جهان» با چنین وصفی توصیف می‌کند. به همین خاطر است که او میان علت اولیه و علت‌های ثانویه فرق می‌گذارد؛ کاری که مشکلات آن هر چه باشند، موجب اجتناب از معضل عقلانی‌ای می‌شود که هر کس خواسته است الوهیتی توانا و مهربان را با نقص‌های آشکار جهان تلفیق دهد با آن روبه‌رو شده است.

← *Dialogues*): «امروزه اکثر صاحب‌نظران قبول دارند که تیمایوس تاحدودی بر ضد دموکریتوس تالیف شده است.» این سخن درست است، و لازم نیست از تک تک افراد نقل قول کنیم. خیلی‌ها به مطالعات همبر - جنسن Hammer-Jensen در AGP 1910 ارجاع می‌دهند؛ او بی‌آنکه ضرورتی درکار باشد تحقیق‌اش را با این ادعای نامقبول تضعیف کرده است که افلاطون فقط آن وقت با کتاب دموکریتوس آشنا شد که بخشی از تیمایوس را نوشته بود، و همین امر سبب شد که در نیمه‌ی راه نظر خودش را عوض کند. اشتتنتسل در مقالاتش درباره‌ی افلاطون و دموکریتوس، درخصوص شباهت‌های میان آن دو مبالغه می‌کند، اما در عین حال مطالب سودمندی آورده است.

۹۷. ارسطو، پیدایش حیوانات، ۷۸۹b۲؛ دیوگنس لائرتیوس ۹، ۴۵؛ آیتیوس ۱، ۲۶، ۲ (دیلز - کراتس A ۶۸ ۶۶ و ۱).

آفرینش جهان

دلیل آفرینش جهان (۲۹d-۳۰b). این فسمت سرآغاز داستان تیمایوس است. دلیل آفرینش صبغهی دینی دارد. خدا خوب است، و «قانونی» (یا مجاز، تمیس) نیست که بهترین موجود جز به بهترین شیوه عمل بکند. او چون خوب بود، هیچ حسادتی در طبیعت خویش نداشت (انتقادی است از باورهای رایج آن زمان در خصوص فتونوس الهی). او خواست هر چیز تا آنجا که ممکن است خوب باشد، و از این رو، چون ملاحظه کرد که طبیعت در حرکتی ناهماهنگ و آشفته به سر می‌برد، آن را به نظم آورد؛ چرا که نظم را بهتر از بی‌نظمی تشیخص داد. به علاوه، او می‌دانست که برای هر چیزی در طبیعت، بهتر آن است که خردمند باشد نه عاری از خرد، و چیزی که روح ندارد نمی‌تواند عقل داشته باشد، از این رو عقل را در روح قرار داد و روح را در جسم.^{۹۸} بدین ترتیب، این جهان بنا به مشیّت خدا به صورت یک موجود زنده و عاقل آفریده شد؛ او در این آفرینش، خود موجود زنده‌ی خردمند و جهان شمول را سرمشق قرار داد.

یگانگی جهان (۳۱a-b). دموکریتوس گفته بود از آنجا که تعداد بی‌نهایتی از اتم‌هایی وجود دارد که به طور اتفاقی در خلأ نامتناهی حرکت می‌کنند، نامعقول است که بگوییم برخوردهای تصادفی‌ای که نظام کیهانی را در ناحیه‌ی خالی ما تشکیل داده است، به تشکیل نظام‌های مشابهی در جاهای دیگر منتهی نشده

۹۸. افلاطون هر کجا که نوس و پسوخه را از یکدیگر تمیز می‌دهد، پسوخه را دالّ بر اجزای پایین‌تر روح سه‌جزی می‌گیرد: زندگی جسم جاندار همراه با استعداد ادراک حسی، تمایلات و عواطفی چون خشم و ترس. اگر چه بی‌معنی است که بگوییم خدا زنده نیست، تصور می‌کنم، همان‌طور که در صص ۳۹ و بعد گفتم، در مواردی که این تمایز صورت گرفته است، خدا، چون عاری از جسم است، از نوسِ بدونِ پسوخه بهره‌مند است. فقط *τα κατά φύσιν ορατα* است که نمی‌تواند یکی را بدون آن دیگری داشته باشد.

است.^{۹۹} بنابراین آنچه محل بحث است، نه تنها مسئله‌ی تعداد جهان‌ها، بلکه این سؤال بنیادی است که آیا اصل بنیادین جهان صدفه است یا تدبیر؛ و افلاطون پاسخ خودش را در قالب قصد عرضه می‌دارد: «برای اینکه هر چه بیش‌تر شبیه... باشد». جهان بایستی از هر حیث ممکن به سرمشق خویش شباهت داشته باشد، سرمشق یگانه است، بنابراین جهان نیز باید یگانه باشد. توضیح اینکه چگونه می‌توان از یگانگی جهان طبیعت اطمینان حاصل کرد، سپس‌تر می‌آید (۳۲c، ۳۳a، ص ۱۴۷ پایین).

مسئله‌ی یگانگی سرمشق بسیار پیچیده‌تر است. افلاطون در محاورات مختلف به شیوه‌های گوناگون استدلال کرده است که هر صورتی یگانه است. اما استدلالی که در این جا دارد فقط ویژه‌ی صورت مورد نظر، یعنی صورت حیوان است، و شاید به هیچ یک از استدلال‌هایی که برای یگانگی صورت به طور کلی اقامه شده‌اند، شباهت کامل ندارد. در واقع سه استدلال اقامه شده است که گاهی آنها را یکی تلقی کرده‌اند؛ و مباحث زیادی به وجود آورده‌اند.^{۱۰۰} یکی از آنها استدلالی است که در این جا می‌بینیم، دومی استدلال مربوط به «سه تخت‌خواب» است در جمهوری ۵۹۷c و بالاخره استدلال «انسان سوم» در پارمنیدس. این استدلال‌ها را در ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۱۶ و بعد توضیح داده‌ام، و در این جا فقط خلاصه‌ی یکی از آنها را که به بحث کنونی ما مربوط است - تیمایوس ۳۱a - می‌آورم. استدلال بدین قرار است:

صورت هر جنسی (در این مورد حیوان) بایستی صورت همه‌ی انواع زیرین را دربر داشته باشد. به اصطلاح افلاطون، آنها «اجزای» آن هستند.^{۱۰۱} اگر دو صورت داشتیم هر کدام از آنها فقط برخی از انواع را دربر می‌گرفت، و لازم

۹۹. او معتقد بود که دست کم برخی از این نظام‌ها، عین ویژگی‌های جهان ما را ندارند.

۱۰۰. فی‌المثل، آدام در یادداشت خویش بر جمهوری ۵۹۷c.

۱۰۱. ۳۱a۶، *μερη*، مقایسه کنید با ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۹۲ یادداشت ۸۵.

می بود صورت فراگیری داشته باشیم تا این دو جنس و انواع زیرین هر کدام را دربر بگیرد. این دو صورت مانند صورت های مهره داران و بی مهره ها می شدند که هر کدام تعداد زیادی از انواع حیوانات را شامل می شوند نه همه ی آنها را.

جسم جهان (۳۱b-۳۴b). متفکران نخستین ایونی یک جوهر اولیه را در جهان فرض کرده بودند، پارمنیدس دو جوهر را،^{۱۰۲} و امپدوکلس چهار جوهر آتش، آب، خاک و هوا را. افلاطون نظر امپدوکلس را می پذیرد، اما برخلاف او دلایلی پیشنهاد می کند. جهان بایستی، مانند هر حادثی، جسم داشته باشد و محسوس و ملموس (سفت) باشد. برای این منظور دو جسم لازم است، آتش (که شامل نور نیز هست، ۴۵b) و خاک. دمیورگ این مقدار را بایستی تحویل بگیرد، اما حالا خود او دست به کار می شود. میان دو چیز نمی توان «به خوبی» (کالوس) پیوند داد مگر اینکه چیز دیگری آن دو را به یکدیگر بپیوندند. زیرا نیرومندترین پیوند عبارت است از نسبت هندسی که در میان کم تر از سه جزء برقرار نمی شود. عنصر چهارم به این علت افزوده می شود که می خواهیم جهان ما سه بُعدی باشد، و هر چند که برای سطح صاف (یعنی، پیوند دادن دو عدد) یک واسطه ی نسبی کفایت می کند، برای جسم فضایی دو واسطه لازم است.^{۱۰۳} اکنون به این مسئله

۱۰۲. البته در «راونمود». در پاره ی ۸، ۵۳ دو جوهر نور و ظلمت را معرفی می کند، اما به نظر می آید که ظلمت را به گونه ای با خاک یکی گرفته است. ارسطو چهار بار تصریح می کند که دو جوهر اولیه ی او آتش و خاک بودند، ثوفراستوس نیز همین سخن را تکرار می کند و اسکندر افرودیسی به صراحت اضافه می کند که او خاک را تاریکی نامید. این مفسران متن کامل شعر را در اختیار داشته اند، و حتی در پاره های باقیمانده (همان) نیز او شب را «فشرده و سنگین» می نامد. شروع افلاطون با دو جوهر آتش و خاک شاید باز هم احترام عمیق او به پارمنیدس را نشان می دهد.

۱۰۳. افلاطون از مربع (یا راست گوشه) و اعداد سه بعدی سخن می گوید (تیلور. *Comm.* 97f).

سخن اخیر او به طور کلی درست نیست. رک: گروه، *Pl. III, 252 n. a*، تیلور. 97f. ←

می‌پردازیم که تیمایوس به چه قصدی می‌گوید شنوندگان او، سخنانش را خواهند فهمید زیرا آنها اهل فن هستند و دانش‌های لازم را به دست آورده‌اند (۵۳c). «افلاطون سخنان خودش را درباره‌ی این موضوعات فنی در چنان سطحی عرضه می‌کند که فقط خوانندگان خبره می‌توانند منظور او را به طور کامل دریابند (کورنفورد PC 47). به علاوه، ترکیب فیثاغوری مسایل ریاضی و طبیعی ممکن است امروزه شگفت به نظر آید.^{۱۰۴} اگر دارویی که لازم است اجزایش به نسبت ۱:۳:۷ ترکیب یابند، به نسبت ۱:۱۰:۱۰۰ ساخته شود، نمی‌توانیم به این سخن دلخوش باشیم که ترکیب اخیر نسبت هندسی کاملی دارد. عقل متعارف ارسطو نیز این سخن را بر نمی‌تابد. او در مقام اعتراض می‌گوید (مابعدالطبیعه ۱۰۹۲b۲۶) «همچنین می‌توان پرسید با مطابق بودن ترکیب آنها با عدد، چه چیزهای خوبی از اعداد به دست می‌آید... شربتِ عسل آنگاه که به نسبت سه بار سه ترکیب یابد به هیچ وجه سالم‌تر نیست: بهتر آن است که هیچ نسبت خاصی در آن وجود نداشته باشد و فقط خوب رقیق شود، نه اینکه با نسبتی عددی ترکیب یابد و در عین حال غلیظ باشد.» همچنین روشن نیست که چرا دو عنصر (مثلاً، آب و خاک برای ساختن گِل) به عنصر جدای دیگری نیاز دارند تا میان آنها «پیوند برقرار کند». کورنفورد در این مورد سخنی نمی‌گوید، و تیلور (Comm. 95) آن را فقط ناظر بر شرایط ویژه‌ی خاک و آتش می‌داند: آنها نیازمند عنصر میانجی‌ای هستند، زیرا ویژگی‌های خود آنها بیش از اندازه‌ی متعارف اختلاف دارند. این سخن درست نیست. قیدی که افلاطون در ۳۸b-۸c۱ مطرح می‌سازد، کلیت دارد: «ممکن نیست دو چیز بدون

← Comm. و درباره‌ی این فقرات ریاضی به طور کلی به کورنفورد PC 45-52 (همراه با نقل قول‌های او از هیت Heath) و آرچر-هیند، Tim. 97-9.

۱۰۴. برای اشتقاق فیثاغوری اجسام از شکل‌های هندسی، و در نهایت از اعداد، رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۶ و بعد.

دخالت چیز سوم به خوبی ترکیب یابند.» افلاطون زبان ریاضی به کار می‌برد، نه زبان شیمی یا دانش دیگری که توجیه صفات طبیعی انواع مختلف جسم را برعهده دارد.^{۱۰۵}

پیش از این در سیاستمدار و فیلبوس دیدیم که در نظر افلاطون، اندازه، حد و نسبت جزو ذاتی خوبی (تناسب برای کارکرد) هستند. او نمی‌گوید دو عنصر نمی‌توانند خود به خود ترکیب یابند، بلکه تأکید او بر روی کالوس است. جهان، هر چند کامل نیست، بهترین و پایدارترین موجود زنده‌ای است که تا به حال آفریده شده است. بنابراین نمی‌توان گفت که به صورت اتفاقی ترکیب یافته است، بلکه همچون موجود اندامواری طراحی شده است که تک تک اجزای سازنده‌ی آن از روی نهایت دقت و ظرافت با یکدیگر درآمیخته‌اند. همین متناسب بودن ترکیب کلیت و وحدت آن را تضمین می‌کند (32d9-33a1)، اجزای این ترکیب را پیوندهایی از مودت^{۱۰۶} چنان به یکدیگر متصل ساخته است که جز آفریننده‌ی آن نمی‌تواند آنها را از یکدیگر بگسلد. سقراط در فایدون تبیینی از جهان را خواسته بود که آشکار سازد که آنچه اجزای آن را به یکدیگر

۱۰۵. صرف نظر از گرگیاس 507e-508a که قوانین نسبت ریاضی را بر ساختار جهانی و همین‌طور بر کردار بشری اطلاق می‌کند. همراهی آنها با ارزش در جمهوری نیز دیده می‌شود، اما، اوج آن را در تیمایوس می‌بینیم، هم در این جا و هم سپس‌تر در ساختار اجزای هندسی. تیلور درباره‌ی این فقره می‌گوید (Comm. 98): «البته افلاطون به عنوان یک برهان اظهار نمی‌کند که دقیقاً چهار «ریشه» وجود دارند. «این کار فقط بیان یک تخیل ریاضی است.» تصور می‌کنم افلاطون بیش از این مقدار را در نظر داشته است.

۱۰۶. افلاطون واژه‌ی *φιλικα* (= دوستی = مهر) را به کار می‌برد (32c2) اصطلاحی که امیدوکلس برای نیروی متحد کننده به کار برده است. امیدوکلس - که مانند تیمایوس اصلیت غربی داشت - مفهوم نسبت‌های عددی (اگر نگوییم هندسی) مشخص را دست کم برای ترکیب آلی به کار برده بود، هر چند در سطحی پایین‌تر و عاری از استلزامات غایت‌شناختی افلاطون. رک: ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۶۷ و بعد.

متصل کرده و در کنار همدیگر نگه داشته است نیروی خوب و حقیقت است.^{۱۰۷} افلاطون آن خواسته را در این جا به طور کامل برآورده می‌سازد، نیروی پیوند دهنده را در قالب آنالوگیا، نسبت هندسی، تبیین می‌کند. این بیان کسی را که گرگیاس و جمهوری را خوانده باشد شگفت‌زده نمی‌کند.

بنابراین، خدا عناصر را «تا آن جا که ممکن بود، متناسب با یکدیگر قرار داد، به طوری که آتش همان نسبتی را با هوا دارد که هوا با آب دارد، و هوایز دارای آن نسبتی با آب است که آب با خاک دارد» (۳۲b). بیشتر مفسران، از جمله کورنفورد،^{۱۰۸} این سخن را به کمیت‌های نسبی آنها مربوط دانسته‌اند، اما با حضور ذهنی که نسبت به توصیف توده‌ی بی‌نظم پیش از آفرینش داریم، به ناچار سؤالاتی چند، شاید به ناحق، در خصوص روشنی ذهنی افلاطون برای ما مطرح می‌شود. خود پذیرنده‌ی صیوررت دارای بخش آتشین، بخش مرطوب و غیره بوده است؛ به علاوه، آتش، آب، هوا و خاک پیش از آفرینش نیز، اگرچه به صورتی «عای از نسبت و اندازه» آثاری از طبیعت‌های خاص شان را داشته‌اند. فقط آن چهار جسم در دست بوده‌اند، و نه چیزی دیگر. دمیورگ فقط نظم را از راه عدد بر آنها تحمیل کرد (۵۳a-b). همچنین افلاطون می‌گوید او، به دلایلی متعالی، همه‌ی آتش، آب، هوا و خاک را در ترکیب جهان وارد ساخت. پس، اولاً، چگونه در اختیار او بود که، به دلایلی ریاضی، به جای دو عنصر او چهار عنصر استفاده بکند؟ و ثانیاً، اگر او تمام آنها را به کار برد، و دست به گزینش نزد، چگونه توانست آن کمیت‌ها را با نسبتی هندسی مرتبط سازد؟^{۱۰۹} ثالثاً، جای این

۱۰۷. ۹۹c. زبان انگلیسی نمی‌تواند وابستگی کلمات *το δεον συνδειν* را بازسازی کند.
۱۰۸. PC43: «تمام کاری که دمیورگ در این جا انجام می‌دهد عبارت است از تثبیت کمیت‌های آنها در نسبتی مشخص.» مقایسه کنید با ۵۱: «افلاطون نگفته است که نسبت هندسی او در میان چه کمیت‌هایی برقرار هستند... می‌توان حدس زد که کمیت‌های مورد نظر همان مقدارهای کلی چهار جسم اولیه هستند.»

سؤال نیز هست که چون جریان آفرینش به صورت داستان عرضه می‌شود، آیا باید تصور بکنیم که او از اول هر کدام از عناصری را که کمیت‌های‌شان در این جا تعیین می‌شود، در قالب ذرات ریز شکل هندسی مرتب کرده است.^{۱۱۰} افلاطون تا خیلی سپس‌تر به این نکته اشاره نمی‌کند، آن جا که پس از توصیف توده‌ی آشفته‌ی پیش‌کیهانی، آن را بی‌تردید اولین گام در ایجاد نظم می‌خواند. به نظر می‌آید که شاید ارتجالی بودن سخنانی تیمایوس و بازگشت‌های مکرر او به آغاز بحث - که او به ضعف بشری نسبت می‌دهد - علاوه بر القای جوّ خودجوشی، برای این منظور نیز بوده است که کم اهمیت بودن این گونه اختلافات را گوشزد کند. بی‌تردید به نظر نمی‌آید که این ناسازگاری‌ها بر مفسران پیشین هویدا بوده است، کسانی که ترتیب تبیینی افلاطون را مراعات کرده‌اند نه آن چیزی را که خود او ترتیب صحیح تلقی می‌کند. اگر چنین باشد، فقط می‌توان با این عذر معقول او همدلی و موافقت کرد که در موضوعی چون مبدأ کل جهان، نباید توقع تبیینی را داشته باشیم که از هر جهت سازگار و دقیق باشد (۲۸c).

دمیورگ برای ساختن جسم جهان، تمام هر چهار جسم اولیه را برگرفت (۳۲c)، تا اولاً مطمئن شود که جهان یگانه خواهد بود (چیزی باقی نمانده است تا جهان دیگری از آن به وجود آید، ۳۳a1) و ثانیاً دوام آن تضمین شود. افلاطون

← ۱۰۹. در این جا به پیشنهاد متقابل آر. جی. مورتلی R. J. Mortley، در یادداشتی در 1969 *Hermes* اشاره می‌کنم: «اعدادی که می‌توانند در چنین تناسبی به کار آیند، نسبت‌های میان عناصر را نشان نمی‌دهند، بلکه در میان نیروهای جهانی‌ای برقرار هستند که به عنوان صورت‌ها وجود دارند و به همان شیوه‌ای بر جهان محسوس اثر می‌گذارند که درباره‌ی دیگر صورت‌ها عمل می‌کنند.» من نمی‌توانم بر این اساس تفسیر کنم، اما ممکن است برخی‌ها آن را سودمند یابند.

۱۱۰. اگر، چنانکه به نظر می‌آید کورنفورد تصور کرده است (PC223)، اشاره به اعداد (πληθη) در جمع‌بندی کار خدا درباره‌ی ذرات در ۵۶c، به کمیت‌های نسبی هر نوع مربوط باشد، می‌توان گفت جریان از همین قرار بوده است.

پیش از این دوام جهان را به «دوستی» ای نسبت داد که از نسبت‌های میان عناصر نشأت می‌گیرد، اما تیمایوس حالا این نکته را نیز اضافه می‌کند که یگانه علت‌های بیماری و پیری در موجودات زنده آسیب‌هایی است از گرما، سرما و دیگر «نیروهای» اجسام خارجی ناشی می‌شوند.^{۱۱۱} جهان وقتی از این آسیب‌ها در امان باشد، هر چند بنیاد مادی دارد، می‌تواند هر مقدار که خدا بخواهد دوام آورد؛ و از آن‌جا که خود خدا سپس‌تر می‌گوید (۴۱b) که فقط موجود شرور از بین رفتن چیز خوب و نیکو سرشت را اراده می‌کند، پس جهان تا ابد باقی خواهد بود؛ اما دوام آن از اراده‌ی خدا ناشی می‌شود، نه از طبیعت خودش، زیرا هیچ چیز جسمانی‌ای نمی‌تواند ذاتاً فسادناپذیر باشد. نتایج دیگری نیز از کامل بودن جهان به دست می‌آید، و آن را از هر موجود زنده‌ای که در اندرون آن قرار دارد ممتاز می‌سازد. جهان به هیچ یک از اعضا یا دست و پای آن موجودات نیاز ندارد، زیرا چیزی بیرون از آن وجود ندارد تا آن را ببیند یا بشنود، چیزی نیست تا بخورد یا دفع کند - جهان کاملاً خودکفا است - یا با دست بگیرد، جایی وجود ندارد تا بر روی آن قدم بگذارد. از این رو خدا آن را به صورت کروی، یعنی به بهترین شکل، آفرید، شکلی که تمام اشکال دیگر را دارست^{۱۱۲} به همان صورت که جهان تمام موجودات زنده‌ی دیگر را در خویش جمع کرده است، و آن را بر حول محور خودش به گردش درآورد، یعنی کامل‌ترین حرکت و یگانه حرکتی که جسم می‌تواند در اندرونِ حدود خودش انجام دهد.

۱۱۱. در صورتی که نتوانیم زنده بودن جهان را جدی بگیریم، این سخن تذکر مؤثری است بر نزدیکی آن با بقیه‌ی حیات حیوانی. «شباهت analogy» واژه‌ی بسیار ضعیفی است.

۱۱۲. کُرّه یگانه شکلی است که هر پنج نوع چند ضلعی را می‌توان در آن ترسیم کرد، و این چند ضلعی‌ها ساختار اجسام اولیه را تشکیل می‌دهند (صص ۱۵۱ و بعد پایین). افلاطون به این شکل‌ها در ۵۵a اشاره کرده است. پروکلوس این سخن را در میان دو تبیین موجود محتمل‌تر خوانده است (شرح تیمایوس ۲، ۷۱ و ۷۶ دیل).

افلاطون در این مورد، و به ویژه از حیث تضمینات روانشناختی آن، تا حدودی وامدار آلکمایون است، اما بیش‌تر از او به پارمنیدس مدیون است، مخصوصاً در انکار برخی ویژگی‌های اندیشه‌ی فیثاغوری که هر دو با آن آشنا بودند. او هستی واحد پارمنیدس را برگرفت، «کامل»، «مانند توده‌ی کروی کاملاً گیرد»، «فاصله‌ی آن از هر طرف با مرکز برابر است» (پاره‌ی ۸، ۴-۴۲)، چیزی در بیرون آن نیست.^{۱۱۳} حتی آنگاه که صیوروت را بر اثر حرکت و ناهمگنی بازگردنده مجاز می‌شمارد، باز هم به این سخن بعدی پارمنیدس توجه می‌کند که هستی «همیشه در حدود خودش باقی می‌ماند» (بیت ۴۹). امیدوکلس نیز از ذهن او دور نبوده است، کسی که ضمن توصیف همه‌ی اشیا در حوزه‌ی بهر می‌نویسد (پاره‌ی ۲۹): «هیچ شاخه‌ی زوجی از پشت نمی‌روید، هیچ پا و زانوی متحرکی وجود نداشت، بلکه جهان حالتی کروی داشت و از هر جهت با خودش برابر بود.» او حتی در مفهوم عقل بزرگی که در کل جهان رسوخ دارد سهیم بود (تکه‌ی ۱۳۴). نظریه‌ی کیهان‌آفرینی ساخته‌ی افلاطون نیست، و او در توجه کردن به سخنان پیشروان این نظریه تردیدی به خود راه نمی‌دهد، مشروط بر اینکه بتواند آن سخنان را با این اصل خودش وفق دهد که جهان زاده‌ی تدبیر

۱۱۳. برای آلکمایون نگاه کنید به ج ۴ ترجمه‌ی فارسی، بخش اول؛ برای پارمنیدس به ج ۶ ترجمه‌ی فارسی. افلاطون حتی عبارات او را به کار می‌برد. عبارت *εαυτω σχηματων εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον ομοιοτατον τε αυτο* در تیمایوس ۳۳b۴-۶ را مقایسه کنید با پاره‌ی ۸، ۴-۴۲ پارمنیدس (که او عین آن در سوفسطایی ۲۴۴e نقل می‌کند):

τετελεσμενον εστι

παντοθεν ευκυκλου σφαιρης εναλγκιον ογκω,

μεσοθεν ισοπαλες παντη.

مورنتلی در مقاله‌ای درباره‌ی انتخاب شکل کروی از روی افلاطون در *REG* 1969 به معنای واژه‌ی *ομοιοτατον* و رابطه‌ی آن پارمنیدس توجه می‌دهد.

است نه فرزند اتفاق؛ زیرا، همان‌طور که حتی با بیانی روشن‌تر در کتاب دهم قوانین می‌گوید، وجود معیارهای عینی برای رفتار بشری بر این اصل وابسته است. از این رو بر نظریه‌ای که مشترک میان ملطیان و دموکریتوس است تأسف می‌خورد: اینکه جهان را توده‌ای از جوهر جسمانی دربر گرفته است که از آن برخاسته است و در زمانی مقدر به آن بازخواهد گشت؛ زیرا این دیدگاه مستلزم برداشتی از جهان است که آن را فقط محصول نیروهای طبیعی عاری از خرد می‌داند.

ساختار اجسام اولیه (۵۷d-۵۳c)

تیمایوس تا این‌جا جسم جهان را به صورتی بسیار کلی توصیف کرده است، و در عین حال از اینکه ابتدا به روح نمی‌پردازد، عذرخواهی می‌کند، چرا که روح پیش‌تر از جسم آفریده شده است. از سوی دیگر، اجسام آسمانی را در کنار جسم دنیا توضیح نمی‌دهد، بلکه پس از بررسی روح دنیا، در ضمن تبیین زمان مورد بحث قرار می‌گیرند، چیزی که به گردش‌های آن اجسام وابسته است (۳۷d و بعد، صص ۱۸۱ پایین). ترتیبی که او به کار می‌برد دارای آهنگی است کاملاً اتفاقی؛^{۱۱۴} و همان‌طور که آفرینش جهان را پیش از توده‌ی آشفته‌ی پیش‌کیهانی توصیف می‌کند، در این‌جا نیز ساختار عناصر سازنده‌ی جسم جهان را تا پس از تبیین روح، زمان، اجسام آسمانی، و حتی آفرینش و سرنوشت انسان، به تأخیر می‌اندازد. این توضیح، به صورتی کاملاً طبیعی، از توصیف توده‌ی آشفته‌ی پیش از آفرینش برمی‌خیزد، توده‌ای که «آثار» عناصر در آن به گونه‌ای آشفته و «عاری از نسبت و اندازه» به چشم می‌خورد (ص ۱۳۱ بالا). دمیورگ برای اینکه آنها را

۱۱۴. امیدوارم این وضع را فقط دالّ بر تألیف کاملاً هنرمندانه‌ی کتاب از سوی افلاطون بدانند، او در این‌جا به خوبی نشان می‌دهد که بیانات بی‌مطالعه‌ی یکی از متخصصان را برای دوستانش نقل می‌کند نه سخنرانی تعلیمی و آماده‌شده‌ی او را.

منظم سازد «جامه‌ی شکل و عدد را بر قامت آنها دوخت». پیش از این حالت قبلی آنها را بررسی کردیم، و چون آنها اجزای جسم جهان هستند (۳۱b-۳۲c) بهترین محل برای مطالعه‌ی شکل‌گیری آنها همین جا است.

مبنای هندسی ماده. اگر جهان ساخته‌ی دست عقل است، عقلانیت (که در اندازه و نسبت ظهور می‌یابد) را بایستی در بنیادی‌ترین و نهایی‌ترین صورت‌هایی تشخیص داد که آن را تشکیل داده‌اند؛ و او تذکر داده است (۴۸b-d) که این صورت‌ها، فقط خاک، آب، هوا و آتش امیدوکلس نیستند. این عنصرهای چهارگانه حتی پیچیده‌تر از هجاها هستند، و برای یافتن «هدف‌های» واقعی جهان بایستی ژرف‌تر از آنها گام برداریم. اتم‌های دموکریتوس دارای تمام انواع شکل‌ها و اندازه‌های نامنظمی هستند که با دیدگاه کلی او درباره‌ی جهان، به مثابه محصولی از اتفاق تدبیرناشده، تطابق دارند. وقتی تعداد بی‌شماری از اتم‌هایی که شکل‌های نامنظمی دارند، در فضای نامتناهی با هم برخورد کنند و در یکدیگر گیر کنند، ضروری (آنانکه) است که در جایی، و در زمانی، به صورت جهانی شبیه جهان ما درآیند. افلاطون که دشمن سرسخت چنین دیدگاهی درخصوص پیدایش جهان است ناچار بود مخالفتش را تا اندرون ساختار نهایی ماده پیش ببرد و نشان دهد که حتی نظریه‌ای اتمی نیز لازم نیست ملحدانه باشد. او در برابر آشفتگی دموکریتوسی، این عقیده‌ی فیثاغوری را مطرح کرد که عدد و اندازه در هر چیزی راه دارند. ارسطو می‌گوید (مابعدالطبیعه ۹۸۵b۳۲، و نیز در جاها‌ی فراوان دیگر): فیثاغوریان، چون ملاحظه کردند که طبیعت هر چیزی را به طور کامل می‌توانند با اعداد تطبیق دهند، و اعداد در سرتاسر جهان طبیعت نقش بنیادین دارد، تصور کردند که اعداد عناصر هر چیزی هستند که وجود دارد، و کل جهان یک هارمونی‌او یک عدد است.^{۱۱۵}

تیمایوس می‌گوید بحث مفصل در این مورد، ویژه‌ی ریاضیدانان است. طرح کلی جهان مبتنی است بر پنج شکل فضایی یا چند وجهی منتظم: چهار وجهی (هرم سه وجهی)، مکعب، هشت وجهی، بیست وجهی، دوازده وجهی.^{۱۱۶} منتظم بودن این اشکال، و نیز این حقیقت که همه‌ی آنها را می‌توان در کره‌ای جای داد،^{۱۱۷} باعث شد که آنها، دست کم از دیدگاه فیثاغوری، دارای کمال و زیبایی ویژه‌ای باشند. افلاطون چهار شکل اول را «چهار نوع بسیار زیبای جسم» می‌نامد (۵۳e۷). او هرم را که کوچک‌ترین این اجسام، و پویاتر و تیزتر از همه است،^{۱۱۸} به آتش نسبت می‌دهد، بیست وجهی را به هوا، هشت وجهی را به

← ۱۱۵. برخی از محققان که منکر توجه افلاطون به دموکریتوس هستند، بی‌شباهتی کامل نظریه‌های آنها از این جهت را گواهی بر مدعای خودشان می‌دانند، می‌گویند اتم‌های افلاطون ساختار هندسی دارند - گویی هرگونه اشاره به دموکریتوس از سوی افلاطون، می‌توانست حالتی غیر معارضه‌ای داشته باشد.

۱۱۶. با توجه به شهرت تیمایوس، پنج نوع چند وجهی منتظمی که افلاطون توجیه اتمی‌اش را بر پایه‌ی آنها استوار ساخت، به نام «اشکال افلاطون» شهره گشتند، اما بی‌تردید آنها را افلاطون کشف نکرده است، و شواهد نیرومندی در دست است که رابطه‌ی آنها با عناصر چهارگانه و با جهان - به مثابه یک کل، یکی از ویژگی‌های مکتب فیثاغورس بوده است. این مطلب را در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۲۰۸ و بعد (همراه با تاریخ پیدایش پنج نوع چند وجهی منتظم) به تفصیل آورده‌ام، و نیز مقایسه کنید با سخنی که در صص ۱۴۱ و بعد از فون وایسکر نقل کردم.

۱۱۷. و شاید همچنین زیبایی بلورها. ریچ وی Ridgway در CR 1896 مشاهده کرد که بلورهای دُر کوهی به شکل هرم هستند، سنگ چخماق به شکل مکعب، و لعل به شکل دوازده وجهی. (در ۵۵a۳ اشاره‌ای به ترسیم در کره صورت گرفته است، و شاید در ۳۳b۳۴ نیز چیزی مفهومی در نظر هست.)

۱۱۸. نظری اجمالی بر الگوهای مقیاسی (که دسته‌ای از آنها را هم اکنون در پیش روی خود دارم) و بر شکل‌ها، کوچک بودن و تیز بودن نسبی هرم را آشکار می‌سازد، با قبول (ضروری) این فرض که ابعاد تمام شکل‌ها به یک اندازه هستند. (اشکال ص ۷۶ در ترجمه‌ی لی Lee سودمند هستند، اما مقیاس نیستند.)

آب و مکعب را به خاک. این شکل‌ها و اندازه‌ها با کیفیت‌های طبیعی آن عناصر مرتبط هستند، نیروی ویرانگر آتش، ثبات خاک و غیره. این نظریه را تا این جا می‌توان نظریه‌ی ذره‌ای، اگر نگوییم اتمیستی، نام نهاد، زیرا این شکل‌های فضایی اجسام بسیار ریزی هستند که به چشم در نمی‌آیند، اگرچه وقتی در یک جا جمع شوند مری می‌گردند (c-56b). آنها چون جسم هستند، نمی‌توانند کاملاً هندسی باشند، بلکه خدا آنها را به آن اندازه دقیق آفریده است که طبیعت ضرورت اجازه می‌دهد. این ذره‌ها کاملاً اتمی (تقسیم‌ناپذیر) نیستند، زیرا عملاً می‌توان آنها را به صورت‌هایی بنیادی‌تر تقسیم کرد (و چنین نیست که آنها فقط پذیرای تحلیل [ذهنی] فیلسوف باشند). یکی از اهداف نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی ماده، تبیین تبدیل عناصر خاص به یکدیگر است. افلاطون و ارسطو - هر دو - نظریه‌ی امیدوکلس را مردود دانسته‌اند، چرا که او، تحت تأثیر پارمنیدس، گفته بود امکان ندارد این چهار «ریشه» به یکدیگر تبدیل بشوند: او تمام پدیدارها را به وسیله‌ی آمیختن و جدا شدن آنها تبیین می‌کند (پاره‌ی ۲۱، ۱۳-۱۴). آنها در ضمن ترکیب نیز هویت‌های فردی‌شان را حفظ می‌کنند، اگرچه ممکن است این هویت‌ها نامحسوس باشند.

تبدیل اجسام اولیه. افلاطون، برای مبارزه با این دیدگاه، تحلیل خودش را یک گام نیز پیش‌تر می‌برد. سطوح سه‌مورد از چهار چند وجهی که افلاطون با عناصر مربوط دانسته است مثلث شکل هستند، و خود مربع را نیز می‌توان به دو مثلث تقسیم کرد.^{۱۱۹} افلاطون، بنا به دلایلی که بی‌تأمل آشکار نیستند،^{۱۲۰} وجه‌های

۱۱۹. کورنفورد (PC 211) «به هیچ وجه روشن» نیست که چرا افلاطون مربع را یکی از شکل‌های مسطح بنیادین خویش قرار نمی‌دهد. دیگران نیز آن را سؤال‌انگیزی دانسته‌اند. بی‌تردید علت این است که مربع شکل مسطح بنیادین نیست. می‌توان آن را به مثلث بازگردانید، اما، همان‌طور که افلاطون پی‌برد (c57)، وقتی به مثلث رسیدیم تحلیل شکل ←

مثلث متساوی‌الساقین سه شکل اول را نهایی تلقی نمی‌کند، بلکه آنها را نیز، مانند مربع، به مثلث‌های قائم‌الزاویه تقسیم می‌کند؛ ساق‌های این مثلث‌های قائم‌الزاویه در سه شکل اول نابرابر، اما در شکل مکعب برابر هستند. او این مثلث‌ها را واقعاً عنصری تلقی می‌کند، و تمام مثلث‌های دیگر را مشتق از آنها می‌داند (d-c 53). پس، چون اجزای سه عنصر دارای سطوح یکسانی هستند، ممکن است، هرگاه آنها را خرد کنیم، این سطح‌ها به گونه‌های دیگر ترکیب یابند و به صورت یکی دیگر از آن شکل‌های فضایی سه‌گانه درآیند. فی‌المثل، وقتی گرما گودال آبی را خشک می‌کند، هرم‌های کوچک، تیز، چالاک آتش در اجزای آب فرو می‌روند و آنها را متلاشی می‌سازند، و بیست وجه هر ذره آب به صورت

← مسطح مستقیم‌الخط پایان می‌یابد.

← ۱۲۰. کورنفرود (۲۱۲) این کار را فقط معادل انتخاب اشکال فضایی منتظم می‌داند. در این جا نمی‌توانیم طرح هندسی افلاطون را با جزئیات کامل آن پیگیری کنیم، اما لازم است به این نظریه بسیار مستدل پوپر اشاره کنیم که اهمیت ویژه‌ی این مثلث‌ها در رابطه‌ی آنها با جذرهای گنگ ۲ و ۳ نهفته است. به عقیده‌ی پوپر، سهم اصلی افلاطون در دانش، از تشخیص مسئله‌ی گنگ بودن سرچشمه می‌گیرد (مسئله‌ای که در قوانین a-b ۸۲۰ بر روی آن بسیار تأکید می‌کند)، و نیز در پذیرش دیدگاه هندسی جهان به جای نگرش حسابی فیثاغوریان اولیه که نتیجه همان تشخیص بود. رک:

Popper's C. and R. 75-93 (repr. in Brown's *Meno* 143-73) and *O. S.* 1, ch. 6 n.9, 248-53.

این نظر را تولمین Toulmin و Goodfield در *A. of M.* 80 خلاصه کرده‌اند (هم در ویرایش اصلی و هم در ویرایش پنگوئن: صص ۷۵-۸۲ این کتاب خلاصه‌ی روشن و تمجیدآمیزی از نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی ترکیب ماده را دربر دارد). من ابتدا تردید داشتم که افلاطون مسئله‌ی گنگ‌ها [سنجش ناپذیرها] را لب اصلی طرح خودش قرار دهد، در حالی که بارها تأکید کرده است (در این جا و سیاستمدار و فیلبوس) که کار عقل همیشه متصف به صفت اندازه و معیار (*λογος* و *μετρον*) است؛ اما تبیین پوپر از اینکه چگونه، دقیقاً به دلیل همین ابتکار، «وجود ریشه‌های گنگ دیگر سنجش ناپذیر یا «نامعقول» نبود» این ابهام را برطرف ساخت. رک:

O. S. 1, 251.

دو هشت وجهی (اجزای هوا) و یک هرم (آتش) درمی آید (۵۶d). تنها خاک موضوع این جریان تغییر و تبدیل واقع نمی شود، زیرا سطوح آن فقط می توانند به مثلث های متساوی الساقین تحلیل شوند، و این مثلث ها نمی توانند با مثلث های دیگر ترکیب یابند. اگر این اجزای خاک را پراکنده سازید، آنها سرگردان می مانند تا اینکه به دیگر هموعان خودشان برسند و دوباره به صورت خاک درآیند.^{۱۳۱}

پنج شکل و پنج جسم. از پنج شکل فضایی منتظم، فقط دوازده وجهی باقی مانده است، شکلی که سطوح آن پنج ضلعی هستند. دمیورگ این شکل را نه

۱۳۱. ۵۶d. ارسطو که طرفدار تحقق تبدیل در بین هر چهار جسم بسیط بود، از افلاطون انتقاد کرد که در استثنا کردن خاک، نظریه ریاضی خودش را برتر از واقعیت های مشهود قرار داده است (درباره آسمان ۹-۳۰۶a5). این انتقاد را در دوره های جدید نیز تکرار کرده اند. کورنفورد (PC216) معتقد بود که این برداشت افلاطون «فقط نتیجه ی نسبت دادن مکعب به خاک از سوی او بوده است» و «اواساس مدعی شد که اگر کسی می توانست شکل منتظم چهارمی عرضه بدارد که مثلث های آن شبیه مثلث های دیگر شکل ها باشد، افلاطون خوشحال می گشت. کسان دیگری نیز سخن او را تأیید می کنند (سالمسن 52 n.124 ASPW؛ جی. ای. آر. لوید EGS 77)، اما پروکلوس (به نقل سیمپلیکیوس، درباره آسمان ۶۴۳) به دفاع از افلاطون پرداخته است: هرگز دیده نشده است که خاک تبدیل بشود، اگرچه ترکیبات خاکی، هنگامی که آب یا آتش آنها را ترک گویند، دگرگون می شوند. در دوره های جدید، چرنیس (ACPA 150) و تیلور به تبیین تجربی تمایل دارند: «به دلیل تحویل ناپذیری خاک است که تیمایوس به دو مثلث اولیه نیاز پیدا می کند» (369 Comm.). خود کورنفورد پیش تر (۲۱۳) گفته است که افلاطون می خواست تبدیل عناصر را تبیین کند، و «برای این منظور فیزیکی فقط به مثلث هایی نیاز داشت که نتوانند به صورت الگوهای فضایی مختلفی درآیند» (ایرانیک از گاتری است). اگرچه نمی توان برای هیچ طرفی، برهان اقامه کرد، تصور می کنم این برداشت نظام فکری افلاطون را بهتر نشان می دهد. در این صورت بایستی کلمات $\omega\varsigma \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha$ و $\omega\varsigma \varphi\alpha\iota\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ را در ۴۹b۸ و c۷ جدی تلقی کنیم؛ و تلقی معقول همین است. مقایسه کنید با $\varphi\alpha\iota\upsilon\alpha\iota\omicron\mu\epsilon\upsilon\alpha$ و $\epsilon\varphi\alpha\iota\upsilon\epsilon\tau\omicron$ در ۵۴b.

برای یکی از اجسام بسیط، بلکه برای کل جهان در نظر گرفته است. جهان، چنانکه می‌دانیم، کروی شکل است، و مفسران از زمان پلوتارک به این طرف، این شکل را با فایدون b-11 مقایسه کرده‌اند، آن‌جا که سقراط می‌گوید اگر به زمین کروی ما از بالا نگریده شود، شبیه «گوی (σφαίρα) ای است که از تکه‌ی چرمی ساخته باشند» و «رنگ‌های مختلف از خود بروز دهد».^{۱۲۲} این سخن مسئله‌ی شایان توجهی را در تاریخ اندیشه‌ها پیش می‌آورد، یعنی پیدایش مفهوم عنصر پنجم، یعنی آیتراسطو. هر یک از چند وجهی‌های دیگر با یکی از اجسام بسیط مرتبط هستند. دوازده وجهی این‌طور نیست. می‌گویند اجسام آسمانی عمدتاً از آتش ساخته شده‌اند، در حالی آیترا فقط رقیق‌ترین صورت هوا است (a-40 و d-58). اما تناسب طرحی که در آن هر کدام از شکل‌های پنجگانه با یکی از اجسام بسیط تطبیق می‌کنند، بایستی به شدت رخ نموده باشد،^{۱۲۳} و تقریباً در این زمان، یا اندکی پیش‌تر است که در میان فیثاغوریان اولین اشاره‌ها به جسم پنجم دیده می‌شود. این عنصر در اینومیس به صراحت آمده است (c-981)، و حتی افلاطون در کراتولوس نیز میان آیترا و هوا آشکارا فرق می‌گذارد (b-410).^{۱۲۴}

122. ποικίλη, χρωμασι διελημμένη.

برنت این سخنان را تبیینی بر διαχωρηθῶν در d-556 می‌داند، و دلالت آن به نشانه‌های برج‌های دوازده‌گانه Zodiac را - که دیدگاه رایج است - انکار می‌کند (EGP 294 n.5). مقایسه کیند با کورنفورد، PC 219: «نه تنها دوازده نشانه‌ی منطقه البروج، بلکه تمام صورت‌های فلکی دیگر». درباره‌ی ساخته شدن کره از دوازده وجهی، در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، بیشتر توضیح داده‌ایم.

۱۲۳. نظر سیمپلیکیوس این است (طبیعیات ۱۸ و ۱۱۶۵): «پس چرا [ارسطو] آسمان‌ها را جسم پنجم می‌نامد؟ شاید به این دلیل که خود افلاطون جوهر آسمان‌ها را غیر از چهار جسم عالم تحت‌المقر توصیف می‌کند. در هر حال، او دوازده وجهی را به اجسام آسمانی نسبت داد، و هر کدام از چهار عنصر را با شکلی متفاوت توصیف کرد.»

۱۲۴. در فایدون نیز عبارت ο δε ημιν αηρ, εκεινοις τον αιθερα در اسطوره‌ی کیهانشناختی آمده است (b1-111). جسم پنجم، به اصطلاح، در عرف عامه و در اسطوره حضور داشت ←

شواهد دیگر را در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی بررسی کرده‌ام،^{۱۲۵} آن‌جا که این پیشنهاد مطرح می‌شود که مفهوم عنصر پنجم به تدریج از بطن پیش‌فرض‌های کیهانشناختی اولیه ظهور یافت.

اصل‌های دورتر: هندسه و فیزیک. افلاطون در ۵۳d تذکر می‌دهد که حتی تحلیل اجسام فیزیکی به سطح‌های مثلث شکل نیز کامل نیست: «اصولی که دورتر از اینها هستند بر خدا و کسانی که خدا دوست‌شان دارد آشکار است.» تیمایوس، چون با جهان طبیعت سروکار دارد، لازم نیست که از مرتبه‌ی سطح فراتر رود، زیرا وقتی بُعد سوم، یعنی عمق، را نیز بر آن بیفزاییم جسم محسوس ممکن می‌گردد.^{۱۲۶} اما از روی آهنگ فیثاغوری کل محاوره می‌توان به آسانی حدس زد که این اصول دورتر از چه چیزهایی هستند. ابتدا حدّ و نامحدود را می‌توان مطرح کرد که معادلِ فردیت و زوجیتِ عددی هستند. این دو عامل، واحد را به وجود می‌آورند که اولین اعمالِ حدّ بر نامحدود است، و اعداد از آن سرچشمه می‌گیرند. اشکال هندسی که از اعداد به دست می‌آیند، بدین ترتیب که واحد برابر است با نقطه، دو مساوی است با سطح، و سه نیز معادل است با ساده‌ترین

← و منتظر بود که کسی آن را در فلسفه‌ی طبیعی وارد سازد.

۱۲۵. صص ۷۳-۲۶۷. بر منابع جدیدی که در آن‌جا آوردیم می‌توان این منبع‌ها را نیز افزود:

P. Moraux, art. 'Quinta essentia' in RE xlvii. Halbb. 1171-1263 with *Nachtrag* 1430-2; Harward, *Epin.* 123f.; taran, *AJP* 1962, 315f.

(منبع اخیر در ضمن بازنگری اینومیس نووتنی Novotny به این مطلب پرداخته است)، که در آن‌جا این سخن را که کسنوکراتس «[آیتر را] بیرون از فلکِ آتش قرار داد» بایستی استنتاجی بدانیم از نظمی که کسنوکراتس در برشمردن اجسام پنجگانه پیش می‌گیرد. (تاران در آکادمیکا ۱۹۷۵، ص ۴۰ از گواهی سیمپلیکیوس به این نتیجه می‌رسد که کسنوکراتس «ایتر را همان دوازده وجهی دانست»، یعنی معتقد شد که منظور افلاطون این بود.)

126. 53c, A. T. Nicol in *CQ* 1936, 1250

شکلِ مسطحِ راست کنار. شکل‌های مسطح اشکال سه بعدی را به وجود می‌آورند و آنها نیز به پیدایش اجسام محسوس منتهی می‌شوند.^{۱۲۷} ارسطو از انتقاد از فیثاغوریان به دلیل این اشتقاقِ اشیای طبیعی - محسوس و ملموس - از انتزاع‌های ریاضی، هیچ وقت دست برنمی‌دارد. «آنها تصور کردند که اصول ریاضیات اصول همه چیز است.» «آنها تصور کردند که واحدها جسمیت [= عِظَم] دارند.» «وقتی آنها اجسام طبیعی را از اعداد به دست می‌آورند - یعنی چیزهایی را که سبک و سنگین هستند از عناصری که نه سبک هستند و نه سنگین - چنین به نظر می‌آید درباره‌ی جهانی دیگر و اجسامی دیگر سخن می‌گویند، نه درباره‌ی جهان و اجسام محسوس.»^{۱۲۸} در درباره‌ی آسمان (۲۹۹a۱-۳۰۰a۱۹) انتقادهای مشابهی را بر خود تیمایوس وارد می‌سازد.

دیدگاه‌ها در این جا نیز، مثل بسیاری از جاهای دیگر، متفاوت است. کورنفورد می‌گوید، *PC* 285: «لازم است این دیدگاه را مطرود بشماریم که افلاطون جسم را به یک مکانِ تهی محض در قالب الگوهای ریاضی تحویل داد، الگوهایی که دمیورگ در این جا به وجود می‌آورد»، اما برنت می‌گوید، *to P. 344*: «بی‌تردید منظور افلاطون این است که چیزهای جسمانی را می‌توان به طور کامل به بعدهایی فرو کاست که حدود هندسی دارند. روشن است که این مسئله با طبیعتِ «پذیرنده‌ی صیوررت» مرتبط است، همان چیزِ «تاریک و دشوار»ی که نه حواس آن را به خوبی می‌توانند دریابند و نه عقل. تصور می‌کنم این مشکلِ افلاطون از کوشش او برای تلفیق دو نوع کیهانشناسی متفاوت ناشی می‌شود: کیهانشناسی فیثاغوری، یعنی ریاضیِ هر می و بذلِ کم‌ترین توجه به جوهر یا

۱۲۷. اسکندر پُلّی هیستور به نقل دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۲۴. برای گزارش کاملی از این نظریه‌ی فیثاغوری، رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۶۵ و بعد. برای افلاطون به بحث اشتنتسل در *Z. and G. 70-5*، نحت عنوانِ «پایانِ تقسیمِ هستیِ فضایی در اتمِ ریاضی - فیزیکی».

۱۲۸. برای ماخذ و نقل قول‌های بیش‌تر رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۴۹ و بعد.

صفات طبیعی‌ای چون آتش یا خاک، گرم، سرد، مرطوب و خشک؛ و کیهانشناسی ایونی یا ماده‌گرایانه که درنهایت به این دیدگاه هراکلیتوسی^{۱۲۹} منتهی شده بود که جهان سیلان پایان‌ناپذیری است از تغییر. گرم همیشه در حال سرد شدن است سرد در حال گرم شدن، آب در حال خشکیدن و تبدیل شدن به هواست، هوا در حال تراکم و تبدیل به آب، و این فرایند یک لحظه نیز وقفه نمی‌پذیرد. می‌دانیم که این نگرش چه تأثیر مهمی بر روی افلاطون داشته است، اما اگر بی‌ثباتی مطلق نشان‌دهنده‌ی طبیعت واقعی جهان باشد، هرگز نمی‌توان آن را متعلق دانش علمی قلمداد کرد، زیرا چنین جهانی به هیچ وجه نمی‌تواند از قوانین کلی تبعیت کند. وقتی افلاطون فایدون و جمهوری می‌نوشت به نظر می‌آید که او نتایج این دیدگاه را پذیرفته و از امید به دانش درباره‌ی جهان طبیعت دل برکنده است. دانش «به چیزی که می‌شود» مربوط نیست، بلکه متعلق آن فقط «چیزی است که هست»، یعنی جهان ثابت صورت‌ها که الگوی جهان‌گذران است. تثابتتوس این مسئله را بیش‌تر از بُعد معرفت‌شناسی بررسی کرد، و حالا نوبت به تیمایوس رسیده است. او در این جا نیز به همان قوتی که پیش از این می‌دیدیم بر تمایز میان «آنچه می‌شود» و «آنچه هست» پایبند است، و همین‌طور بر همتای معرفت‌شناختی آن، یعنی تمایز میان باور و دانش؛ و هشدار می‌دهد که هیچ تبیینی درباره‌ی جهان طبیعت نمی‌تواند از مرتبه‌ی احتمال فراتر رود؛ اما او حالا چنین تبیین [احتمالی] را نیز کاملاً عرضه کردنی تلقی می‌کند، و نهایتاً کوشش خودش را در راه ارائه‌ی تفصیلی این تبیین به کار می‌بندد. به نظر می‌آید نتیجه‌گیری او به قراری است که ذیلاً می‌آید. اگر سیلان هراکلیتوسی یا اتمیسم دموکریتوسی آخرین سخن باشند، مهار جهانی را که ما

۱۲۹. برداشت پیروان هراکلیتوس در عصر او، نه برداشت خود هراکلیتوس (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۶۲ و بعد).

در آن زندگی می‌کنیم بایستی به دست اتفاق سپرد. هیچ علت دیگری آن را به وجود نیاورده است و نگه نمی‌دارد. اما این عقیده هم نادرست است و هم (به همان صورت که در قوانین به تفصیل استدلال خواهد کرد) آثار اخلاقی ویرانگری دارد. البته، عقل آفریننده ناچار بود بر روی ماده‌ای موجود که تا حدودی انعطاف‌ناپذیر است کار بکند. کمال را فقط در میان صورت‌ها می‌توان یافت، نه در مکان؛ اما حتی در این جهان نیز عقل تا حدود زیادی بر ضرورت غلبه کرده است، و مطالعه‌ی ریاضیات و در رأس آن ستاره‌شناسی، انسان اندیشمند را به زودی متقاعد می‌سازد که انگیزه‌ی عقلانی اولیه‌ای در ورای آفرینش عالم قرار دارد.^{۱۳۰}

پس، اگر بتوان کیهان‌آفرینی تیمایوس را - که افلاطون غلبه‌ی عقل بر ضرورت (دموکریتوسی) را در آن به نمایش می‌گذارد - به صورتی خام با وصف کوششی برای تحمیل برداشت ریاضی و فیثاغوری از واقعیت بر سیلان هراکلیتوسی صیروت توصیف کرد، شگفت نخواهد بود که ببینیم این کار با موفقیت کاملی روبه‌رو نشده است؛ و این حقیقت از توصیف تردیدآمیز و مبهم او در خصوص پذیرنده معلوم می‌شود. بهتر این است که حالت ذهنی او و وضعیت ناشی از آن حالت را دریابیم، نه اینکه درصدد تحمیل روشنی و سازگاری بر چیزی برآیم که بر خود نویسنده‌اش نیز «تاریک، دشوار، و کم‌تر

۱۳۰. مقایسه کنید با فیلبوس ۲۸e، صص ۳۸ و بعد پیش از این. سهم ستاره‌شناسی در برهان نظم که یکی از موضوعات اصلی تیمایوس است، با عبارات بسیار مشابهی در اصول نیوتن نیز منعکس شده است (ارجاعات در کورنفورد *Princ. Sap.* 21 آمده است): «تصور کردنی نیست که علت‌های مکانیکی محض بتوانند این همه حرکت‌های منظم را به وجود آورند ... این زیباترین نظام خورشید، سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار، فقط می‌تواند به دنبال تدبیر و سلطنت موجودی خردمند و توانمند به وجود آید.» «تدبیر و سلطنت» تقریباً ترجمه‌ی عبارت *νοῦ ... ἀρχοντος τῷ πειθεῖν* در تیمایوس ۴۸a۲ است.

قابل قبول» بوده است. ملاحظه کردیم که بقیه‌ی توصیفِ او اجازه نمی‌دهد که آن را مکانِ خالی محض تلقی کنیم. پذیرنده به گونه‌ای است که می‌توان آن را از «حرکت‌ها» و «نیروها» بی‌کی که به طور مستمر در اندرون آن موج می‌زنند انتزاع کرد، اما آن نه تنها هرگز به صورتی جدا از آن حرکت‌ها و نیروها وجود ندارد، بلکه حتی بدون آنها قابل تصور نیز نیست، زیرا آنها به یک معنا کیفیت‌های خود آن هستند. البته لازم است پذیرنده را چیزی تصور کنیم که فی‌نفسه بی‌کیفیت است، به همان صورت که لازم است مایعی که می‌خواهیم عطر بر آن وارد کنیم عاری از بو باشد تا بهتر ایفای نقش بکند. افلاطون می‌گوید (۵۱b): با این حال نباید بگوییم آتش، آب و دیگر عناصر در آن هستند، به همان اندازه که می‌گوییم آتش بخش برافروخته‌ی آن است، آب بخش مایع آن و غیره. حتی پیش از آنکه انتظام یافتن به وسیله‌ی اشکال و اعداد شروع شود، پذیرنده صورت‌های ناقص یا «آثار» چهار جسم بسیط را با خود داشته است. ماده‌ی طبیعی، یعنی جوهر جسمانی، وجود داشت، اما «عاری از تناسب و اندازه» بود؛ در واقع به صورت امر نامحدودی که در انتظار پذیرفتن مَهرِ حد قرار داشت.

محتمل‌ترین نتیجه‌گیری این است که اجزایی که خدا، با تبدیل توده‌ی بی‌نظم به جهان منظم، به وجود آورد، ذراتِ واقعی در تک‌تک شکل‌هایی هستند که تا آن‌جا که ضرورت امکان می‌دهد (۵۶c۵) - منتظم هستند و به هر کدام از عنصرهای معمولی، ویژگی آتشین، مرطوب و امثال آنها را می‌دهند. افلاطون، برخلاف فیثاغوریانِ سنت‌گرا، می‌توانست در صورت تمایل، میان اشکال ریاضی و تقریب‌های آنها در اعیان مادی، یعنی الگوها و ترسیم‌ها، فرق بگذارد (جمهوری ۵۱۰c، فیلبوس ۶۲a-b). اما او در این محاوره که دارای نیرومندترین آهنگ فیثاغوری است^{۱۳۱} همیشه بر این تمایز پایبند نمی‌ماند. در چندین مورد

۱۳۱. اگرچه مثل هر کس دیگری نمی‌توانم این سخن تیلور را بپذیرم که افلاطون در تیمایوس آموزه‌ی خاص خودش را بیان نمی‌کند، بلکه فقط عقاید فیثاغوریان قرن پنجم را گزارش ←

به نظر می‌آید که فرض او این است که وقتی ساختار هندسی ما به بُعد سوم رسید، بی‌درنگ جسم محسوس را به دست آورده‌ایم. «هر نوع جسمی ژرفا دارد، ژرفا شامل سطح نیز هست، و هر سطح راست‌کناری از مثلث‌ها تشکیل یافته است» (۵۳c). اما در ۵۴a - ۵۳e به نظر می‌آید که «زیباترین جسم‌های چهارگانه» همان شکل‌ها هستند، از جمله شکل مثلث که بقیه‌ی اشکال از آن ساخته شده‌اند. او در قوانین حتی با روشنی بیش‌تری سخن می‌گوید (۵۹۴a): «شرط به وجود آمدن تمام اشیا چیست؟ این پیدایش هنگامی تحقق می‌یابد که نقطه‌ی آغازینی در دو بُعد امتداد یابد و از همان جا بعد سوم نیز کشیده شود، و وقتی که سه بعد به دست آمد هر کسی که دارای حواس باشد آن را احساس می‌کند.»^{۱۳۲} این سخن همان آموزه‌ی فیثاغوری است که اسکندر پللی هیستور آن را توصیف می‌کند (ص ۱۵۷ بالا) و ارسطو نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. از همین جا مشکلی برمی‌خیزد که هرگز حل نشده است.^{۱۳۳} مثلث‌ها چگونه می‌توانند خودشان غلط بخورند، آن‌گونه که درباره‌ی اجزای خرد شده‌ی خاک

← می‌کند؛ وقتی محقق کارآموزده‌ای چون تیلور بتواند درباره‌ی تیمایوس این‌گونه اظهارنظر کند، درصد بالایی صبغه‌ی فیثاغوری محاوره به خوبی معلوم می‌شود.

۱۳۲. برای سیاق این عبارت ($\alpha\upsilon\chi\eta = \text{بُعد}$) مقایسه کنید با جمهوری ۵۲۸b، که مکعب را نمونه‌ای برای سه بُعدی‌ها ذکر می‌کند، و اپینومیس ۹۹۰d:

τους τρις ηυξημενους [αριθμους] και τη στερεα φυσει ομοιους.

افلاطون در ۹۹۰a، *στερεον* را با *απτον* برابر می‌گیرد.

۱۳۳. مگر اینکه مانند کورنفورد بگوئیم (PC 229f.) «نمی‌توان آن را واقعی تلقی کرد» (اگرچه خود او بعدها، در ص ۲۷۴، راه حل آزمایشی‌ای عرضه می‌کند)، یا مانند دیگران (پرانتل، لوریا، فریدلندر) بگوئیم افلاطون زحمتِ اندیشیدن درباره‌ی نتایج این سخن را به خودش نداده بود، زیرا او فقط به سرگرمی یا شوخی مشغول بود («سرگرمی»، «نیمه شوخی»، «از روی سرگرمی»؛ رک: به لوریا در یادداشت بعدی و فریدلندر، PL. I, 256). افلاطون مثلث‌ها را در ۸۱b-c، در فقره‌ای که به توصیف فیزیولوژی جوانی، پیری و مرگ مربوط است، دوباره وارد بحث می‌کند (ص ۲۰۶ پایین).

می‌گوییم، تا اینکه بتواند دوباره با همنوع خودشان ترکیب یابند؟ برداشت مارتن از آنها به عنوان «سطوح نازک ماده‌ی جسمانی» که محتوی فضای خالی هستند (*Tim. II, 241f.*) طرفدار زیادی پیدا نکرد.^{۱۳۴} یقیناً عکس این دیدگاه درست است، یعنی مثلث‌ها سطوحی هستند که ذرات سه بعدی را دربر دارند، و به ماده‌ای که قبلاً فاقد صورت بود، صورت هندسی می‌بخشند. این سخن مسئله‌ی مثلث‌های سرگردان را حل نمی‌کند. من از سرِ جرأت پیشنهاد می‌کنم که این مشکل بر ذهن افلاطون فیثاغورس‌گرا در تیمایوس خطور نکرده است.

اجزا اندازه‌های گوناگون دارند. افلاطون در ۵۴d-۵۵c می‌گوید وجوه سه تا از چند ضلعی‌ها به جای دو مثلث به شش مثلث تقسیم می‌شود، و وجوه مکعب به چهار مثلث. مفسران تبیین معتبری در این مورد عرضه نکرده بودند تا اینکه کورنفورد (*PC 234f.*) آن را با این سخن افلاطون در ۵۷c-d مرتبط ساخت که مثلث‌ها اندازه‌های مختلفی دارند، و همین امر گوناگونی‌ای را که در هر عنصری دیده می‌شود تبیین می‌کند. همان‌طور که تیمایوس در ادامه‌ی سخنانش می‌گوید، آتش بنیادین ممکن است به صورت شعله‌ی برافروخته، اخگرِ سرخ یا نور - که روشن است ولی نمی‌سوزاند - ظهور یابد، هوا به صورت آیتِ خالص یا به صورت مه دیده می‌شو، و آب ممکن است به صورت مایع باشد یا فلزی جامد اما ذوب شدنی، یعنی یخ.^{۱۳۵} او آشکارا نمی‌گوید که رابطه‌ی ریاضی

۱۳۴. اواساس نیز بر این عقیده بود، و در زمان‌های قدیم، پروکلوس، سیمپلیکیوس و فیلیپونوس نیز همین عقیده را داشتند. ارسطو، چنانکه دیدیم، آنها را سطوح ریاضی محض یا ایده‌آل تلقی می‌کرد، در دوره‌های جدید نیز تسلر، آرچر-هیند و ای. فرانک این برداشت را دارند. رک:

لوریا، *Infinitesimaltheorie* 151.

۱۳۵. ۴۵b، ۵۸c-d. البته بر پایه‌ی مقدمات افلاطون ذوب شدن و منجمد گشتن فلزات را نباید تبدیل «آب» به «خاک» تلقی کنیم (به تعبیر ولاستوس، فلزات ذوب شدنی «مایعاتی» هستند «با نقطه‌ی انجماد بسیار بالا»، *P.'s Universe* 84)، و همین‌طور نباید آنها را حتی ←

دقیقی میان اندازه‌های مختلف مثلث وجود دارد، اما در نهایت روشن می‌گردد و در خلاصه‌گیری ۶۹b نیز به طور مؤکد تکرار می‌شود که دمیورگ نسبت و سنجش‌پذیری (*συμμετρία*) را در هر جا و به هر شیوه‌ی ممکن اعمال کرده است. به علاوه اگر چنین نسبتی در میان مثلث‌های تشکیل دهنده‌ی انواع گوناگون یک عنصر وجود نداشته باشد، به این نتیجه‌ی تردید‌آمیز می‌رسیم که آنها نمی‌توانند، برخلاف آنچه در میان عنصرهای مختلف دیدیم، به یکدیگر تبدیل شوند، در حالی که شباهت آنها به یکدیگر بسیار بیش‌تر از شباهت عنصرهای گوناگون است. راه حل کورنفورد، اعم از اینکه درست باشد یا نه، به طرز زیبایی ساده است: به عقیده‌ی افلاطون مثلث‌های تشکیل دهنده‌ی شکل‌های فضایی بزرگ، دقیقاً مضرب‌های مثلث‌های اشکال کوچک‌تر هستند. بنابراین مثلث کوچک‌ترین شکل، کوچک اندازه‌ی مشترک میان اشکال دیگر خواهد بود، و استوئیکسیون آنها محسوب خواهد گشت، یعنی عنصر تحویل‌ناپذیر که آنها از آن ساخته شده‌اند. افلاطون در اشاره به شش وجهی، شکل‌های اندازه‌ی میانی‌ای را توصیف می‌کند تا به صورتی مستقیم‌تر روشن سازد که مثلث‌ها را می‌توان به شیوه‌های مختلف در کنار یکدیگر قرار داد (234 PC). سادگی و گیرایی این راه حل جالب توجه هستند. ۱۳۶

← ترکیبی از آن دو بدانیم؛ اگرچه ترکیب‌هایی از عناصر وجود دارند، فی‌المثل افلاطون خاصیت گرمابخش شراب را به ترکیب آن از آتش و آب نسبت می‌دهد (۶۰a). این دو حالت فقط معلول تفاوت‌های اندازه‌ی ذرات هشت وجهی آب هستند که موجب بیش‌تر شدن یا کم‌تر شدن حرکت‌شان می‌شود. گرما که عامل ذوب شدن است به وسیله‌ی عمل آتش‌های هرم شکل تأثیر می‌گذارد و موجب تجزیه‌ی مقدماتی بیست وجهی‌ها می‌شود (تفصیل مطلب در ۵۸e-۵۹a آمده است؛ مقایسه کنید با ۶۱a۵-۶).

۱۳۶. کرومبی این راه حل را قانع کننده می‌داند (EPD II, 220)، اما پوپر آن را مطرود خوانده است، و پل Pohle آن را در Isis 1971 به تفصیل نقد کرده است. (اما، نگاه کنید به ولاستوس، P.'s Univers 69. ولاستوس کل نظریه را به طرز بسیار زیبایی خلاصه می‌کند.) ←

حرکت همیشگی و ستیز اجسام اولیه (۵۷۰۳-۵۷۰۶ و ۵۷۰۱-۵۷۰۶). به اقتضای اصل [همراهی] همجنس با همجنس،^{۱۳۷} توده‌های اصلی آتش، هوا، آب و خاک در ناحیه‌های مختلفی جمع می‌شود، و اگر ستیز میان اجزای آنها نبود و اگر اجزای اثر این ستیز درهم نمی‌شکستند و به شکل‌های دیگر متحد نمی‌شدند، آن اجزا به کلی از یکدیگر جدا می‌گشتند و ایستایی کاملی بر جهان حاکم می‌شد. بدین ترتیب وقتی آتش که به شکل هرم‌های تیز هست بر جزء هشت وجهی هوا یورش می‌برد، و آن را به صورت دو جزء آتش درمی‌آورد، غالباً حوزهی هوا را ترک می‌گوید تا به توده‌ی اصلی آتش بپیوندند.^{۱۳۸} از جمله شرایط حرکت این است که اجسام نامتجانس باید در یک حوزه با یکدیگر تماس داشته باشند تا یکی علت حرکت واقع شود و آن دیگری حرکت بکند؛ اما، در عین قبول پدیده‌ی تغییر، و حتی اگر بگوییم آنها به این صورت آغاز می‌کنند، چه عاملی باعث می‌شود که آنها در نهایت از یکدیگر جدا نشوند و سکون اختیار نکنند؟ افلاطون

← یک استدلال کورنفورد به نظر من جالب نمی‌آید و آن اینکه اگر جریان ساده‌تر را پی می‌گرفتیم اجزا با چنان سرعتی بزرگ می‌شدند که از حدود مریی بودن بیرون می‌رفتند. (به نمودارهای او در صص ۲۳۷ و ۲۳۸ نگاه کنید.) می‌توان عناصر نهایی جسم را ذره‌بینی فرض کرد، و بی‌تردید می‌توانیم آنها را هر اندازه که می‌خواهیم کوچک فرض کنیم. خود پوپر (با احتیاط لازم) می‌خواهد تقسیم‌های فرعی مربع و سطح‌های چند ضلعی به ۴ و ۶ مثلث را، مانند تقسیم اصلی به ۲ و ۴، به علاقه‌ی افلاطون به اصم‌ها نسبت دهد، و به صورتی خاص‌تر به استفاده از ۲ و ۳ برای رسیدن به تربیع تقریبی دایره. رک: OSI, 250-3.

۱۳۷. به ویژه در مکتب اتمی دموکریتوس متداول است، کسی که بدون هیچ تردید معقولی باید بگوییم افلاطون به او نظر داشته است. آنچه او در این جا توصیف می‌کند کار ضرورت است.

۱۳۸. افلاطون به صراحت نمی‌گوید که این چهار توده‌ی اصلی، کره‌های متحدالمرکزی را تشکیل می‌دهد که آتش در بیرون و خاک در مرکز آن قرار دارد، اما می‌توان این برداشت را مسلم گرفت. (رک: کورنفورد، PC246.) می‌توان گفت، همین تصور بایستی مبنایی فراهم کرده باشد برای تبیین واژه‌های متداول «سنگین» و «سبک» در e۶۳-۶۲c.

می‌خواهد جهان، با تمام حرکت و تغییری که در آن هست، تا ابد دوام بیاورد، و برای اطمینان از این وضع، تذکر می‌دهد که کیهانشناسی او منکر یکی دیگر از اصول اصلی اولیه است، یعنی این اصل که اتم‌ها در فضای نامتناهی‌ای حرکت می‌کنند. جهان افلاطون کره‌ای است محدود و چرخان، «شکلی که تمام اشکال دیگر را در خودش دارد» (۳۳b). اجزا نمی‌توانند از حدود بیرون روند، بلکه بر روی یکدیگر غلط می‌خورند، به صورتی پایان‌ناپذیر یکدیگر را هل می‌دهند و بر یکدیگر تکیه می‌کنند. اجزای خردتر در درزهای میان اجزای بزرگ‌تر فرو می‌روند^{۱۳۹} و به تدریج آنها را متلاشی می‌سازند، در حالی که در جاهای دیگر اجزای بزرگ‌تر بر اجزای کوچک‌تر فشار می‌آورند و متحد می‌سازند، و بدین ترتیب جریان تبدیل و جابجایی مکانی ناشی از این تعامل برای همیشه ادامه می‌یابد.^{۱۴۰} لازم است به پیوستگی میان حرکات پیش از آفرینش و همان حرکات در آن هنگام که دمیورگ آنها را به دست گرفت و انتظام بخشید، توجه داشته باشیم. (رک: ۵۳a-b). بخش اعظم توصیف حالت پیشین در ۵۳a-۵۲d باز هم به قوت خودش باقی است، زیرا دمیورگ، تا آن‌جا که هدف او اجازه می‌داد، شریک‌العله‌هایی را که «ضرورت» از پیش فراهم کرده بود، به کار گرفت.

۱۳۹. بنابراین انکار خلأ در جهان، در ۵۸a۷، از سوی افلاطون به معنی دقیق کلمه درست نیست: چند وجهی‌های منتظم در هنگام برخورد همیشه باید درزها را ترک گویند. اما خلأ چیزی را فرانگرفته است؛ برخورد هرگز از بین نمی‌رود. افلاطون در ۸۰c دوباره خلأ را انکار می‌کند و حرکت را به «چرخانیده شدن» اجزا از سوی یکدیگر نسبت می‌دهد. برای بحث طولانی‌تر رک: ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۸ با یادداشت ۱.

۱۴۰. لازم است چنین فرض کنیم که در بیرون فلک کیهانی حتی فضا نیز وجود ندارد. نه تنها پارمنیدس پیشرو، بلکه ارسطو نیز بر این عقیده بود، کسی که با بیان افلاطونی حیرت‌انگیز و به شیوه‌ی اسطوره‌ی فایدروس می‌گوید هر آنچه در آن‌جا هست عاری از دیمومت و تغییر، یعنی ورای مکان و زمان، و در واقع الهی است. رک: درباره‌ی آسمان ۳۳-۲۷۹a۱۱.

حرکت هم محرک می خواهد و هم متحرک. افلاطون برای روشن ساختن این نکته می گوید (57e): «مشکل، و بلکه غیرممکن است، چیزی به حرکت درآید بی آنکه چیزی آن را به حرکت درآورده باشد، و برعکس. در صورت غیاب این دو، [محرک و متحرک] حرکتی نخواهیم داشت، و این دو نمی توانند در یک مرتبه باشند.»^{۱۴۱} افلاطون در این جا قانونی را برای حرکت وضع می کند: برای تحقق حرکت دو چیز لازم است، چیزی که حرکت می کند و چیزی که به حرکت می آید. هیچ چیز واحد و همگنی نمی تواند خودش را به حرکت درآورد. اما، آیا ارسطو نبود که، به دلایل ناشی از تمایز میان قوه و فعل از سوی او، بر ضد افلاطون استدلال کرد که ممکن نیست چیزی به نام خود محرک داشته باشیم؟ این اصل جدید افلاطون، اگر اطلاق کلی بیابد، ظاهراً با تعریف او از نفس یا زندگی در فایدروس و قوانین به مثابه اولین علت حرکت از راه تحریک خودش، تعارض پیدا خواهد کرد. هر حرکت فیزیکی و مکانیکی را، مثل آن جا که یک توپ بیلارد به وسیله ی توپ دیگر به حرکت درمی آید، می توان به روح بازگردانید (در این جا به قصد بازیکن)؛ زیرا فقط آنچه زندگی می کند می تواند حرکت را به دیگران منتقل سازد. اما این تناقض فقط حالت صوری دارد، زیرا بحث ما فقط به حرکت فیزیکی و مکانیکی مربوط است. بحث ما فقط تا حد علت های ثانویه ای

۱۴۱. *ομοια*، نه کاملاً «همجنس» (کورنفورد، چنانکه گویی *ομοια* است) نه «در تعادل» (لی)، گویی *ισοροπα* است) اما «کاملاً جور شده اند». افلاطون با نیرو یا قوت مقایسه می کند، آن گونه که در مسابقه ی طناب کشی می بینیم. وقتی حرکت و تغییر رخ می نمایند، دو طرف جنگیده اند و یکی از آن دو ضربه خورده است؛ این طرف همان طرف ضعیف تر است که به مصاف طرف نیرومندتری رفته است (57a6 و 56e4). در عرصه ی جهان، طرف نیرومندتر یا جزء نیز و گوشه داری که بر جز کندتر و درشت تر یورش می برد، و با نیروی زیاد اجزای کوچک تر را دربر می گیرد و خرد می کند. البته همگن بودن از همان اول خارج از بحث است. واحد همگن و بنابراین ساکن پارمنیدس هنوز هم در کیهانشناسی حضور دارد. مقایسه کنید با ج ۶ ترجمه ی فارسی.

پیش می‌رود که ریشه در ضرورت دارند؛ می‌خواهیم بدانیم «طبیعت علت سرگردان به چه صورتی در پیدایش حرکت نقش داشته است» (۴۸a). افلاطون یک راست به سراغ علت اولیه‌ی حرکت کیهانی نمی‌رود،^{۱۴۲} حرکتی که موهبت یک روح خردمند و خود محرک است بر کل عالم. او وقتی درباره‌ی علت‌های فرعی سخن می‌گوید به وفور از کیهانشناسی‌های مکانیستی پیشین اقتباس می‌کند،^{۱۴۳} فی‌المثل بزخورد و انفجار که دموکریتوس آن را ضرورت یکسان می‌گرفت. انتقاد او متوجه خلط میان فرایندها و علت‌ها از سوی پیشینیان است، نه متوجه توصیف آنها از فرایندهای طبیعت. چیزی که از نظر آنها پنهان ماند برتری عقل بر ضرورت بود.

پنج عالم؟ افلاطون در ۳۱a-b (صص ۱۴۱ و بعد بالا)، دلایل خودش را در خصوص وحدت عالم عرضه می‌داند. در ۵۵c، به محض فراغت از توصیف پنج نوع چند وجهی منتظم، دوباره این پرسش را مطرح می‌سازد و عقیده به بی‌نهایت بودن تعداد جهان‌ها را مطرح می‌شمارد، اما می‌گوید طرح این سؤال که آیا پنج جهان داریم یا نه، خردمندانه است. هیچ کس نمی‌داند چرا. حدس مفسران قدیم (برای این حدس‌ها نگاه کنید به کورنفورد، PC 220f) این بود که

۱۴۲. تعبیر «حرکت کیهانی» را به کار می‌برم، زیرا، برخلاف دیگران، مستدل ساخته‌ام که حرکت نامنظم پیش کیهانی در پذیرنده که در نهایت - آن گونه حرکت جهان نیز تقریباً چنین است - معلول ناهمگن بودن و نامتعادل بودن است، ربطی به روح ندارد، اعم از اینکه عاقل باشد یا غیر عاقل.

۱۴۳. او در ۵۸b۴ واژه‌ی *πιλησις* را برای «به هم فشردگی» به کار می‌برد، اصطلاح فنی‌ای برای نمد مالی کردن که براساس منابع موجود از زمان ملطیان به این طرف به طور استعاره‌ای تداول داشته است. رک: ج ۲ ترجمه‌ی فارسی، (آناکسیمندر و آناکسیمنس)، ج ۴ ترجمه‌ی فارسی، بخش دوم (کسنوفانس)، و برای سایر پیش از سقراطیان به فهرست واژگان بر دیلز - کراتس.

منظور از کوسموس ها، ناحیه‌هایی در درون جهان ما هستند؛ اما به نظر می‌آید که سیاق کلام با این حدس منافات دارد، ولی در عین حال رابطه‌ای را میان پنج عالم و پنج شکلی که برشمرده شد به ذهن خواننده می‌آورد. با این حال، حتی اگر دوازده وجهی را جایگزین یک عنصر پنجم بدانیم، هیچ دلیلی بر این حدس وجود ندارد که هر کدام از پنج عالم از یک عنصر تشکیل یافته است. خانم نیکل به کورنفورد پیشنهاد کرده است (رک: PC 221 n.3) که چون فقط چهار مورد از پنج شکل فضایی با عنصرها مرتبط هستند، و دوازده وجهی بیرون از این رابطه است، پنج جهان را می‌توان با وارد ساختن آن و حذف نوبتی هر کدام از عناصر دیگر به دست آورد. به نظر می‌آید که یکی از اعضای آکادمی گفته است هیچ مانعی وجود ندارد که دمیورگ در جاهای دیگر جهانی به شکل هرم، مکعب، هشت وجهی یا بیست وجهی بیافریند (اگرچه افلاطون بی‌درنگ زبان به اعتراض خواهد گشود). اما، آیا فرض او این بود که این شکل‌ها رابطه‌شان را با عناصری جسمانی حفظ می‌کنند؟ در این جا خواننده کم‌کم متحیر می‌شود که زندگی در جهانی که پوسته‌ی بیرونی‌اش از خاک تشکیل یافته باشد چگونه خواهد بود، و وقت آن است که این شخص نجیب را با «دیگر ملاحظات» مشخص نشده‌اش^{۱۴۴} کنار بگذاریم، همان‌طور که افلاطون بی‌آنکه استدلالی اقامه کند چنین کرد.

روح جهان (۳۶d-۳۴b)

ما، در تقدیم بررسی جهان بر بررسی روح آن، از شیوه‌ی «اتفاقی» سخن گفتن تیمایوس پیروی کرده‌ایم، زیرا او با هوشمندی تذکر می‌دهد که روح چون بزرگ‌تر

۱۴۴. شاید منظور اسپوسیپوس است (ا.ج. ای. اس. تارانت در 137, 132, 1974). (Phron.)

است بایستی ابتدا آفریده شده باشد.^{۱۴۵} از سوی دیگر، او اجسام آسمانی را، چنانکه پیش تر گفتیم، پس از بررسی روح و در ضمن مبحث زمان مورد پژوهش قرار می دهد.

جهان به عنوان خدایی مخلوق، یعنی موجودی الهی اما جسمانی، تمام کارکردهای روانی را در خودش جمع کرده است، خودش را حرکت می دهد (و حرکت آن کامل ترین نوع حرکت است)، درباره‌ی محسوسات دوکسهای درست دارد، نسبت به معقولات نیز از شناخت کاملی برخوردار است (۳۷b-c). داستان آفرینش روح بسیار نمادین است، و کلید فهم آن در آموزه‌ای کهن نهفته است که بر اندیشه‌ی امپدوکلس غلبه داشت و در این جا نیز افلاطون از آن حمایت می کند: هر چیزی را با همانندش می توان شناخت.^{۱۴۶} دمیورگ کار خودش را در دو مرحله انجام می دهد.

(i) آماده سازی اجزا. افلاطون این مرحله را در جمله‌ای توصیف می کند (۳۵a1-b3) که مشکل ترین و بحث انگیزترین جمله‌ی سرتاسر محاوره است. هر وقت که آن را می خوانیم و تفسیر می کنیم هرچه بیش تر می اندیشیم مشکلات حل نشده‌ی بیش تری بر ما آشکار می شود. محتمل ترین تفسیر این است که سه موجود داریم، هستی (ουσία)، یکسانی (η ταυτου φυσis) و غیریت؛ هر کدام از اینها دو صورت دارند، «تقسیم ناپذیر و همیشه ثابت» و «تقسیم پذیر که در اجسام به وجود می آید»؛^{۱۴۷} یعنی صورت^{۱۴۸} و روگرفت‌های

۱۴۵. از آن جا که واژه‌ی یونانی πρεσβυτερος مبهم است و گاه بر بزرگی سنی دلالت می کند و گاه بر تقدم درجه یا شأن، او به صورت جمله‌ی معترضه تأکید می کند که روح از هر دو جهت بزرگتر از تن است، και γενεσει και αρετη προτερα (۳۴c4).

۱۴۶. γινωσκεσθαι το ομοιον τω ομοιω. به گونه‌ای که ارسطو با اشاره‌ی آشکار به تیمایوس آن را بیان می کند (درباره‌ی نفس، ۴۰۴b17).

۱۴۷. افلاطون در این جا دوباره از ουσια γιγνωμενη سخن می گوید (۳۵a2-3)، اما - آن گونه که در فیلبوس دیدیم - بدون ارتقاء γιγνωμενα تا مرتبه‌ی کامل اونتای نامتغیر.

آن در جهان محسوس. دمیورگ از صورت‌های تقسیم‌ناپذیر و تقسیم‌پذیر هر کدام از آن سه، ترکیب واسطه‌ای ساخت، سپس آن سه ترکیب واسطه‌ای را درهم آمیخت تا خمیرمایه روح جهانی به دست آید.^{۱۴۹} اهمیت این مطلب سپس‌تر

← ۱۴۸. باید چنین باشد، و کورنفورد می‌نویسد (PC 64): «هستی صورت تقسیم‌ناپذیر است. صورت ممکن است واقعاً مرکب و بنابراین تعریف‌پذیر باشد، اما آنها ... از «کنار یکدیگر قرار دادن» اجزا به وجود نیامده‌اند تا بتوان عملاً تقسیم یا تجزیه کرد.» اما افلاطون نوع را در اندرون صورت کلی‌تری وارد می‌سازد و به مثابه اجزای (μερῶν ۳۱a6) آن تلقی می‌کند، و هر چند صورت انسان از این رو جزئی از صورت حیوان است، با این حال از وجود مستقلی برخوردار است. همان‌طور که پیش از این گفته‌ام (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۸۶؛ و ص ۱۳۳ بالا) برداشت تجلیل‌آمیز از این موجودات الهی و ازلی، هر چند هرگز از ذهن افلاطون بیرون نرفته است، همیشه در تکامل روش‌های تحلیلی در محاورات بعدی افلاطون ظهور نیکویی نمی‌یابد. (افلاطون در 51e-52a باز هم به مقایسه‌ی صورت و جزییات می‌پردازد.)

۱۴۹. پروکلوس این تفسیر را عرضه می‌کند (کورنفورد از او پیروی کرده است، و همین‌طور، راس De an. p. 177، ویراستاران جوت، ج ۳، ۶۶۹ یادداشت ۳) و پیش از پروکلوس، آریستیدس کوین تیلیانوس (De mus. bk ۳ (ص ۱۲۵ و نینگتون - اینگرام)، که من به دلیل روشن بودنش نقل می‌کنم: «افلاطون الهی نیز در تیمایوس می‌گوید سازنده‌ی روح حد وسطی را میان هستی تقسیم‌ناپذیر و تقسیم‌پذیر برگرفت و صورت میانی هستی را با میانگینی از صورت‌های تقسیم‌پذیر و تقسیم‌ناپذیر یکسانی و غیریت درآمیخت، و ترکیبی از آن سه به دست آورد.» تفسیر تیلور - که به تفسیر مارتن شباهت دارد - ساده‌تر است (Comm. 109)؛ مقایسه کنید با مارتن ۱، ۳۴۶). او یکسان و متفاوت را معادل دو صورت هستی، یعنی تقسیم‌ناپذیر و تقسیم‌پذیر، تلقی کرد و نوشت: «او ابتدا دو جزء A و B را برمی‌گیرد، و با آمیختن آن دو، ترکیب واسطه‌ای C را به دست می‌آورد. سپس با آمیختن A، B و C ترکیب کلی همگنی را ایجاد می‌کند.» از سوی دیگر (۱) برخلاف نظر فریدلندر، Pl. III, 366، اگر جزء به اصطلاح سوم تنها ترکیبی از دو جزء اول باشد، سخن گفتن از سه جزء در آن ترکیب (εκ τριων b1, τρια ۳5a6) نامأنوس خواهد بود؛ (ب) افلاطون سپس‌تر، در ۳۷a، با روشن‌ترین تعبیر از «همان، غیر، و هستی، این سه» سخن می‌گوید؛ (ج) هستی همان و غیر، در سופسطالی به مثابه صورت‌های جداگانه‌ای مطرح می‌شوند (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۸۸).

روشن خواهد شد.

(ii) ساختن (۳۵b-۳۶d). این قسمت آهنگ فیثاغوری دارد،^{۱۵۰} و استفاده‌ی آن از تشبیه مادی برای نشان دادن پسوخی غیر مادی خیالپردازی کوچکی نیست. افلاطون از این ترکیب به مثابه نوعی خمیر سخن می‌گوید که ورز داده می‌شود، به تکه‌هایی بریده می‌شود و به صورت گرد درمی‌آید. (بعدها، در ۴۱d، به «تشت خمیرزنی» ای اشاره می‌کند که خمیره‌ی روح را در آن درست کرده‌اند.) در مورد روح نیز، به همان ترتیب که در خصوص تن ملاحظه کردیم، اولین امر مورد نیاز نسبت و هماهنگی است. از این رو دمیورگ خمیرمایه‌ی روح را با نسبتی خاص به هفت قسمت می‌برد^{۱۵۱} - به نظر می‌آید که در این جا باید برش طولی‌ای را در نظر بگیریم؛ این نسبت با ۱ (که به عقیده‌ی فیثاغوریان بیرون از سلسله‌ی اعداد است) شروع می‌شود و به صورت سلسله‌ای از اعداد مربع و مکعب پیش می‌رود؛ بدین قرار: ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، ۹، ۲۷. او سپس واسطه‌های حسابی و موسیقایی میان هر واحد در سلسله‌های اصلی را برمی‌شمارد.^{۱۵۲} توان‌های دوم و سوم، سه بُعد جسم را نشان می‌دهند که روح در بُعد شناختی‌اش بایستی آنها را بازشناسد، اما این اعداد دارای اهمیت موسیقایی‌ای نیز هستند.^{۱۵۳}

۱۵۰. برای منشأ فیثاغوری ترکیب ریاضیات و موسیقی از سوی افلاطون، و اهمیت کیهانشناختی آن، رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۳ و بعد.

۱۵۱. اگر او، چنانکه تیلور می‌گوید، تقسیم‌ها را به گونه‌ای «مشخص می‌کرد» که در روی خط کش یا نوار متر می‌بینیم، تصور این جریان آسان‌تر می‌گشت.

۱۵۲. کورنفورد کل طرح را در *PC, 71* آورده است. برای جزئیات ریاضی پیچیده‌ی این فقره، همچنین نگاه کنید به تیلور که به مقدار زیادی از مفسران قدیم نقل قول می‌کند، و به ریوو، *Tim 43-52*. ای. آلورس *A. Ahlvers* در *Z. und K. bei P.* تفسیر جدیدی برای تقسیم

روح جهان عرضه کرده است، در آن مورد رک: *Trevaskis, CR 1957, 31*.

۱۵۳. آرخوتاس در کتاب درباره‌ی موسیقی (پاره‌ی ۲ دیلز - کرانتس) این واسطه‌ی هارمونایی را مشخص کرده است: این واسطه آنگاه به وجود می‌آید «که اولی با هر نسبتی از خودش که از»

واژه‌ی هارمونیا مفاهیم تناسب عددی و «هماهنگی» (*συμπαγνία*) موسیقایی را با چنان پیوندی به همدیگر مربوط ساخته است که آن دو را نمی‌توان در اندیشه‌ی افلاطون از یکدیگر جدا ساخت. اما ترتیب اتفاقی مقیاسی که جدول او عرضه می‌کند - چهار نُت هشت درجه‌ای و یک نُت شش درجه‌ای بزرگ، بیش از هر میزانی در موسیقی آن زمان کاربرد داشت (تیلور ۱۴۰) - کورنفورد را بر آن داشت که بگوید این وضع ناشی از اراده‌ی افلاطون برای تمام کردن سلسله‌ها در ۲۷ بود، یعنی در توان سوم ۳؛ و «این اراده ربطی به نظریه‌های هماهنگی موسیقایی ندارد» (PC 67). این سخن خیلی دور از حقیقت است. روح تقریباً تقسیم‌بندی می‌شود تا ستارگان و سیارات را در مدارهای نسبی‌شان به حرکت درآورد، و همان‌طور که در جمهوری (d 530) می‌خوانیم: «درست به گونه‌ای که چشمان ما برای ستاره‌شناسی آفریده شده‌اند، گوش‌های ما نیز برای حرکت‌های هماهنگ موسیقی به وجود آمده‌اند، و این دو دانش همسان یکدیگراند، به همان ترتیب که فیثاغوریان می‌گویند و ما قبول داریم.» «حرکت‌های هماهنگ موسیقایی افلاک» - که در جمهوری به صورت شاعرانه‌ای توصیف شده است -^{۱۵۴} مد نظر افلاطون بوده است، اگرچه او آشکارا از آن اسم نبرده است.

مهم این است که بدانیم روح جهان، چون خوب و خردمند است و به مثابه موجود ازلی آفریده شده است، هماهنگی‌ای درونی دارد،^{۱۵۵} یا دارای تناسب و

← دومی بیش‌تر باشد، دومی با همان نسبت از سوم، بیش‌تر از سومی باشد». نمونه‌ی آن ۶، ۸ و ۱۲ است: $16 / (8-6) = 12 / (12-8)$. برای توضیح بیش‌تر و رابطه‌ی آن با نُت‌های موسیقایی رک: تیلور 95 *Comm.* یا فریمن، *Pre-Soc. Phils.* 115. ارسطو، اگرچه پیرو مکتب فیثاغورس نیست، باز هم در تعریف *συμπαγνία* می‌گوید «نسبت عددی قابل سنجشی در حوزه‌ی زیر و بم» (تحلیلات اولی، 90a19).

۱۵۴. جمهوری 617b. برای هماهنگی افلاک رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۵۹.

۱۵۵. شاید تذکر این نکته به جا باشد که منظور از هماهنگی در این جا، آموزه‌ی هماهنگی تلقی کردن روح نیست که افلاطون در فایدون ابطال کرد، یعنی چیزی عارض برقرار گرفتن ←

اندازه‌ی شایسته‌ای است که ما لازمه‌ی خوب بودن می‌دانیم. روح «از عقل و هماهنگی - هر دو - بهره‌مند است (۳۶e). دمیورگ حالا که کل ترکیب خودش را به کار برده است (۳۶b۵-۶)، به انجام وظیفه‌ای که خودش مقرر کرده است ادامه می‌دهد؛ او آن خمیرمایه را به دو نیم می‌کند، این دو نیمه را به طور متقاطع بر روی یکدیگر قرار می‌دهد، به طوری که شکلِ خِی (X) را به وجود می‌آورند؛ سپس آن دو را گرد می‌سازد و دو دایره ایجاد می‌کند، یکی در درون و دیگری در بیرون؛ این دو را اریب‌وار بر روی یکدیگر قرار می‌دهد. افلاطون در این جا مستقیماً بر ملاحظات ستاره‌شناختی نظر دارد، اما روح جهان به عقیده‌ی او توان مضاعف خودش را در همه جا حفظ می‌کند، توان حرکتی محض و توان عقلانی. این دایره‌ها، چون هر کدام بخشی از یک روح عاقل هستند، به صورت چرخشی حرکت می‌کنند،^{۱۵۶} و این حرکت را، وقتی اجسام آسمانی آفریده

← هماهنگی اعضای جسمانی. روح ترکیب هماهنگی از اجزای خودش است. رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۷۵ و بعد. تقدم آن بر تن را به سختی می‌توان با تعبیری مؤکدتر از این سخن - که در این جا آمده است - بیان کرد که خدا روح را پیش از بدن آفرید.

۱۵۶. این مفهوم شگفت را که روح از حرکت مکانی برخوردار است باید بپذیریم. روح فقط توان موجود زنده‌ای نیست که خودش را حرکت می‌دهد: خود روح حرکت می‌کند، و حرکت خودش را به ترکیب روح و جسم منتقل می‌سازد. (فایدروس ۲۴۵c، مقایسه کنید با قوانین ۸۹۶a). در نظر افلاطون این سخن هیچ رابطه‌ای با عقیده به فیزیکی بودن وجود روح ندارد، مانند عقیده‌ی پیشینیان به هوا بودن روح که افلاطون آن را به صورت سازگاری انکار می‌کند. افلاطون گاهی اوقات، مانند قوانین ۹۷a-۸۹۶e، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی روح فقط «حرکت‌های» عالی‌تر اندیشه و عاطفه را به وجود می‌آورد، اما روح هر مرتبه‌ای از حیات را دربر می‌گیرد. ارسطو در این جا از افلاطون انتقاد می‌کند: رفتاری که او به روح نسبت می‌دهد شبیه رفتار جسم ممتد است (درباره‌ی نفس ۴۰۶b۲۶ و بعد). اسکمپ (83 *TMPLD*) در صدد دفاع از افلاطون برمی‌آید، اما در صفحه‌ی بعد ناچار می‌شود بپذیرد که برخی ویژگی‌ها «مشعر بر مکانی بودن $\psi\upsilon\chi\eta$ هستند». این ویژگی‌ها در توزیع روح در سرتاسر بدن انسان با وضوح بیش‌تری دیده می‌شوند (۶۹d و بعد). همچنین نگاه کنید به ←

شدند، به آنها نیز منتقل می‌سازند.

توضیحات ستاره‌شناختی این قسمت بسیار مختصر هستند، و بلکه بعضی جاهای آن حذف شده است، و خود تیمایوس بعدها می‌گوید که برای فهم شایسته‌ی آنها لازم است الگوی محسوسی در پیش چشم داشته باشیم (۴۰c-d).^{۱۵۷} نکات برجسته‌ی طرح او بدین قرار است:^{۱۵۸} (۱) حرکت چرخشی‌ای داریم که فلک بیرونی در پیش می‌گیرد، یعنی حرکت ستارگان ثابت از شرق به غرب پیرامون خط استوای آسمانی که در ۲۴ ساعت انجام می‌پذیرد. این حرکت را حرکت همان می‌نامند، شاید (در این مورد) به این دلیل که عین همان حرکت به کل محتویات جهان نیز تحمیل می‌شود.^{۱۵۹} از این رو حرکت «غالب» همین است (حرکتی که *κραιτος* دارد، ۳۶c۷). (۲) در جهت مقابل این گردش، چرخشی داریم که از غرب به شرق صورت می‌گیرد؛ این حرکت در طرح کسوفی تحقق می‌یابد و به نام غیر نامیده می‌شود. حرکت غیر هم به صورت کلی انجام می‌پذیرد و هم به گونه‌ای که میان مدارهای جدای هفتگانه تقسیم شده است، یعنی مدارهای خورشید، ماه و پنج سیاره‌ی مشهور. این اجسام

← صص ۱۰-۲۰۷ پایین.

۱۵۷. برای استفاده‌ی افلاطون و معاصران او از افلاک تعلیمی [= الگویی] رک: کورنفورد، 74-6 PC. این الگو بیش‌تر سخن گفتن از حلقه‌ها را می‌توانست توضیح دهد تا فلک‌ها را. در هر حال، افلاطون بی‌تردید به این آموزه‌ی ارسطو معتقد نبود که اجسام آسمانی در فلک‌هایی از ماده‌ی رقیق (آیتر) به دور خود می‌گردند.

۱۵۸. برای تفصیل مطلب نگاه کنید به تیلور و کورنفورد (۷۲ و بعد)، و انتقاد دیک Dick از کورنفورد در کتابش *Early Gk Astron.* 124ff. حالا کتاب ولستوس *Universe*, ch.2 P.'s حاوی گزارشی عالی‌ای است از ستاره‌شناسی افلاطون، وضع دانش یونان در آن زمان، و تأثیر رهیافت مابعدالطبیعی او بر تکامل بعدی آن.

۱۵۹. شاید این حرکت بر زمین نیز تحمیل می‌شود؛ اما فهم این نامگذاری واقعاً دشوار است. رک: صص ۱۹۲، یادداشت ۱۹۰ پایین.

همگی در حرکتی کلی سهیم هستند (البته، در کنار عکس آن، یعنی حرکت همان)، اما برخی از آنها حرکت‌های ویژه‌ای نیز دارند که هر کدام سرعت و حتی جهت منحصر به فردی دارند. این حرکت‌های ویژه بر روی چرخش عمومی آنها تأثیر و تأثر دارند، و از همین جا معلوم می‌شود که چرا همه‌ی سیارات مدارهای‌شان در یک زمان طی نمی‌کنند، خورشید در یک سال، مشتری در حدود ۱۲ سال و همین‌طور. خورشید، زهره و عطارد فقط با ترکیب حرکت‌های همان و غیر به گردش درمی‌آیند؛ حرکت بیرونی ماه همسو با حرکت غیر صورت می‌گیرد اما سرعت آن بسیار زیاد است؛ مشتری، بهرام و کیوان حرکت‌های بیرونی‌ای در خلاف جهت چرخش عمومی غیر دارند که، به درجات متفاوتی، حرکت ظاهری آنها در پیرامون فلک غیر را آهسته‌تر می‌گردانند. البته کل طرح مبتنی است بر این فرض مشترک میان افلاطون، ائودوکسوس و ارسطو که مسیرهای ظاهراً نامنظم خورشید، ماه و سیارات را می‌توان به ترکیبی از گردش‌های دوری کامل فرو کاست.^{۱۶۰} افلاطون سپس، در یک جمله (۳۶b)، به

۱۶۰. سیمپلیکیوس در فقره‌ی بسیار مشهوری (آسمان، ص ۴۸۸ هاینبرگ) می‌گوید خود افلاطون ستاره‌شناسان را با این مسئله مواجه ساخت که کدامین حرکت‌های یکسان و منظمی (دوری‌ای) را باید فرض کرد تا بتوان حرکت‌های ظاهری سیارات را تفسیر کرد، و ائودوکسوس اولین کسی بود که به آن مسئله پاسخ گفت. این سخن، شاید به حق، به عنوان پاره‌ای از ائودوکسوس در مجموعه‌ی اشینگل، پاره‌ی ۹۶، آمده است؛ اما گروه، *Pl. I, 124f.* در انتساب آن به افلاطون تردید کرده و آن را از داستان‌پردازی‌های سوسیگنس *Sosigenes* دانسته است. (حالا، برای بررسی کامل نظریه‌پردازان و واقعیت تاریخی داستان، نگاه کنید به ولستوس، *P.'s Universe, App. §L.*) عقیده به کامل بودن و دوری بودن حرکات آسمانی در ۲۰۰۰ سال بعد بر ستاره‌شناسی سلطه داشت. حتی کپلر جوان که نگرش نظری ژرفی داشت، نوشت «سطح کروی را دقیقاً به این جهت انتخاب کردیم که کامل‌ترین کمیت بود». کتاب او *Mysterium Cosmographicum* که در ۱۵۹۷، یعنی ۲۶ سالگی وی، منتشر شد، دفاعی است از نظام کپرنیکوسی، و فصل دوم آن (که هاینبرگ به طور کامل در 78-83 *PCN* نقل کرده است) به تیمایوس اشاره می‌کند و تحت تأثیر آن قرار دارد. این بزرگداشت ←

قرار گرفتن جسم جهان در اندرون روح آن اشاره می‌کند؛ روح، از مرکز جسم گرفته تا بیرونش، بر آن نفوذ و احاطه دارد. افلاطون حالا به بُعد معرفتی روح می‌پردازد. «روح که بر روی خودش می‌چرخد، زندگی بی‌پایان و عقلانی‌ای را آغاز می‌کند» (۳۶e) قرار بر این است که عقل آن بر خدایان ستاره‌وار و بر انسان نیز داده شود، و زندگی‌اش بر موجودات پایین‌تر نیز بخشیده شود؛ هر چند وقتی با صورت‌های زمخت‌تر و فانی‌تر جسم مواجه می‌شود خلوص آن کم‌تر می‌گردد. اکنون تأثیر ساختار و حرکت آن بر روی قوای ادراکی‌اش را در فقره‌های ۳۷a-c می‌بینیم که به توضیح چیزی مربوط است که می‌توانیم آن را، شگفت‌ترین ویژگی روانشناسی افلاطون تلقی کنیم، یعنی همراهی حرکت دوری با اندیشه.^{۱۶۱}

از آن‌جا که روح حاصل آمیخته شدن سه طبیعت همان و غیر و

← همیشه دوری بودن را عموم محققان فقط، به تعبیر علمی، مایه‌ی دردسر دانسته‌اند، اما دیک (CR 1969, 362)، که عمدتاً در کتاب او *Early Gk Astron.* 176 تجدید چاپ شده است) پرتو مطلوب‌تری بر این مطلب افکنده است: یونانیان، به ویژه در ستاره‌شناسی، به طرز خردمندانه‌ای بیش‌تر بر مهارت‌های پیشرفته‌ی ریاضی‌شان اعتماد کردند تا بر داده‌های مشاهده‌ای که به ناچار از ابزارهای مقدماتی به دست می‌آمد ... درست است که حرکت دوری اجسام آسمانی به صورت آموزه‌ی فلسفی مقبول درآمد، اما این آموزه در وهله‌ی اول استنتاج کاملاً مشروعی بود از داده‌های مشاهده‌ای؛ زیرا آنها می‌دیدند که ستارگان مدارهای دوری‌ای را در آسمان طی می‌کنند، به نظرشان می‌آمد که خورشید و ماه بر گرد زمین به صورت دوری می‌گردند. آنچه همه از آن غفلت می‌کنند، سودمندی ریاضی مفهوم حرکت دوری است؛ اگر شما حرکت‌های دوره‌ای مورد مشاهده‌تان را به دایره‌ها و ترکیب‌هایی از دایره‌ها برگردانید، به ناگاه آنها را محاسبه‌پذیر و قابل پیشگویی از حیث موقعیت مکانی و زمانی خواهید یافت. «مقایسه کنید با نیلور، *Comm.* 102 (درباره‌ی ۳۲b۷).

۱۶۱. افلاطون این اصل را در این‌جا تا حدودی مسلم گرفته است، اما در قوانین ۸۹۷d و بعد، برهانی برای آن اقامه می‌کند. این عقیده به آلکمایون بازمی‌گردد؛ برای مقایسه با او رک: ج ۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۵ و بعد.

هستی است، و با نسبتی درست تسهیم می‌شود و به هم درمی‌آمیزد و بر دور خودش می‌چرخد، از این رو هرگاه با چیزی تماس حاصل کند که وجودی پراکنده دارد و یا با چیزی که تقسیم نشده است، چون در سرتاسر وجود خودش حرکت می‌کند خواهد گفت که آن چیز با چه چیزی یکسان است و با چه چیزی فرق دارد، و از چه جهت ویژه‌ای، به چه شیوه‌ای، چگونه و چه وقت اشیا کاملاً با هم مرتبط می‌گردند و بر روی یکدیگر اثر می‌گذارند، هم در مورد آنچه می‌شود و هم درباره‌ی چیزی که همیشه یکسان است. وقتی که گفتار درست و سازگار - خواه درباره‌ی آنچه متفاوت است باشد یا آنچه همان است - بدون سخن و صدا^{۱۶۲} در اندرون خود متحرک تحقق یابد و دایره‌ی غیر در حال چرخش صحیح‌اش، آن را به روح برساند،^{۱۶۳} حکم‌ها و باورهای درست به وجود می‌آیند؛ اما وقتی این وضع در مورد امر معقول تحقق یابد، و دایره‌ی همان در مسیر راست^{۱۶۴} خویش آن را اظهار کنند، نتیجه‌ای را که به دست می‌آید بایستی ادراک عقلانی و دانش بنامیم.

این فقره، علاوه بر فراهم کردن نمونه‌ای برای اصل «شناخته شدن همجنس

۱۶۲. مقایسه کنید با تعریف اندیشه در سوفسطایی (۲۶۳e) به مثابه «گفت‌وگویی که روح با خودش، بی‌آنکه سخنی بگوید، انجام می‌دهد» (و نیز ثائیتوس ۱۸۹e).

۱۶۳. یعنی، روح خود متحرک که به مثابه کل جهان، *ορατων εωνον*، در نظر گرفته شده است.

۱۶۴. من *ορθος ων* و *ευτροχος ων* در b7 و c2 را فقط دو تعبیر از یک مفهوم تلقی می‌کنم. مقایسه کنید با موانع احکام درست درباره‌ی همان بودن و غیریت که روح تازه تجسم یافته، پیش از قرار گرفتن چرخش‌هایش در مسیرهای کامل‌شان، با آنها روبه‌رو می‌شود (۴۴a، ص ۲۰۰ پایین).

با همجنس»، تمایزهای منطقی‌ای را که در سوفسطایی اثبات شده‌اند،^{۱۶۵} در زمینه‌ی دیگری مطرح می‌سازد. افلاطون این تمایزها را برای ابطال این استدلال ابتدایی، اما در عین حال پر در دسر پارمنیدس مطرح کرده بود که درباره‌ی چیزی جز آنچه هست نمی‌توان سخنی بر زبان آورد؛ و نیز برای ابطال نتایجی که مستقیماً از آن سخن برمی‌خیزد (وحدت، پیوستگی، نامتغیر بودن هستی). افلاطون نشان داد که این محدودیت مبتنی است بر محدود ساختن فعل بودن در یکی از معانی آن، در حالی که این فعل در استعمال متعارف آن دست کم دو معنا دارد: «وجود دارد» و «یکسان است با». بر همین سیاق، «نیست» ممکن است به معنی «وجود ندارد» باشد یا به معنی «فرق دارد». او در پرتو این پیشرفت، هستی (یا وجود)، همان بودن و غیر بودن را سه مقوله‌ی کلی تلقی کرد. (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۸ و بعد). نکته‌ی دیگر در این جمله‌های آشفته این است که ذهن جهان طبیعت هم باشنده‌ها را درمی‌یابد و هم شونده‌ها را، یعنی هم معقولات را و هم محسوسات را، هم متعلقات دانش را و هم متعلقات باور را.

۱۶۵. رابطه‌ی این فقره با سوفسطایی محل مناقشه است. کورنفورد (PC 61) آن را به طور مؤکد اثبات می‌کند، اما اوئن (SPW 327f.) در صدد انکارش برمی‌آید؛ و ماناسه (Über P. II, 83) نیز در آن تردید می‌کند. شاید این سخن کورنفورد دور از حقیقت باشد که اگر سوفسطایی را در نظر آوریم این فقره‌ی تیمایوس به صورت سخنی «کاملاً نامعقول» درخواهد آمد. شاید بتوان گفت، همان‌طور که کرومبی می‌نویسد (اگرچه چنین تعمیمی نمی‌تواند هم جا صحیح باشد) «شیوه‌ی افلاطون نیست که در یک محاوره سخنانی بگوید که فقط در پرتو فقره‌ی خاصی از محاوره‌ی دیگر قابل فهم باشد» (EPD II, 262)؛ اما من نمی‌توانم نامرتب بودن این دو را بپذیرم. شوری نیز به اندازه‌ی کورنفورد بر این رابطه تأکید می‌کند «ممکن نیست روح جهان را، آن‌گونه که ریو عمل می‌کند، بدون اشاره به سوفسطایی تبیین کنیم، و گستاخانه است که بگوییم... همان و غیر تیمایوس هیچ رابطه‌ای با همان و غیر سوفسطایی ندارد» (CP 1928, 344f.). افلاطون در ثائیتوس (1185a-e) تذکر می‌دهد که احکام مربوط به وجود، همان بودن و فرق داشتن از آن ذهن است، نه از آن حواس.

یکی از موضوعات اصلی تیمایوس، مثل دیگر محاورات، ثنویت میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از دیدگاه افلاطون است که در ۲۷d-۲۸a و ۵۱b-۵۲a به تفصیل آمده است. قوه‌ی ذهن از نوع تمیز^{۱۶۶} است. با هر چیزی که روبه‌رو می‌شود، نه تنها می‌تواند وجود داشتن آن را تشخیص بدهد، بلکه قادر است تمیز دهد که آن چیز با این چیز یکسان است و با آن دیگری فرق دارد. به تعبیر دقیق‌تر، ذهن می‌تواند نسبت‌های (ا) میان یک امر جزئی و امر جزئی دیگر و (ب) میان امر جزئی با صورت را معین کند.^{۱۶۷} حالا ملاحظه می‌کنیم که منظور از آمیختن صورت‌های تقسیم‌ناپذیر و تقسیم‌پذیر در سه جزء سازنده‌ی آن چه بوده است (۳۵a). این روح هنوز همان پسوخته‌ی فایدون (۷۹c-d) است، «خویشاوند» موجودات ازلی، اما نه یکی از آنها. روح «در میان جهان‌های هستی و صیوررت قرار دارد، هم معقول است و هم حادث، هم تقسیم‌ناپذیر است و هم تقسیم‌پذیر، هم بسیط است و هم به نحوی دیگر مرکب است».^{۱۶۸} روح با این ترکیبی که دارد، می‌تواند هم معقولات را (با واسطگی اعضای حسی بدن) دریابد و هم محسوسات را؛ و نیز می‌تواند بین اجسام همه‌ی موجودات زنده پراکنده شود و در عین حال وحدت خویش را از دست ندهد.

۱۶۶. به یونانی *κρατική*. مقایسه کنید با توصیف ارسطو از ادراک حسی به مثابه *κρατική* *proct.* 1012f. و کرانتور به نقل پلوتارک، ۹۹b۳۵، اولیه *δυναμὴ συμφορῶν* می‌گوید: کارویژه‌ی روح *το κραίνειν τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ* است.

167. *κατὰ τὸ γινόμενα τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα ... καὶ πρὸς τὰ κατὰ τοιαῦτα ἔχοντα αἰεὶ* (37b2).

۱۶۸. پروکلوس، تیمایوس، ۲، ۱۱۷، دیل، به نقل کورنفرود، PC 63. مقایسه کنید با فلوطین، نهگانه‌ها، ۴، ۲، ۱:

μεριστή μὲν οὐ πρώτως ὡς περ τὰ σώματα, μεριστή μὴν γινόμενη ἐν τοῖς σώμασιν.

زمان و آفرینش

هیچ مخلوقی نمی‌تواند کاملاً ازلی باشد، یعنی، نه تنها همیشگی بلکه مبراً از هرگونه تمایزهای قبل و بعد، یعنی بود و خواهد بود، باشد؛ اما دمیورگ با وارد کردن اندازه بر حرکت‌های نامنظم پیشین، «تصویر متحرکی از جاودانگی» را به جود آورد «که ما زمان (خرونوس) می‌نامیم، و حرکت آن براساس عدد صورت می‌گیرد»؛ او بدین ترتیب جهان را هرچه بیش‌تر به الگوی آن نزدیک‌تر ساخت (۳۷c-d). این تمایز میان همیشه بودن و بی‌زمان بودن را می‌توان به حق به خود افلاطون نسبت داد.^{۱۶۹} پارمنیدس (که افلاطون از او نقل قول می‌کند) درباره‌ی هستی واحد خودش گفته بود: «آن هستی نبود و نخواهد بود، زیرا همه‌ی آن حالا هست» (قطعه‌ی ۸، ۵-۶). اما به عقیده‌ی او هیچ چیز دیگری وجود نداشت، و درباره‌ی هیچ چیز نمی‌توان چیزی گفت. افلاطون این انکار یکسره‌ی جهان دوکسا، یعنی جهان تغییر زمانی یا حرکت، را مطرود می‌شمارد و جایگاهی، هر چند فرعی، برای آن در هستی‌شناسی وسیع‌تری فراهم می‌سازد. خرونوس به این جهان تعلق دارد. ما آن را «زمان» ترجمه می‌کنیم، اما برداشتی که یونانیان از زمان داشتند با برداشت ما فرق دارد. خرونوس حالتِ دوری و تکراری داشت،^{۱۷۰} و همان حرکاتِ آسمانی بود که موجب پیدایش روز و شب، ماه‌ها و سال‌ها

۱۶۹. اما، نگاه کنید به بررسی جامع زمان و جاودانگی در اندیشه‌ی افلاطون، از سوی دلبیو، فون لیدن W. Von Leyden در *PQ* 1964. اوئن این فقره را در *Monist* 1966, 332-6 بررسی کرده است.

۱۷۰. مقایسه کنید با ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۸ و بعد (در آن جا گفته‌ایم که پیروان اصالت اتم از این جمله مستثنا هستند) و نیز مقایسه کنید با کورنفورد، *PC* 103f؛ و با ارسطو، طبیعیات، ۲۲۳b۲۳-۳۳. البته نباید تصور کرد که می‌گوییم همه‌ی یونانیان به آموزه‌ی فیثاغوری تکرار دقیق تاریخ معتقد بودند. ائودموس برای تمیز میان آن آموزه و قول به دوری بودن حرکت آسمانی، آن دورا، به ترتیب، این همانی «عددی» و این همانی «صوری» خوانده است (پاره‌ی ۸۸ ورلی).

می‌شوند؛ افلاطون اینها را «اجزای زمان» می‌نامد (۳۷e۳). بنابراین، برای اینکه زمان به وجود آید، لازم بود ستارگان و سیارات آفریده شوند و در مدارهای‌شان قرار گیرند. خورشید - که برای این منظور به صورت فروزان آفریده شده است - در گردش روزانه‌اش حرکت همان را ترسیم می‌کند، و با حرکت مستقل خودش سال را مشخص می‌سازد، به همان صورت که حرکت ماه، مدت یک ماه را معلوم می‌سازد. حرکت‌های دورانی دیگر سیارات به آسانی دیده نمی‌شوند، «در واقع معدود کسانی متوجه هستند که چرخش‌های آنها زمان هستند» (۳۹d۱)، اگرچه در واقع، سال «کامل» یا بزرگی هست که در طی آن خورشید، ماه و دیگر سیارات به همان موقعیت نسبی آغازین بازمی‌گردند.^{۱۷۱} بنابراین، خرونوس نمی‌توانست، پیش از آفرینش این اجسام، وجود داشته باشد، و انگیزه‌ی خدا در آفریدن آنها، همان به وجود آوردن خرونوس بود.^{۱۷۲} ما می‌گوییم ساعت را برای اندازه‌گیری زمان ساخته‌اند. به عقیده‌ی افلاطون خود خرونوس یک ساعت است؛ نه توالی صرف یا دیمومت، بلکه شاخصی که دیمومت را از روی آن می‌توان اندازه گرفت. در تعریف فشرده‌ی ارسطو (طبیعیات ۲۱۹b۱) زمان عبارت است از «عدد حرکت از حیث قبل و بعد». در تیمایوس هدف خورشید عبارت است از فراهم کردن «مقیاسی آشکار ... تا موجودات زنده‌ی مناسب [یعنی انسان‌ها] بتوانند بر عدد دست یابند».

به ناگاه متوجه می‌شویم افلاطون کل کیهان‌آفرینی‌اش را در رابطه با انسان مطرح می‌سازد، موجودی که از راه ترتیب اداری جهان نه تنها بر تشخیص روز از شب و بازشناسی فصل‌ها موفق می‌شود، بلکه هنر شمارش را نیز یاد می‌گیرد.^{۱۷۳}

۱۷۱. درباره‌ی سال بزرگ در اندیشه‌ی افلاطون و جاهای دیگر، رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۳۳ و بعد، و ج ۵ ترجمه‌ی فارسی، و کورنفرورد ۱۱۶ و بعد.

172. *να γεννηθη χρονος* 38c4.

۱۷۳. مقایسه کنید با اینومیس ۹۸۷b-e.

او می‌تواند از راه ریاضیات به فهم هارمونیای جهانی نایل آید، و راز فلسفه نیز در همین جا نهفته است، چیزی که خود روح انسان از آن طریق با موسیقی الهی هماواز می‌شود و به غایت اصلی‌اش می‌رسد، یعنی «شباهت یافتن به خدا، آن مقدار که برای انسان ممکن هست» (تثابتوس ۱۷۶b؛ مقایسه کنید با تیمایوس ۹۰c-d). این سیر تکاملی با مشاهده‌ی حرکت‌های آسمانی آغاز می‌شود، و افلاطون حس بینایی را در فقره‌ی ویژه‌ای به طور برجسته مورد تمجید قرار می‌دهد (۴۷a-c):

دیدن روز و شب، تحویل ماه‌ها، و گردش سال‌ها، باروزهای برابر و نابرابر، به کشف عدد منتهی شد، و مفهوم زمان و کنجکاوی درباره‌ی ماهیت جهان را در ما به وجود آورد، و ما فلسفه را از همین جا به دست آوردیم، بزرگ‌ترین موهبت‌هایی که خدایان از ازل تا ابد برای انسان‌ها فراهم کرده‌اند... خدا بینایی را برای این منظور آفرید و به ما عطا کرد که با مشاهده‌ی گردش‌های عقل (νοῦς) در آسمان، بتوانیم از آنها یاری بگیریم و اندیشه (διανοία)ی خودمان را بهتر به گردش درآوریم، چرا که اندیشه‌ی ما خویشاوند آنهاست، هر چند که اندیشه‌ی ما آشفته است و آنها آرام و استوارند؛ و برای اینکه بایدادگیری همه‌ی آنها، و کسب توانایی برای شمارش دقیق آنها براساس طبیعت‌شان، بتوانیم از حرکت‌های تزلزل‌ناپذیر خدا [جهان] تقلید کنیم، و مبنای استواری برای حرکت متزلزل خودمان فراهم سازیم.

شنوایی نیز، از راه سخن و موسیقی، در تشخیص هارمونی شرکت می‌جوید و به ما کمک می‌کند تا با آشفتگی‌های روح‌مان مبارزه کنیم. مبانی فلسفه‌ی افلاطون تغییر بسیار ناچیزی می‌پذیرد. تیمایوس فقط به طور مشروح توضیح می‌دهد که

چگونه - چنانکه در گرگیاس خواندیم - «آسمان و زمین و خدایان و انسان» در جامعه و در حالت انتظام با یکدیگر پیوند می‌یابند؛ مفهومی جهان که نام کوسموس، یعنی نظم، را از آن گرفته است. و در جمهوری می‌بینیم که «فیلسوف از راه همراهی با امور الهی و منتظم، خودش نیز، آن مقدار که برای انسان مقدور است، الهی و سامانمند می‌گردد».^{۱۷۴}

شگفت است که کسان زیادی این جمله‌ی افلاطون را که «خرونوس همراه با جهان به وجود آمد» (۳۸b۶)، برهان قاطعی دانسته‌اند بر اینکه داستان آفرینش او حالت استعاره‌ای دارد. تیلور می‌گوید: «از هیچ انسان عاقلی نمی‌توان انتظار داشت که این سخن را به معنی لفظی آن بپذیرد که جهان و زمان با هم آغاز شدند، و نیز اشیا حالتی داشتند... پیش از آنکه جهانی وجود داشته باشد».^{۱۷۵} افلاطون می‌گوید (۵۲dff.) مکان و صیورورت «حتی پیش از آنکه آسمان‌ها آفریده شوند» وجود داشتند، و محتویات مکان - که دست خدا به آن نرسیده بود - در این جا و آن جا به طور اتفاقی غلط می‌خوردند، و دارای حرکتی

۱۷۴. گرگیاس، ۵۰۸a، (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۶ و بعد)، جمهوری ۵۰۰c-d. جلب توجه مکرر به این عبارت مهم را مستلزم اعتذار نمی‌دانم (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۷، ۱۶۸، و بعد، و ص ۹۲ بالا).

175. *Comm.* 69.

مقایسه کنید با ۶۷: «اینکه او نمی‌خواست بگوید آنگاه که جهان وجود نداشت زمانی داشته‌ایم، از عبارت روشن ۳۸b۶ *χρονος μετ ουρανου γεγονεν* معلوم می‌شود.» نکته‌ای را که من در این جا آورده‌ام هکفورت (CQ 1959, 21f.)، با اشاره به اسکمپ، *TMPLD* 77، آورده است. اما سخن اسکمپ این است: «نمی‌توان آن را توصیف دقیقی دانست از اینکه در گذشته چه اتفاق افتاده است، بلکه آن توصیف جریان فعلی جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم». این سخن بیش‌تر به «تحلیل منطقی» ای شباهت دارد که او هم اکنون انکار کرده است. البته رد این استدلال مشخص نمی‌کند که آیا افلاطون جریان آفرینش را به عنوان اسطوره توضیح داده است یا با نیتی جدی؛ اما تصور خیلی‌ها این است که لازم نیست برای اسطوره‌ای بودن آن دلیل بیاوریم. از جمله، گاوس، *Handk*, III, 2, 170.

نامنظم و نامتعادل و عاری از عقل و اندازه بودند. پیش از اینکه اجسام آسمانی در مدارهای شان قرار بگیرند، نمی‌توانیم خرونوس داشته باشیم، اما می‌توانیم چیزی داشته باشیم که یقیناً باید آن را زمان نامید، یعنی دیمومت، یعنی توالی‌ای از قبل و بعد. همان‌طور که ارسطو می‌گوید (طبیعیات ۲۸a223) «قبل و بعد به حرکت مربوط می‌شوند، اما خرونوس همین دوتا است تا آن‌جا که شمردنی هستند». خرونوس واحدهای منظم و تکراری حرکت را به وجود می‌آورد، واحدهایی که دیمومت را می‌توان به وسیله‌ی آنها اندازه گرفت. افلاطون زمان و مکان را مربوط به یکدیگر نمی‌داند. مکان، یعنی پذیرنده‌ی سیوروت، همیشه وجود داشته است، به مثابه‌ی زمینه‌ای که دمیورگ مُهر نظم را بر روی آن می‌زند؛ اما زمان بخشی از خود آفرینش الهی است، یعنی جنبه‌ای از کوسموس است. هیچ کس حق این مطلب را بهتر از پلوتارک (*Qu. Pl. 1007c*) ادا نکرده است: «بدین ترتیب افلاطون گفت زمان همراه جهان (*ovpavos*) پا به عرصه‌ی وجود نهاد، اما حرکت حتی پیش از پیدایش جهان نیز وجود داشت. در آن حالت زمان نبود، زیرا نه ترتیب وجود داشت، نه اندازه و نه نشانه‌ی تقسیم، فقط حرکت نامعینی جریان داشت، چیزی که گویی ماده (*vλn*) تعیین نیافته و صورت پذیرفته‌ی زمان است.»^{۱۷۶}

این سؤال که آیا افلاطون آفرینش جهان را به عنوان امری واقعی قبول داشت، یا فقط می‌خواست این حقیقت را به صورتی تمثیلی اعلان کند که خوبی و نظم

۱۷۶. در هر حال آیا مفهوم «زمان قبل از زمان» تصورناپذیر نیست؟ پاسخ متخصص کیهان‌آفرینی در قرن نوزدهم، سی. اس. پیرس C. S. Pierce، و امثال او، منفی است، کسی که از «اولین مراحل تکامل، پیش از به وجود آمدن زمان» سخن می‌گوید. «باید بگوییم از زهدان آشفستگی (پذیرنده به مثابه‌ی مادر؟)، به اقتضای اصل اولیت، چیزی بیرون آمده است که می‌توان آن را تجلی نامید. سپس، به اقتضای اصل عادت، تجلی دومی نیز پیدا شده است. اگرچه زمان هنوز به وجود نیامده است، این تجلی دوم به معنایی بعد از تجلی اول صورت گرفته است، زیرا از آن ناشی شده است.» (به نقل گالی در *Pragmatism 118f*، *Pierce and* ایرانیک از گاتری است.)

آن بر اراده‌ی الهی وابسته است، بحث‌های بی‌پایانی در پی داشته است و شاید پاسخ‌ناپذیر باشد، اگرچه قسمت پیشین این بخش بر رجحان یک طرف اشاره‌ی داشته است. البته لازمه‌ی عقیده به آفرینش این نیست که برخی از مطالبِ نمادینِ مسلم را به معنی ظاهری‌اش بگیریم،^{۱۷۷} مانند آمیختن هستی، همان و غیر در یک تشت. از سوی دیگر مخالفت با تفسیر اسطوره‌ای، ممکن است تا حدودی واکنش ناموجهی باشد در برابر راه نامعقولی که در آن، انکار «زمان پیش از زمان» را کسان بسیار زیادی به عنوان برهانی برای حمایت از این تفسیر به کار برده‌اند. دست کم می‌توان به تاریخ این منازعه اشاره کرد و دیدگاه‌های متقابل را بیش‌تر توضیح داد.^{۱۷۸}

این استدلال ریشه در پیروان بی‌واسطه‌ی افلاطون دارد. ارسطو که معتقد بود هر چیز حادثی باید زمانی از بین برود، آفرینش را جدی تلقی کرد، و در انتقاد از افلاطون گفت: او در تیمایوس می‌گوید جهان آفریده شده است [حادث است]

۱۷۷. همان‌طور که هکفورت در مقاله‌ای که پر از برداشت‌های نیکوست، تذکر داده است (20 CQ 1959).

۱۷۸. اخیرترین طرفداران دو طرف عبارتند از: ولستوس «آفرینش در تیمایوس: آیا این امر حالتِ تخیلی دارد؟» (با مقاله‌ی مقدم‌تر او «حرکت نامنظم در تیمایوس» در SPM چاپ شده است)، و تاران، «اسطوره‌ی آفرینش در تیمایوس افلاطون»، (در مقالاتِ آنتون و کوستاس) که آشکارا در مقابل تفسیر جدی ولستوس موضع‌گیری می‌کند. این مقاله همراه با بحثِ جی. ای. آر. لوید در P. and A. 279ff. جهت‌گیری بررسی جدید را تشکیل خواهد داد، اگرچه من مقاله‌ی «کیهان‌آفرینی» هکفورت، در CQ 1959، را از دسته جدا خواهم کرد. (هکفورت تغییر عقیده داد: مقابله کنید با «خدا باوری افلاطون»، SPM 442). کورنفورد نیز (مانند تیلور) آفرینش را امری اسطوره‌ای تلقی کرد، و در ضمن پذیرفت که چون در این صورت کاری برای دمیورگ باقی نخواهد ماند، پس باید او را نیز افسانه بخوانیم. از این رو او آن را با عقلی که در روح جهان است یکی گرفت (PC97)؛ اما افلاطون همه خدا انگار نبود، و نمی‌توان گفت *γιννομενον* حتی اگر *ο καλλιστος των γεγονοτων* (۲۹a5) باشد، علتِ خودش است. (مقایسه کنید با ۶-۲۸a۴، و نیز با فیلبوس.)

اما تا ابد باقی خواهد ماند.^{۱۷۹} در جایی دیگر می‌گوید افلاطون یگانه فلیسوفی است که می‌گوید زمان آغازی داشته است: «زیرا می‌گوید زمان همراه با جهان پا به عرصه‌ی وجود نهاد، و از طرفی می‌گوید جهان مخلوق است» (طبیعیات ۲۵۱b۱۷). او به دیدگاه مقابل نیز اشاره می‌کند (درباره‌ی آسمان ۲۸۰a۲-۲۷۹b۳۳):

دفاع برخی از کسانی که می‌گویند جهان فناپذیر و در عین حال حادث است، صحیح نیست. آنها مدعی هستند که آنچه درباره‌ی حدوث جهان می‌گویند همانند شکل‌های هندسی است که ریاضیدانان ترسیم می‌کنند: سخن آنها به این معنی نیست که جهان واقعا آفریده شده است، بلکه اهدافی تعلیمی در پیش دارد، زیرا از آن راه چیزها را بهتر می‌توان فهمید، به همان صورت که شکل هندسی فرایند تعلیم را برای کسانی که آن را می‌بینند آسان‌تر می‌گرداند.

به عقیده‌ی این کسان، گزارش افلاطون از آفرینش، فقط به منزله‌ی تحلیلی است از ساختار جهان که در قالب ترکیبی یا تکوینی بیان شده است. بر همین سیاق ممکن است هندسه‌دانی برای توصیف صورت مکعب بگوید مربعی را با چهار خط مستقیم و مساوی می‌سازیم و سپس از شش تا از آن مربع‌ها مکعب را

۱۷۹. درباره‌ی آسمان ۲۸۰a۲۸-۳۲. همان‌طور که مارتن در یادداشت خواندنی‌ای خاطر نشان می‌کند (Tim. II, 197)، تیمایوس ۴۱a پاسخ بسیار نیکویی است بر این انتقاد؛ هرچند ارسطو آن را نخواهد پذیرفت. جهان به اقتضای ماهیت‌اش فناپذیر است، اما بر اثر اراده‌ی موجود متعالی‌ای که آن را آفریده است، باقی می‌ماند (ص ۱۴۷ بالا). همین امر است که جهان را از قاعده‌ای که خود افلاطون در جمهوری (۵۴۶a) وضع کرده است، εστιν γενομενω παντι φθορα، مستثنا می‌سازد.

درست می‌کنیم. منظور او این نیست که خط‌ها از نظر زمانی مقدم بر سطح‌ها هستند، یا سطح‌ها بر شکل‌های فضایی تقدم دارند، بلکه، برای تعلیمِ مطلب، طوری از مکعب سخن می‌گوید که گویی آن را می‌سازیم. براساس این دیدگاه «آفریده شده» فقط یعنی «مشتق شده از علتی خارجی، نه خودزاده و نه به خود ایستاده» (پروکلوس، تیمایوس، ii، ۲۷۶ دلیل). این سخن به اسپوسیپوس، کسنوکراتس و کرانتور بازمی‌گردد،^{۱۸۰} و به نظر می‌آید که در میان آکادمیان متأخر و همین‌طور در بین نوافلاطونیان رایج بوده است.^{۱۸۱}

۱۸۰. سیمپلیکیوس، آسمان، ۳۰۳ هاینبرگ (و مقایسه کنید با ولستوس، *SPM* 383 n.1)، پروکلوس تیمایوس، ۱، ۲۷۷ دلیل. برای اسپوسیپوس نگاه کنید به پاره‌ی ۵۴a و b و ص ۳۱ لانگ. تئوفراستوس در تردید بود، اما به پیروی از ارسطو گفت اگر افلاطون ساختمان جهان را فقط به آن قصد توضیح داده است که هندسه‌دان در نظر دارد، این تمثیل نادرست بوده است. (پاره‌ی ۲۹ ویتر، مقایسه کنید با ارسطو، آسمان، ۱۰-۱۲۸۰). (تفسیرهای تیلور 69 n. *Comm.*، و تاران، پیشین، ۳۹۰، توجه اندکی به این‌جا دارند.) سخن کسنوکراتس را در دست نداریم، اما فقره‌ی تئوفراستوس اندکی مغایر این پیشنهاد ولستوس و هکفورت است که او و دیگران شاید نظرشان را نه به مثابه منظور افلاطون بلکه همچون دیدگاه خودشان مطرح کرده‌اند. نظر آنها از آن خودشان بوده است (رک: فی‌المثل، به پلوتارک، *Procr.* 1013 a-b *Ap.*)، و ارسطو آن را دفاع از خویشتن (*βοηθεια εαυτοισ*) نامید، اما روشن است که آنها نمی‌خواستند با افلاطون مخالفت کنند و فرض می‌کردند که منظور او نیز همین است. این همان چیزی است که کسنوکراتس را، به تعبیر رایج، «بسیار واکنش‌گر» ساخت (*υπεραπολογουμενος*، اسکندر مجعول، مابعدالطبیعه‌ی ارسطو، ص ۸۱۶ هاینبرگ).
رک: لانگ، *Speusippus* 30.

۱۸۱. سیمپلیکیوس (همان) آن را به «کسنوکراتس و افلاطونیان» نسبت می‌دهد. آگوستین نیز (شهر خدا، ۱۰۱، ۳۱) می‌گوید شخص اخیر معتقد بود که آغاز شدن یعنی تابعیت علی، نه توالی زمانی؛ و این همان عقیده‌ی افلاطونی میانه، یعنی آلبینوس، بود (*Isag.* ch. 14)؛ رک: گاوس، *Handk.* III, 2, 189). اما طرفداران دیدگاه مخالف نیز کسانی بودند چون پلوتارک، رفیق افلاطونی آلبینوس، به نام آتیکوس، و به گفته‌ی پروکلوس (۱، ۲۷۶) «بسیاری دیگر از افلاطونیان» (و بنابراین نه «فقط پلوتارک و آتیکوس»، به گونه‌ای که دوری *Dörrie* در 1523 ←

طرفداران جدید تفسیر جدی آفرینش نیز بیان مشابهی دارند، فی‌المثل، هکفورت: ۱۸۲ منظور افلاطون این نیست که روح یا جهان در زمان آفریده شده است: «منظور او در هر دو مورد این است که آنها وجودهای اشتقاقی‌ای هستند، چیزهایی هستند که هستی‌شان وابسته است با چیزی نهایی‌تر.» واژه‌ی یونانی برای «صیوروت» و «شدن» (*γενεσθαι*, *γενεσις*) دو معنا داشته است: (۱) به وجود آمدن در زمانی خاص، خواه ناگهانی باشد یا در پایان جریانی از تکامل یا تولید صنعتی؛ (ب) دستخوش تغییر بودن، که در طی آن، هر چند چیزی تازه همیشه آشکار می‌شود، چیزی کهنه از بین می‌رود، این جریان را می‌توان به صورت امری دایمی در نظر گرفت. بنابراین لازم نیست علتی داشته باشیم تا این جریان را در یک لحظه شروع کند و در لحظه‌ی دیگر کامل سازد، فقط کافی است علت نگه دارنده‌ای داشته باشیم تا حافظِ ادامه‌ی بی‌پایان آن باشد. ۱۸۳

← *RE*, 2. Reihe, xviii, Halbb. آورده است.) در مورد خود افلاطون شاید توجه به این نکته به جا باشد که او در جمهوری (۵۲۷a) عادت هندسه‌دانان را در سخن گفتن در قالب‌های عملی، از قبیل «به صورت مربع درآوردن»، «به کار بردن»، «افزودن» و غیره، به باد استهزا می‌گیرد: طوری سخن می‌گویند که «گویی کاری انجام می‌دهند». (من کتاب ام. بالتس: *Die Weltentstehung des plat. Tim. nach den ant Interpreten*, Teil 1, 1876 M. Baltes, ران دیده‌ام.)

۱۸۲. *SPM* 442، یعنی، پیش از آنکه تغییر عقیده دهد و مقاله‌ی ۱۹۵۹ را بنویسد.

۱۸۳. من در این توضیح به مقدار زیادی از تعابیر کورنفورد استفاده کرده‌ام (*PC* 24f.). او درباره‌ی (ب) - که تفسیر خود اوست از منظور افلاطون در این جا - ادامه می‌دهد: «هر دو تشبیه «پدر» و «سازنده» نامناسب هستند» (هر چند افلاطون از هر دو استفاده می‌کند!)، بلکه بهتر بود از «ایده‌آل یا غایتی» سخن می‌گفتیم «که همیشه نیروی جاذبه‌ی خودش را اعمال می‌کند، و شاید از انگیزه‌ای در خود چیز که همیشه به سوی ایده‌آل سوق می‌دهد». کورنفورد اضافه نمی‌کند که این سخن عین فلسفه‌ی ارسطو است. او دقیقاً تأثیر خدای ارسطو («محرک نامتحرک») را بر جهان طبیعت توصیف می‌کند؛ این توصیف مشیت الهی را انکار می‌کند، و به کلی بیرون از حوزه‌ی اندیشه‌ی افلاطون است.

معنای دوم اهمیت ویژه‌ای در نظر افلاطون داشته است؛ چرا که سخن گفتن او از «آنچه هست» و «آنچه می‌شود» بیش‌تر مُشعر بر تفاوتی هستی‌شناختی بود تا مرتبه‌ای زمانی. اما، لازم است متوجه باشیم که افلاطون از این ابهام آگاه بود، و بیش از یک بار سخن خود را قطع کرد تا، به نفع معنای زمانی کلمه، رفع ابهام کند. تبیین «وابستگی غیر زمانی» در فلسفه‌ی افلاطون وجود ندارد: آن را کسنوکراتس ابداع کرد.^{۱۸۴} نحوه‌ی اولین مطرح شدن و پاسخ یافتن این پرسش را ملاحظه کنید: آیا جهان همیشه بوده است، بی‌آنکه آغازی برای پیدایش‌اش باشد، یا به وجود آمده است، از سر آغاز خاصی آغاز شده [وجه وصفی ماضی] است؟^{۱۸۵} و پاسخ نیز در قالب زمان کامل تأکیدی بیان می‌شود: «جهان به وجود آمده است.» علت این است که جهان جسم فیزیکی دارد، و چنین چیزهایی «می‌توانند به وجود آیند و به وجود می‌آیند».^{۱۸۶} نمونه‌ی شایسته‌ی دیگری را پیش از این مطرح کردیم (ص ۱۷۰، یادداشت ۱۴۵): «بزرگ‌تر هم از حیث تولد و هم از نظر فضیلت»، در ۳۴c، مانع این کج‌فهمی است که

۱۸۴. کسی که مارتن او را به نحو دلپذیری توصیف کرده است (Tim. II, 195): «نیکمرد، پُرکار، اما کم استعداد». مآخذ او عبارتند از: دیوگنس لائرتیوس، ۴، ۶؛ آپلیان، V. H. 14.9، پلوتارک، De recta lat. aud. 18, 47e.

۱۸۵. ۳۸b۶ و بعد. کورنفورد $\alpha\rho\chi\eta$ در b۶ را «مبدأ» ترجمه می‌کند و در خط بعد «سرآغاز». این واژه هر دو معنا را می‌توانست داشته باشد، اما نه در یک جمله‌ی کوتاهی که در این جا داریم. کورنفورد برای دفاع از نظر خودش (صص ۲۵ و بعد) بر روی $\alpha\epsilon\iota$ در عبارت $\alpha\epsilon\iota$ $\gamma\eta\gamma\eta\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ در ۲۸a تأکید می‌کند، بی‌آنکه توجه بکند که اعتبار $\alpha\epsilon\iota$ در متون چاپ شده‌ی ما محل تردید است. رک:

Hackforth, CQ 1959, 19 and Whittaker, Phoenix 1969, 181-5.

186. $\gamma\eta\gamma\eta\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\epsilon\nu\eta\eta\tau\alpha$ $\epsilon\phi\rho\alpha\nu\eta$.

کورنفورد در ترجمه‌ی آن می‌گوید: «حادث می‌شود و می‌تواند بشود»، اما تصور نمی‌کنم صفت دوم فقط تکرارزاید بوده باشد.

«بزرگ‌تر» (*πρεσβυτερος*) می‌توانست فقط مشعر بر منزلت باشد.

فقرات بسیار زیادی را می‌توان نقل کرد،^{۱۸۷} اما انکار آفرینش جدی را نمی‌توان بر پایه‌ی این مدعا استوار ساخت که افلاطون از تعبیر توالی زمانی اجتناب می‌کند.^{۱۸۸} تردیدی وجود ندارد که افلاطون از خدایی سخن می‌گوید که جهان را به تدریج از توده‌ی بی‌نظمی که از پیش وجود داشت آفرید، اما او باز هم می‌توانست تحلیلی از طبیعت را به اختیار خودش در قالب صورتی ترکیبی بریزد یا صورتی داستانی. در این مورد، فقط می‌توانیم به آنچه پیش از این درباره‌ی منظور او از «موتوس (یا لوگوس) محتمل» گفته‌ام ارجاع دهم (صص ۹۹ و بعد). در هر حال، جمله‌ی جهان «به وجود آمده است» از دسته‌ی اصول بنیادینی است که پیش از شروع «داستان محتمل» وضع می‌شوند. اما در این جا خواننده می‌تواند مطالعه‌ی استدلال‌های متقابل ولاستوس و تاران (و چرنیس که هر دو بارها به او ارجاع می‌دهند) را سازد و خودش به تأمل پردازد.

یادداشت. مقایسه‌ی تیمایوس با فقراتی از دیگر محاورات، ممکن است رایحه‌ی استفاده از آیات محکم کتب مقدس را به مشام برساند، اما یکی یا دو مورد را

۱۸۷. مانند *τον ποτε εσομενον θεον* در ۳۴a-b که پروکلوس (۲، ۱۰۰) دلیل کوشش نوافلاطونی نیکویی در شرح آن به کار می‌برد؛ و کاربرد فراوان زمان‌های گذشته و کامل: *γενομενον* در ۲۸c، ۳۱b، *γεγενημενος* در ۲۹a، ۳۹e، ۳۱b؛ در ۳۹d می‌گوید ستارگان *εγενηθη* در ۵۲d۴ و ۵۳a۷ از *προ* و *πριν* استفاده می‌کند. نیز مقایسه کنید با *δευτερον κατα γενεσιν* درباره‌ی هوا، در ۵۶b.

۱۸۸. اما به چه سهولتی می‌توانستیم واژه‌های *και γενεσει* در ۳۴c برداریم! عبارت *προτερα* نیز مشعر بر اسطوره نیست. بلکه اصطلاح فلسفی فنی‌ای است برای تمیز معانی *προτερον*. این اصطلاح در فلسفه‌ی ارسطو کاملاً فنی می‌گردد، و تقابل میان *γενεσει* و *λογω* (یا *ειδει*) یکی از موضوعات مطلوب اوست؛ فی‌المثل در *μαβεδالطیعه* ۱۰۵۰a۴: *τα τη γενεσει υστερα τη ουσια και τω ειδει προτερα*.

می‌توان خاطر نشان کرد. اگر سیاستمدار ۲۷۳b («جهان پیش از آنکه به نظم کنونی درآید در بی‌نظمی بزرگی قرار داشت») را نمی‌توان بخشی از یک اسطوره تلقی کرد، قوانین ۸۹۲a درباره‌ی روح همان تعبیر زمانی‌ای را به کار می‌برد که در تیمایوس ۳۴c می‌بینیم: روح بزرگ‌تر از جسم است زیرا روح و خویشاوندان آن «پیش از اشیای جسمانی به وجود آمده‌اند». ۱۸۹ ا.ج. جی. ایسترلینگ Easterling H. J. در 1967 *Eranos* گفته است تیمایوس و قوانین در موضوع علیت با یکدیگر هماهوازاند، اما تاران (همان ۴۰۳) نظر او را نقد کرده است. ولی استدلال تاران از این فرض نشأت می‌گیرد که روح در تیمایوس علت نهایی بی‌نظم پذیرنده پیش از آفرینش است.

آفرینش موجودات زنده: ماهیت و سرنوشت روح انسان (۴۲c-۳۹e). ممکن است بگوییم مشاهده‌ی چهار نوع اصلی موجودات زنده افلاطون را بر آن داشت که وجود همان مقدار نوع ازلی را مفروض بگیرد. استدلال او درست برعکس است. چون سرمشقی جهان این انواع را در خودش داشت، جهان نیز، برای اینکه کامل باشد، بایستی همان انواع را داشته باشد. این انواع عبارتند از نسل خدایان (در اصل، یعنی، خدایان ستاره‌ای)، بالداران یا پرندگان، آبزیان و حیوانات خشکی. هر کدام از این انواع با یکی از اجسام اصلی تناسب دارند. دمیورگ بیش‌تر^{۱۹۰} خدایان را از آتش آفرید - زیرا آتش زیبا است و به روشنی دیده می‌شود

۱۸۹. در این مورد نگاه کنید به ج ۱۸ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۱ و بعد.

۱۹۰. به موضوع پر زحمت حرکت احتمالی زمین نمی‌پردازم. اینک، تفسیرهای مختلف فقرات مورد نظر در تیمایوس و ارسطو (۴۰b-c، آسمان ۲۹۳b۳۰ و ۲۹۶a۲۶) را دیک در (132-7) *Early Gk Astron.* به طور کامل بررسی کرده است، او (هماواز با چرنیس) به این نتیجه می‌رسد که ارسطو نمی‌گوید افلاطون زمین را متحرک می‌دانست. این مطلب - اگرچه همراه با احساسی پر زحمت - بایستی باقی مانده باشد که چنین نتیجه‌گیری‌ای مستلزم ترجمه‌ای غیر طبیعی از عبارت یونانی ارسطو است. ممکن است بعید به نظر آید که زمین - سنگین، ←

- و آنها را در مدار برترین (یعنی مدار همان) قرار داد تا سرتاسر آن را زینت بخشند. (اما افلاطون می‌گوید «در عقل برترین قرار داد» (۴۰a5)؛ رابطه‌ای که او میان حرکت دورانی و عقل برقرار می‌سازد، تا این اندازه کامل است.) هر ستاره‌ای علاوه بر حرکت عمومی در این مدار، حرکت دورانی‌ای نیز در جایگاه خودش انجام می‌دهد «چرا که هر کدام اندیشه‌های یکسانی را درباره‌ی اشیای یکسان دارند». زمین در مرکز قرار دارد، و پرستار و محافظ ماست، سازنده‌ی شب و روز است، و شگفت‌تر اینکه «اولین و کهن‌ترین (با ارجمندترین، *πρεσβυτάτη*) همه‌ی خدایانی است که در آسمان به وجود آمده‌اند.^{۱۹۱} فقط

← جسمانی، دور از آسمان، جایگاه موجودات فانی - در جهان افلاطون *και πρεσβυτάτη* *πρωτη* [= اولین و بزرگ‌ترین] شمرده شود. اما لازم است بر مقام گایا [= زمین] در دین و اعتقاد یونانی توجه داشته باشیم. او مستقیماً از خائوس نشأت می‌گیرد و مادر [همه‌ی خدایان] حتی اورانوس است (هسیود، *تئوگنیا* [شجره‌النسب خدایان]، ۱۱۷، ۱۲۶ و بعد)، «اولین پیامبران است» (آیسخولوس، *اثومیندس* ۲) و ملکه‌ی اصلی معبد دلفی است، او در واقع پرورنده‌ی ما بود (آیسخولوس، *تیس* ۱۶) و اولین و محترم‌ترین خدایان بود، و در خلاصه‌ای از سلسله‌النسب متعارف خدایان که بی‌درنگ (۴۰e) می‌آید، باز هم تقریباً همین منزلت را دارد. افلاطون نسبت به اعتقادات ریشه‌دار هلنی بی‌حرمتی نخواهد کرد، هر چند ممکن است، چنانکه در جمهوری نشان داد، برخی از ناهنجاری‌های اخلاقی آنها را سرزنش بکند.

۱۹۱. می‌توان پرسید، «و چرا نه؟ چرا باید آنها فانی باشند؟» تیلور می‌گوید (*Comm.* 253) «مرگ و پیدایش بخشی از طرح بنیادین و خوب خدا است.» این سخن درست نیست. سرمشق فقط شامل صورت‌های ازلی چیزهایی است که در جهان به صورت موجودات فانی درمی‌آیند (۳۰c)، اما این سخن آرچر-هیند به حقیقت نزدیک‌تر است که شدن و از بین رفتن از آن مادیت هستند (تیمایوس ۱۴۰). خدا فقط می‌تواند از یک دسته مواد صورت نیافته‌ی مشخص، چیزی را بسازد که بیش‌ترین شباهت ممکن را به سرمشق داشته باشد، و قرار دادن ارواح در اجسام یکی از محدودیت‌هایی است ضرورت تحمیل کرده است (۴۲a). حتی خود جهان و خدایان ستاره‌ای نیز دارای جسم هستند و حادث‌اند و نامیرا نیستند، اگرچه دمیورگ قادر است نابودی آنها را تا زمانی لایتناهی به تعویق اندازد.

بخش الهی و جاودانی روح انسان را خود او خواهد ساخت، و سپس تحویل آنها خواهد داد تا «فانی و باقی را با یکدیگر درآمیزند»؛ آنها قسمت‌های فانی روح انسان را می‌آفرینند و مجموعه‌ی به دست آمده را در بدن‌ها جای می‌دهند. به نظر می‌آید که - هر چند پرندگان، ماهیان و حیوانات برای «کامل» گشتن جهان لازم هستند - خدایان ابتدا فقط انسان‌ها را می‌آفرینند. گزارش آفرینش زنان و حیوانات پایین‌تر به صورتی شتاب‌آمیز در ضمن مؤخره‌ای (۹۲c-۹۰e) خواهد آمد؛ تیمایوس پیش از بیان این مختصر می‌گوید او فقط داستان آفرینش پیدایش نسل بشر را پی‌گیری کرده است. براساس این «داستان محتمل» (۹۰a8) بقیه‌ی موجودات زنده از ارواح انسان‌های پست‌تری آفریده شده‌اند ارواحی که از راه تناسخ به صورت‌های پایین‌تر زندگی تنزل یافته‌اند: ابتدا زنان آفریده شدند؛ سپس کسانی که سبکسر بودند و تصور می‌کردند که برای مطالعه‌ی آسمان فقط کافی است که بر آن چشم بدوزند، به صورت پرندگان درآمدند. (مقایسه کنید با جمهوری ۳۰e-۵۲۸e). چهارپایان و خزندگان از انسان‌هایی به وجود آمدند که عقل‌های آنها تابع شهوات حیوانی‌شان بود، و ماهیان از پست‌ترین انسان‌ها آفریده شدند، کسانی که دیگر حتی شایستگی تنفس هوا را نیز نداشتند و در اعماق آب‌های گل‌آلود قرار گرفتند. خدایان پایین‌تر تن‌های مناسب را برای این ارواح فراهم کردند.

نمی‌خواهم دقیقاً مشخص کنم که این پیوست تا چه اندازه منزلت سرگرمی فکری را دارد. مشابه‌ترین فقره فایدون ۸۱d-۸۲b است، افلاطون نه در آن جا و در جایی دیگر، تا این اندازه به زنان توهین نمی‌کند که آنها را ناشی از ارواح پست مردان تلقی کند (۹۰c)؛ این برداشت با نقشی که او در جمهوری یا قوانین برعهده‌ی آنها می‌گذارد سازگار نیست (هر چند مطالب آغازین محاوره، ۱۸c، جمهوری را به یاد خواننده می‌اندازد).^{۱۹۲} در فایدون یگانه صورت هبوط یافته‌ی زندگی عبارتند از زنبوران عسل، زنبوران وحشی و مورچه‌ها، خران، گرگ‌ها و

پرنندگان شکاری. به علاوه، سخن تیمایوس در ۴۲a، «طبیعت انسان دو جنبه دارد، جنبه‌ی برتر همان است که بعدها «مرد» (*ανθρωπος*) نام گرفت»، به روشنی نشان می‌دهد که هر دو از اول وجود داشته‌اند. محتمل‌ترین تفسیر این است که افلاطون گاهی تیمایوس را بر آن می‌دارد که از زبان فیثاغوریان سخن بگوید، و به عقیده‌ی فیثاغوریان جنس مؤنث در ستون دوم اضداد، یعنی در گروه شر، تاریکی و نامحدود، قرار دارد.^{۱۹۳} سایر قسمت‌ها با آنچه در اسطوره‌های فایدروس و جمهوری آمده است تطبیق می‌کند، هر چند در این جا اشاره‌ای به انتخاب زندگی دیده نمی‌شود. فقط می‌توان گفت استلزامات اخلاقی آموزه‌ی اورفهای و امپدوکلسی درخصوص چرخه‌ی زایش‌ها و راه‌های رهایی از آن، جاذبه‌ی نیرومندی برای افلاطون به وجود آورد.

ایجاد و تعیین سرنوشت ارواح بشری (۴۱d-۴۲e). دمیورگ ترکیب تازه‌ای برای روح ایجاد می‌کند، «در همان ظرفی که پیش از این اجزای روح کل جهان را به هم آمیخته بود»؛ او برای این کار باقیمانده‌ی همان اجزا که حالا به صورت ناقص‌تری درآمده‌اند به کار می‌گیرد.^{۱۹۴} سپس آنها را به ارواح متمایزی تقسیم کرد

← ۱۹۲. اینکه زنان از حیث *αρετη* به پای مردان نمی‌رسند (قوانین ۷۸۱c)، و مردان برتر و قوی‌تر از آنها هستند (جمهوری ۴۵۵c، ۴۵۶a)، منافاتی با این حقیقت ندارد که زنان را نیز باید تربیت کرد و در تمام فعالیت‌ها و وظایف، از جمله امر حکومت، با مردان هم‌دوش قرار داد.

۱۹۳. درباره‌ی جدول اضداد رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۴۵ و بعد. پیشنهاد بالا از دی. اف. کرل D. F. Krell است در *Arion* 1976, 401. (از این اقتباس نباید نتیجه گرفت که من با تمام مطالب آن مقاله موافق هستم.)

۱۹۴. دیگر مترجمان معادل «ناخالص‌تر» آورده‌اند، و جوت حتی «آبکی» را نیز اضافه می‌کند؛ اما چه چیزی می‌توانست ترکیبی از هستی، همان و غیر را ناخالص گرداند؟ *ακηρατος* (از *κηραινω*، نه از *κεραυνωμι*) به معنی غارت نشده یا آسیب ندیده است، و عبارت *κατα ταυτα ωσαντως* آن را توضیح می‌دهد. آن اجزا با نسبت‌های بسیار دقیق آمیخته ←

که تعدادشان برابر تعداد ستارگان است؛ هر روحی را بر ستاره‌ای که «همچون کالسکه‌ی اوست» نشانید (اشاره‌ای به فایدروس ۲۴۷b)، قوانین جهان و سرنوشت‌های خود آنها را برای‌شان بازگفت. قرار گرفتن آنها در تن‌ها ریشه در ضرورت داشت (۴۲a۳-۴)، اما خود او سرآغاز نیکو و مساوی‌ای را برای همه‌ی آنها تعیین کرد. اگر آنها به امیال و شهوت‌هایی که نتیجه‌ی جسمانی بودن است تن بسپارند، خودشان، و نه او، مسئول عواقب این کار خواهند بود.^{۱۹۵} کسی که راه‌های عقل (یعنی مدار همان، ۴۲c۴-d۲) را بی‌ماید به زندگی سعادت‌مندی در ستاره‌ی خودش خواهد رسید. افلاطون باز هم مهارت خودش را برای بیان یک حقیقت در قالب اسطوره‌شناختی نسبتاً متفاوتی را به نمایش می‌گذارد. در فایدروس (۲۴۸a و بعد) فقط ارواحی که حقیقت را از لبه‌های آسمان گردنده دیده‌اند، به صورت انسان متولد می‌شوند، زیرا فقط روح‌های انسان‌ها قادر هستند از ادراک حسی عبور کنند و به مفاهیم کلی دست یابند و اگر تمایل و تربیت فلسفی داشته باشند دانش ذاتی‌شان را به دست آورند و دوباره بال و پر درآورند. افلاطون این رابطه با ستارگان را، مانند بسیاری از عناصر دیگر، از سنت رایج یونان برگرفته است. (رک: آریستوفانس، صلح، ۸۳۲ و بعد.)

آنچه افلاطون می‌خواهد در این صحنه‌ی خیالی توصیف کند روح نامیرایی است (زیرا خود دمیورگ فقط با بخش نامیرا سروکار دارد) که به نحوی پست‌تر از روح جهانی است، زیرا قادر است در اجسام میرا حلول کند. اجسامی که روح جهان در آنها قرار می‌گیرند، اجسام خدایان جاوید هستند، یعنی خورشید، ماه، ستارگان و سیارات. افلاطون عین همین تقابل را در فایدروس از راه تشبیه کالسکه و اسب‌های بالدار به تصویر می‌کشد. این تصویر از یک طرف ارواح

← نشده‌اند.

۱۹۵. ۴-۴۲d۳؛ آن‌گونه که در جمهوری (۶۲۷e) آمده است.

خدایان را نشان می‌دهد، گروه خوشبختی که همیشه در بیرون لبه‌ی آسمان باقی می‌مانند؛ و از طرف دیگر ارواحی را به نمایش می‌گذارد که قرار است در تن‌های فانی جای گیرند. افلاطون فرق آنها را با این بیان نمادین توضیح می‌دهد که در ارواح خدایان هر سه جزء - راننده و دو اسب - به یک اندازه خوب هستند، اما در دیگر ارواح فقط راننده (که اروس فلسفی نماینده‌ی آن است) کاملاً خوب است. اسب‌ها جایگزین اجزای «غیرتمند» و شهوانی در جمهوری و تیمایوس هستند، و اسب بد و چموش سرانجام موجب می‌شود که روح بر زمین سقوط کند و در تنی میرا جای گیرد. افلاطون، از راه این تصویر، حقیقت دینی‌ای (هبوط روحی که به صورت خدا آفریده شده است) را بیان می‌کند که به شیوه‌ی عقلانی قابل تبیین نیست.^{۱۹۶} او در تیمایوس تبیینی عرضه می‌کند که بی‌تردید حالت استعاره‌ای کم‌تری دارد، آفریننده‌ای که نوعی خمیره را در تشتی به هم می‌زند. ارواح انسان‌ها از همان ترکیب ارواح خدایان ساخته شده‌اند، اما کیفیت آن به نحوی تنزل یافته است. فلسفه‌ی ثنوی افلاطون، به ویژه در فایدون، می‌تواند شرراً در زندگی انسان، از راه آلوده شدن روح به تن، توجیه کند، اما او هیچ وقت نمی‌تواند توضیح دهد روح الهی چگونه برای اولین بار تجسم یافت. تردیدی نیست که تمایلات نتیجه‌ی تجسم یافتگی هستند، آنها مقدم بر تجسم نیستند. تجسم امری است «ضروری» (۴۲a)، و بنابراین به هیچ وجه از خطا یا نقص خود ارواح ناشی نمی‌شود، به گونه‌ای که در فایدروس و در فلسفه امپدوکلس^{۱۹۷}

۱۹۶. این مطلب را در بخش مربوط به فایدروس، ج ۱۴، بخش ۶ (۳) به تفصیل توضیح داده‌ام.
 ۱۹۷. کل طرح تجسد و تناسخ، فلسفه‌ی امپدوکلس را به یاد خواننده می‌آورد، و تصویر شاعرانه‌ی ۴۳b-c درباره‌ی خصومت عناصر مختلف روح، آشکارا پاره‌ی ۱۱۵ را به خاطر می‌آورد، پاره‌ای که به توصیف رفتاری‌های دایمون‌هایی می‌پردازد که از جمع نیکبختان طرد می‌شوند و صورت‌های مختلف زندگی فانی را به خود می‌گیرند. «هوای نیرومند آنها را به دریا می‌افکند، دریا به سرزمین خشک بیرون می‌اندازد، خشکی آنها را به دست پرتوهای افروخته‌ی خورشید می‌سپارد، و خورشید آنها را به صورت گردباد درمی‌آورد. هر کدام از»

آمده است؛ بلکه نیرو یا ضرورتی خارجی باعث این وضع می‌شود. اما در عین حال آنانکه [= ضرورت] جانشین عنصرِ نقص [«بی‌نظمی» به تعبیر تیمایوس] در اشیا است، یعنی تأثیرناپذیری خاصی در طبیعت آنها؛ به طوری که شاید بهتر باشد این عبارت را با هارمونیای ناقص ارواحی مرتبط بدانیم که قرار است در اجسام جای گیرند.

آفریننده‌ی بزرگ در این جا از کار خویش کناره می‌گیرد (۴۲e)، و خدایان کوچک‌تر به انجام وظایف تعیین شده‌شان می‌پردازند. آنها برای ساختن تن‌های ما، بخشی از عناصر چهارگانه‌ی جهان را به کار بردند، به همان صورت که دمیورگ برای ساختن روح‌های ما بقایای خمیره‌ی روح جهان را به کار برده بود. همان‌طور که در فیلبوس دیدیم (ص ۳۹ بالا) خویشاوندی میان جهان کوچک و جهان بزرگ همه جا مورد تأکید افلاطون است. خدایان این بخش‌ها را «امانت گرفتند و باز پس خواهند داد» (۴۲e)، زیرا تن‌های فانی در هنگام مرگ تجزیه می‌شوند و به توده‌های اصلی خاک، آب و غیره بازمی‌گردند، همان توده‌هایی که منشأ اصلی آنها هستند. جزییات آفرینش ما را تیمایوس سپس‌تر، در ۶۹c و بعد، نقل خواهد کرد. خدایان ارواح نامیرا را تحویل گرفتند و تن‌میرایی را به مثابه «ابزاری» در اختیار او قرار دادند، و نوع دیگری از روح را «به وجود آوردند»؛ این روح مرگ‌پذیر است، دارای احساسات و عواطف غیر عقلانی است، در پی شهوات، یعنی «بزرگ‌ترین عامل شر» است. روح کامل انسان فانی، همان‌طور که در جمهوری دیدیم، سه جزیی است، و جزیی از آن به بخش خاصی از تن نسبت داده می‌شود.^{۱۹۸} بخش نامیرا، یعنی عقل، در سر قرار دارد؛ خدایان سر را

← اینها دایمون‌هایی مطرود را از آن دیگری تحویل می‌گیرد و زود از خود دور می‌سازد. من هم اکنون یکی از این دایمون‌ها هستم، از جمع خدایان تبعید شده‌ام و در غربت به سر می‌برم. اگر آنچه در فصل یازده *G. and G.* گفته‌ام صحیح باشد، سخنان افلاطون و امپدوکلس - هر دو - مبتنی بر اشعار اورفهای هستند.

به وسیله‌ی مجرای باریک گردن از دیگر قسمت‌های تن جدا کرده‌اند تا از آلودگی آن جلوگیری شود. (این مثال ممکن است ویژگی غایت‌شناختی تمام توصیف‌های فیزیولوژیکی افلاطون را به خوبی آشکار سازد.) از آن‌جا که در خود بخش فانی نیز نیمه‌ای شریف‌تر است و نیمه‌ای دیگر پست‌تر، مرز دیگری نیز به وسیله‌ی پرده‌ی دل ایجاد شده است. بخش مربوط به «غیرت»^{۱۹۹} در درون قفسه‌ی سینه قرار دارد و دل ابزار آن است، این بخش به عقل بسیار نزدیک است تا دستورات آن را رعایت کند؛ و شهوات در قسمت پایین تن جای گرفته‌اند، عناصری که «مانند حیوانی وحشی در تلاطم‌اند، رام نیستند اما لازم است برای بقای نسل بشر، آنها را ارضا کنیم».^{۲۰۰}

روح نارس و علت خطا (۴۳a-۴۴d). وقتی خدایان برای اولین بار روح نامیرا را در سیلان یک تن میرا محدود می‌سازند، این روح در همه جا تصویری از سیل خروشان یا جز و مدّ متلاطم را به نمایش می‌گذارد. این همان تصویر هراکلیتوسی جهان است که - چنانکه ارسطو می‌گوید - افلاطون هرگز آن را رها نکرد. گردش‌های روح، اگرچه جز به دست کسی که آنها را ایجاد کرده است از

← ۱۹۸. این سخن با آهنگ ظاهراً علمی این قسمت از تیمایوس سازگاری دارد، و به تفصیل روانی فیزیولوژیکی زیادی منتهی می‌شود، مانند تپش قلب در هنگام ترس و خشم، و تدارک ریه‌ها برای جلوگیری از آن (۷۰c). به نظر می‌آید که این نوع تعیین مکان با غیر مادی بودن کامل روح منافات دارد، اما افلاطون در عین حال میان هرگونه خودآگاهی و اعضای حسی‌ای که وسیله‌ی تجربه‌ی آن هستند فرق می‌گذارد. مقایسه کنید با تثلیثوس ۱۸۴b-۸۵e: چشم نمی‌بیند؛ پسوخته چشم را همچون ابزاری به کار می‌برد و به وسیله‌ی آن می‌بیند.

۱۹۹. ماهیت آن (θυμός یا το θυμοειδές) را در ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۸۰ توصیف کرده‌ایم.

۲۰۰. ۷۰e. «لذت‌های ضروری» در فیلبوس (۶۲e، ص ۶۹ بالا) نیز جایگاهی دارند. در خصوص میل جنسی رک: یادداشت الحاقی (i) در ص ۲۰۱ پایین.

بین نمی‌روند، بر اثر این آشفتگی سیلان اعتدال خود را از دست می‌دهند و دچار پیچیدگی و بی‌نظمی می‌شوند؛ به همان صورت که تن انسان برخلاف، گردش یکنواخت آسمان، در تمام جهت‌ها جست و خیز می‌کند. ارواح تازه تجسم یافته، چون انتظام چرخش‌های همان و غیر در روح جهانی را از دست داده‌اند، نمی‌توانند تفکر عقلانی تولید کنند و پُر از خطا و نادانی هستند. «وقتی چیزی را در بیرون می‌بینند که نام همان یا غیر بر آن اطلاق می‌شود، درباره‌ی همان یا غیر بودن آن به شیوه‌ای کاملاً خلاف حقایق سخن می‌گویند.» دیدگاه افلاطون درباره‌ی کودکان («کار کردن با آنها سخت‌تر از کار کردن با هر حیوان وحشی‌ای است»، قوانین ۸۰۸d) درست برعکس دیدگاه احساسی یا دیدگاه Wordsworth است. تولد ما در واقع نوعی فراموش کردن است، اما چنین نیست که «هاله‌های درخشش را به دنبال داشته باشند» تا «سایه‌ی زندان - خانه» در سال‌های بالاتر بر آن فرو نشینند؛ تکان زایش و سیل ادراک‌های حسی هضم نشده و طبقه‌بندی نشده - که در کودکی بسیار بیش‌تر از دوره‌های بعد هستند - ذهن را آشفته می‌سازند و هر آنچه را که در حالت تجسم نیافته‌اش دیده یا آموخته است از او برمی‌گیرند. در سنین بالاتر توقف رشد و تکامل جسمانی، آرامش نسبی‌ای به روح می‌بخشد تا در طی آن بتواند مسیرهای منظم خودش را باز یابد و زندگی عقلانی بدین ترتیب میسر می‌گردد. اگر تربیت نیکویی در کار باشد، ممکن است انسان سلامت خودش را به طور کامل باز یابد، اما اگر سهل‌انگاری کند، پس از زندگی‌ای تقلیدی و همراه با نقص‌ها و نادانی‌ای که دارد، رهسپار هادس خواهد شد.

مسئله‌ی امکان خطا از مسایل جدی فلسفه است، و افلاطون در تیمایوس آن را از نظرگاه فلسفه بررسی می‌کند. در این جا نیز این مسئله در ضمن اسطوره‌ی بزرگ آفرینش همه‌ی اشیا مقام خودش را حفظ می‌کند، و در جامه‌ای نمادین آشکار می‌شود. باید به خاطر آورد که به عقیده‌ی افلاطون می‌توان مسایل

یکسانی را هم در حوزه‌ی دیالکتیک مطرح کرد و هم در حوزه‌ی اسطوره؛ ویژگی‌ای که او را از هر متفکر دیگری ممتاز می‌سازد. اما این پرسش در تثابتوس و حتی در سوفسطایی بی‌پاسخ ماند. شاید^{۲۰۱} فقط در پرتو طرح وسیع‌تری از خداشناسی و جهان‌شناسی می‌توانست به آن پاسخ دهد، طرحی که موقعیت انسان در اندرون آن مشخص بوده باشد. او به این طرح نیز عمیقاً معتقد بود، چرا که آن موضوع فقط در قالب توجیه یا موتوسی محتمل قابل بیان بود.

یادداشت الحاقی

(i) مقام اروس

افلاطون از میان امیال فقط به میل خوردن و آشامیدن اشاره می‌کند (۷۰d۷)، و کورنفورد می‌گوید (PC 292f.) حذف میل جنسی از میان پست‌ترین قسمت روح، امری تعمدی بوده و ریشه در جایگاه والای اروس در فلسفه‌ی افلاطون، به ویژه در میهمانی، داشته است. در ترکیب عجیب روح و جسم که نشان تیمایوس است، نطفه بخشی از مغز استخوان است و از طریق ستون فقرات به مغز راه دارد و مسکن آن همان جایگاه عقل است. (در ۷۳c-d این گونه آمده است. این نظریه از آن مکتب پزشکی سیسیل بود. برخی از پیروان بقراط عقیده داشتند که نطفه از تمام قسمت‌های بدن، اعم از جامد و مایع، سرچشمه می‌گیرد؛ رک: کورنفورد ۲۹۵ و اثر بقراطی *De genit. 3*، ج ۷، ۴۷۴ لیتره.) اعضای پایین‌تر فقط ظرف و مجرای برای آن محسوب می‌شوند. ارسطو نیز معتقد بود که نطفه، از آن جا که به وجود آورنده‌ی زندگی است، هم روح دارد و هم بالقوه روح است (پیدایش حیوانات، ۷۵۵a۷). با این حال من سخن کورنفورد را تردیدآمیز می‌دانم، زیرا (۱)

۲۰۱. شاید را به این دلیل آوردم که نمی‌دانیم فیلسوف قرار بود چه مطالبی را دربر داشته باشد (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۹۳ و بعد)؛ اما افلاطون هرگز فیلسوف را ننوشت.

میل جنسی، دست کم به مثابه وسیله‌ای برای تولید مثل، به این علت آورده نمی‌شود که بنا به فرض هنوز زنان آفریده نشده‌اند، و (ب) وقتی افلاطون تولید مثل جنسی را مطرح می‌سازد، در توصیف عنصر تناسلی مردان می‌گوید «نافرمان و پُر تحکم، همچون حیوانی بی‌اعتنا به فرمان عقل، در صدد سلطه از راه تمایلاتِ رام‌نشدنی» (۹۱b). «اروسِ تولید مثل» (۹۱b۴) را در این جا به خوبی می‌توان متعلق به بخش پایین‌تر روح دانست؛ و در واقع عبارت ۷۰d- «آن بخش از روح که متمایل به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و هر چیزی است که روح به واسطه‌ی طبیعت تن به آن نیاز دارد» - بسیار جامع است. مقایسه کنید با ۶۹d: خدایان در ساختمان انسان‌ها «اروس» را نیز جای دادند، چیزی که «به هر کاری جرأت می‌ورزد».

(ii) زندگی در بیرون از زمین؟

دمیورگ در طی سخنرانی برای خدایانِ پایین‌تر، در ۴۱c۸، می‌گوید حالا که تخم ارواح را پاشیده و آفرینش را شروع کرده است، آنها را به دست این خدایان خواهد سپرد تا قسمت‌های فانی روح و همین‌طور بدن را بیافرینند. در ۴e، ضمن شرح سرنوشت ارواح تازه آفریده بر خودشان، می‌گوید «چون هر کدام از آنها در ابزار زمان‌سازِ شایسته‌ی خودشان پاشیده شده‌اند، آنها بایستی به عنوان باپرواترین آفریدگانِ خدا زاده شوند». پس از این دو پیشگویی، توصیفِ عملی آفرینش را در ۴۲d۲ می‌بینیم:

«پس از آنکه تمام این احکام را بر آنها عرضه کرد تا نسبت به گرفتاری‌های آینده‌ی آنها بی‌گناه باشد، آنها را [همچون بذر] افشانید، برخی بر روی زمین، دسته‌ای بر روی ماه، عده‌ای دیگری بر روی اسبابِ پایدارِ زمان [سیارات]؛ و پس از افشاندن آنها، به خدایان

جوان تحویل‌شان داد تا خمیره‌ی تن را درست کنند و دیگر اجزای لازم روح انسان را بر آن بیفزایند، و تدبیر و راهنمایی موجود زنده‌ی فانی را، به بهترین صورتی که می‌توانند برعهده گیرند، مگر اینکه خود آن موجود باعث فراهم آمدن اسباب شر برای خودش بشود.»

من این فقرات را به این دلیل در کنار یکدیگر آورده‌ام که در میان محققان محل بحث است که آیا وقتی افلاطون می‌گوید ارواح نه تنها بر روی زمین، بلکه بر روی خورشید، ماه و سیارات «افشانده» شده‌اند، منظورش این است که این کرات آسمانی نیز، مانند زمین، محل سکونت هستند. این اندیشه هیجان‌انگیز است. تیلور می‌گوید منظور افلاطون همین بود (*Comm.* 258f.)، کورنفورد مخالف این برداشت است (*PC* 146 n.2)، هکفورت در سخنرانی‌های خویش گفت اگرچه این اندیشه یاوه می‌نماید که انسان‌هایی در خورشید زندگی کنند، می‌توان گونه‌هایی از ارواح تجسم یافته را تصور کرد که در آن جا به سر می‌برند. به نظر می‌آید زندگی انسان‌ها بر روی ماه، عقیده‌ای است فیثاغوری (دیلز - کرانتس ۴۴۸۲۰؛ ج ۳، ۲۸۵)؛ این عقیده، با اعتبار تردیدآمیزی، به آناساگوراس نیز منسوب است (گاتری، *OGR* 247 n.10؛ *II*, 308 and 314). درباره‌ی عقیده‌ی مشابهی در خصوص خورشید یا دیگر سیارات، هیچ نشانه‌ای در دیگر حوزه‌های اندیشه‌ی یونانی به چشم نمی‌خورد. لازم نیست این مسئله را در این جا بیش‌تر بسط دهیم، زیرا فقره‌ای که نقل کردیم به خوبی نشان می‌دهد که افلاطون چنین منظوری نداشته است. در هر سه فقره، تنها پس از آنکه دمیورگ ارواح را در سیارات پاشید، عناصر پایین‌تر آنها ایجاد می‌شوند و آنها در تن‌ها جای می‌گیرند. در این جا سه مرحله وجود دارد: (i) سیاحت در پیرامون آسمان بیرونی بر روی ارابه‌های ستاره‌ای به منظور آموختن «طبیعت کل هستی»، یعنی دانشی که آنها می‌توانند با سعی و کوشش خودشان در زندگی

جسمانی آینده‌شان به خاطر آورند؛ (ii) «پاشیدگی» در اسباب زمان: در این جا نیز فقط ارواح جاوید مد نظر هستند؛ (iii) افزودن دیگر قسمت‌های ارواح و قرار دادن کل آنها در تن‌ها. اگر این سخن درست باشد، مرحله‌ی میانی را، همان‌طور که کورنفورد می‌گوید (PC 146)، می‌توان نمادی برای بیان مرتبه‌ی واسطه‌ای روح تلقی کرد، اینکه روح از هستی و صیوروت - هر دو - بهره‌مند است، از طرفی در زمان قرار دارد و دستخوش تغییر است و از سوی دیگر به اقتضای ذاتش جاوید است؛ اما این پیشنهاد فقط ارزش حدسی دارد.

ضرورت و تدبیر در طبیعت‌های انسان‌ها (۹۰d-۶۱c)

تیین غایت‌شناختی. بقیه‌ی محاورات به بررسی تفصیلی محدودیت‌هایی می‌پردازد که از سوی ضرورت بر طبیعت اجسام و قوای بشری تحمیل شده‌اند؛ و به بررسی تدبیرهای خدایان برای غلبه بر آنها به نفع بخش نامیرای روح.^{۲۰۲} موضوعات آن عبارتند از علم تشریح و فیزیولوژی، شکل‌گیری استخوان، مو، گوشت و غیره، کارکرد برخی اعضا و کارکرد خون، تنفس و هضم، و نیز آسیب‌شناسی، بیماری تن و روح، علت‌های آنها، پیش‌گیری و معالجه. در این جا فقط می‌توانیم به چند ویژگی کلی و یک یا دو مورد جزئی که آهنگ وسیع‌تری دارند، پردازیم.

202. 69d *σεβομενοι το θειον οσα μη πασα ην αναγκη.*

آفرینش تن و بخش‌های فانی روح را پیش از این مورد اشاره قرار دادیم (صص ۱۹۸ و بعد بالا). معمولاً، به عنوان نمونه برای تنش میان تدبیر و ضرورت، به ظریف بودن سر و پوشانده شدن آن با پوست اشاره می‌کنند، این وضع برای اینکه سر مرکز تعقل باشد ضرورت دارد اما آن را بیش‌تر در معرض آسیب قرار می‌دهد. خدایان ناچار بودند دست به گزینش بزنند: یا نسلی کودن اما دارای عمرهای طولانی بیافرینند، و یا نسل نیکوتر و خردمندتری بیافرینند که عمر کوتاه دارند (EGSc73؛ ۷۵b-c).

تبیین غایت‌شناختی در همه جا هست، و گاهی با چنان تفصیلی می‌آید که خواننده گمان می‌برد افلاطون فقط سرگرمی‌ای در پیش گرفته است. ویلاموویتس ناچار شد بنویسد (PL. I, 612): «توصیف بدن انسان، قسمت‌های آن و کارهای آنها، باعث می‌شود که خواننده‌ی ناآشنا (اگر کتاب را ناگهان به دور نینداخته باشد) فریاد برآورد: «این توصیف را می‌توان دیوانگی خواند، اما دیوانگی‌ای روشمند.» ممکن است گاهی حتی درباره‌ی روشمند بودن آن نیز تردید کند.» افلاطون در این جا نیز، مثل دیگر جاهای محاوره، هشدار می‌دهد که هیچ توجیهی از این‌گونه موضوعات را نمی‌توان یقینی تلقی کرد (۷۲d)؛ و ما باید حالت ابتدایی دانش پزشکی آن زمان را، نه تنها در مقایسه با دانش امروز، بلکه حتی در قیاس با دانش جالینوس، در نظر داشته باشیم، و نیز توجه بکنیم که هدف او تا چه اندازه با هدف دانشمند جدید فرق دارد. ارسطو نیز ممکن است با پایبندی بی‌قید و شرطی که به تبیین غایت‌شناختی دارد، حیرت ما را برانگیزد. این عقیده را که خدایان روده‌ها را به این علت طولانی و پر پیچ و خم قرار دادند که باقی ماندن غذا در آنها تا حدودی مانع از آن چیزی شود که آنها به مثابه رغبت ما به ولع نامعقول پیش‌بینی می‌کردند (۷۲a)، برخی‌ها به دیده‌ی شوخی محض نگریسته‌اند اما، رابطه‌ی میان روده‌ی راست و شهوت سیری‌ناپذیر را ارسطو نیز در یک کتاب جدی جانورشناسی و باز هم در زمینه‌ای غایت‌شناختی مورد توجه قرار داده است.^{۲۰۳} تبیین افلاطون از بدن و

۲۰۳. پیدایش حیوانات ۷۱۷a۲۳، که در اعضای حیوانات ۶۷۵a۱۸-۲۱، b۲۵ و بعد نیز تکرار شده است. (تیلور می‌گوید ارسطو نیز قصد تفریح داشته است. رک: Comm. 517.) «درواقع، روده‌ای که به طور نامتعارف کوتاه باشد، علت کاملی است برای شهوت سیری‌ناپذیر» (اوگل Ogle درباره‌ی ۶۷۵a در ترجمه‌ی آکسفورد، ج ۵). خدایان ما را از رفتار کردن براساس آرمان کالیکلس، یعنی *καταρτος*، نجات داده‌اند (گرگیاس ۴۹۴b). کارکرد پیشگویانه‌ی جگر و ضمیمه‌ی آن طحال، از موارد مشکوک به شمار می‌آید (۷۱a-۷۲d)، اما افلاطون دست کم از این بهانه استفاده می‌کند تا بی‌مورد تلقی کردن رسم ←

بیماری‌های آن را در موارد زیادی می‌توان به امیدوکلس یا نویسنده‌ای از مکتب‌های سیسیلی و ایتالیایی یا کئوسی: آکمایون، فیلیستین، دویکلس یا رساله‌ای بقراطی، بازگردانید.^{۲۰۴}

فیزیولوژی مبتنی بر فیزیک. در عین حال فیزیولوژی افلاطون به مقدار فراوانی بر پایه‌ی فیزیک قرار دارد. قوت جوانی و ضعف پیری حاصل شرایطِ مثلث‌های بنیادی هستند؛ این مثلث‌ها در جوانی تازه و نیرومند هستند و مثلث‌هایی را که از بیرون وارد می‌شوند، خرد می‌کنند و جذبِ بدن می‌سازند، اما سرانجام خودشان نیز، بر اثر کار بیش‌تر، ضعیف و کند می‌شوند و بر اثر یورش عوامل بیرونی درهم می‌شکنند و متفرق می‌شوند. حتی اگر بیماری و جراحی را به یک سو نهمیم، زندگی دارای حدی است طبیعی؛ مدت زمانی که این مثلث‌ها می‌توانند در کنار یکدیگر بمانند طول طبیعی زندگی را مشخص می‌کند.^{۲۰۵}

← متداول پیشگویی از روی جگرِ قربانی‌های معابد را محکوم بکند (۷۲b). عقیده‌ی او به الهامات را، فایدروس به روشنی تأکید می‌کند، و ضرورتِ وجود معبری «هشیار» برای مانتیسِ ملهم، در همه جا دیده می‌شود (۷۲a-b)؛ برای پیشگوییانی که «سخنان درستِ زیادی بر زبان می‌آورند، اما خودشان از حقیقت گفته‌های‌شان بی‌خبراند»، رک: دفاعیه (۲۲b-c، منون ۹۹c).

۲۰۴. درباره‌ی امیدوکلس رک: تیلور، ۱۸، و برای کسب اطلاعات درباره‌ی او و نویسندگان پزشکی به یادداشت‌های تیلور و کورنفورد بر فقرات مورد نظر. مقایسه کنید با تیلور ۴۱۰، و ستایش او از «آموزندگی حیرت‌انگیز» یادداشت‌های مارتن بر این قسمت. همچنین به ضمیمه‌ی هوفمان بر Zeller II, I, §V. pp. 1070-86، تحت عنوان «افلاطون و پزشکی»، توجه بکنید. مآخذِ بیش‌تر برای مباحث جدید درباره‌ی رابطه‌ی افلاطون با پزشکی آن زمان را لوید در *JHS* 1968, 84 n.32 آورده است.

۲۰۵. ۸۱b-d و ۸۹b. افلاطون در ۷۳b و ۸۲d نیز به مثلث‌ها اشاره کرده است. به خاطر داریم که نامیرا بودن جهان از این راه حاصل شد که خدا تمام جسم را در ساختن آن به کار گرفت تا چیزی نماید که از بیرون بر آن یورش ببرد (صص ۱۴۷ و بعد بالا). افلاطون می‌گوید حد ←

کیفیت‌های محسوس: تن و روح.^{۲۰۶} افلاطون، قبل از هر چیز (۶۱c-۶۸d) کیفیت‌های محسوس اشیا را در قالب شکل‌ها و اندازه‌های اجسام تشکیل دهنده‌ی آنها تبیین می‌کند. منظور او عرضه‌ی تبیینی پیچیده از ادراک حسی نیست؛ او آشکارا می‌گوید پدیده‌ی ادراک حسی را بایستی مسلم گرفت، هر چند که آفرینش تن و قسمت فانی نفس را هنوز توصیف نکرده است.^{۲۰۷} بنابراین تبیین او چون فقط شامل کیفیت مادی محسوسات (پاتمانای آنها، ۶۱c۵) است، بیش‌تر صبغه‌ی اصالت مادی دموکریتوسی را با خود دارد، اگرچه البته مبتنی بر اتم‌هایی است که شکل هندسی منظمی دارند. فی‌المثل، احساس گرمای آتش، چون احساس برنده و نافذ است، معلول اجزای کوچک، تیز و پر تحرک است؛ اجزای مکعب شکل، چون پایه‌ی ثابتی دارند، احساس سخت بودن را به وجود می‌آورد. اما در حالی که تبیین مادی دموکریتوس دارای ثبات و سازگاری بود، زیرا به عقیده‌ی او خود روح ادراک کننده نیز ترکیبی بود از اتم‌های استثنایی کوچک، نرم و گرد، و ادراک حسی نتیجه‌ی مستقیم تکان‌های آنها بود،

← زندگی انسان *επιμαρμενον* است؛ به عقیده‌ی من منظور او این است که این محدودیت نتیجه‌ی ضرورت است نه حاصل تدبیر سازندگان ما. (به عقیده‌ی افلاطون لازم نیست تقدم *εξ αναγκης* با این امر منافات داشته باشد) دموکریتوس معتقد بود که مرگ «بیرون ریختن اتم‌های روح از قالب تن بر اثر فشار محیط» است، و بخش نامیرایی نداریم تا از این امر مستثنا باشد. (ارسطو، در جوانی، پیری، زندگی و مرگ و تنفس، ۴۷۲a۱۴).

۲۰۶. قوه‌ی بینایی و محسوسات را پیش‌تر، در ۴۵b-۴۶c، بررسی کرده است، اما رنگ را در این جا مطرح می‌سازد (۶۷c-۶۸d). درباره‌ی یکی از اشکالات این تبیین (بی‌فایده‌گی تجربه)، رک: لوید، ۱۹۶۸، ۸۳، *JHS*.

۲۰۷. ۶۱c۶-d۵. کورنفرورد فقط اضافه می‌کند: «بخش میزای روح و اعضای اصلی تن را تیمایوس برای قسمت سوم گفتارش، یعنی از ۶۹A و بعد، نگه داشته است» (PC 259n.). اما در آن جا نیز هیچ تبیینی از رابطه‌ی میان تن و روح که *αισθησις* [ادراک حسی] را ممکن می‌سازد عرضه نشده است.

افلاطون که روح را غیر جسمانی می‌داند (۴۶d) چنین تکیه‌گاهی ندارد، و در عین حال طوری سخن می‌گوید که گویی عبور از حرکت مادی به حرکت روحی هیچ مشکلی را پیش نیاورده است. به عنوان نمود در ۴۵c-d درباره‌ی عمل بینایی می‌گوید جسم تشکیل یافته از نور و پرتو حسی، حرکت‌ها را «به کل بدن» منتقل می‌سازد «تا اینکه به روح برسد». در ۶۴b نیز بیان مشابهی دارد: «وقتی چیزی که طبیعت متحرکی دارد حتی تکان کوچکی بخورد، این تکان را به پیرامون خودش منتقل می‌سازد، دیگر اجزا (*μορια*) آن را باز هم به اجزای بعد منتقل می‌سازند، تا اینکه به آگاهی می‌رسد و تأثیر فاعل را اعلام می‌کند (*εξαγγελιη*)». اگر از افلاطون می‌خواستیم اسمی را برای صفت «آگاه» (*το φρονιμον*) بیاورد، چه کلمه‌ای می‌آورد؟ جزء (*μοριον*)؟ قوه (*δυναμις*)؟ عبارت به گونه‌ای است که گویی آن را دموکریتوس در خصوص اتم‌های روح نوشته است.^{۲۰۸} افلاطون حساس نبودن استخوان و مو را فقط به ترکیب مادی نسبت می‌دهد: آنها عمدتاً از خاک تشکیل یافته‌اند، مکعب‌های خاک در برابر حرکت مقاومت می‌کنند و تکان‌ها را منتقل نمی‌سازند (۶۴c). به علاوه، در ۸۶e-۸۷a، درباره‌ی علت جسمانی آشفستگی‌های روانی، فقط می‌گوید برخی انواع مزاج‌های صفاوی و بلغمی بر «جایگاه‌های سه‌گانه‌ی روح» راه می‌یابند (از این رو، این تأثیر فقط به قسمت‌های فانی آن محدود نمی‌شود) و «بخارهای شان را با حرکت روح درمی‌آمیزند». به حق می‌توان گفت افلاطون وقتی می‌خواهد نظام مادی اتمی‌ای را که تا آن زمان فقط اتفاق یا ضرورت نقش علی را در آن برعهده داشتند، با طرح مابعدالطبیعی و غایت‌شناختی کاملاً متفاوت خودش پیوند دهد، از عهده‌ی این کار به بهترین وجه برنمی‌آید. اگر کسی خودش را مخالف اتمیان قرار دهد، اشکالات او واردتر خواهد بود، اشکالاتی که در گفت و

۲۰۸. برای دیدگاه‌های دموکریتوس در خصوص ادراک حسی و روح، رک: ج ۹ ترجمه‌ی فارسی.

گوی فایدون تردیدهای گستاخانه تلقی می‌شدند.

ارسطو اولین کسی بود که، با استفاده از آموزه‌ی صورت و ماده‌اش، تبیین غیر مادی‌ای از ادراک حسی عرضه کرد؛ او ادراک حسی را دریافت صورت‌های محسوس به صورتی عاری از ماده تعریف کرد. قوه (دونامیس) و عضو حسی بر روی هم یک فرد انضمامی را تشکیل می‌دهند، شی مادی‌ای که دارای توانایی ادراک حسی گشته است. چشمی که می‌بیند یک چیز است، اما مثل هر موجود مستقل دیگری می‌توان آن را از نظر فلسفی به دو جزء سازنده‌اش تحلیل کرد. تعریف اجزا و کیفیت‌های مادی آن با تعریف صورتش، قوه‌ی بینایی، فرق دارد: آنها از نظر تعداد واحد هستند، اما از حیث ماهیت فرق دارند (درباره‌ی نفس ۴۲۴a۲۵). ارسطو اضافه می‌کند: در غیر آن صورت آنچه ادراک می‌کند جسم می‌بود. این رابطه در یک عضو حسی، رابطه‌ی نفس به مثابه یک کل (که رؤیت تنها یکی از فعالیت‌های آن است) با تن به مثابه یک کل را نشان می‌دهد. («اگر چشم یک حیوان بود، بینایی روح آن محسوب می‌شد»، درباره‌ی نفس ۴۱۲b۱۸) داوری مادر این مورد هر چه باشد، باید قبول کنیم که ما به فهم تأثیر متقابل میان بدن و ذهن (اگر تأثیر متقابلی وجود داشته باشد) خیلی نزدیک‌تر از ارسطو نیستیم،^{۲۰۹} و او دست کم مسئله را تشخیص می‌دهد، و سعی می‌کند

۲۰۹. پل ادواردز در *Mod. Introd. to Phil.* 172ff. خلاصه‌ی دیدگاه‌های متعارض مهم (اصالت تأثیر متقابل، مکتب فروکاهش مادی، اصالت پدیدار فرعی) را آورده است. مقایسه کنید با دبلیو. ای. سینکلر W. A. Sinclair، همان، ۵۷۷: تغییرات شبکه سبب تغییراتی در عصب‌ها می‌شود، و این تغییرات دگرگونی‌هایی را در مغز ایجاد می‌کند، «سپس، به نحوی که ما نمی‌فهمیم، تجربه‌ای را که دیدن نامیده می‌شود به دست می‌آوریم (ایرانیک از گاتری است). اینک، رک: پوپر و اِکلس، *The Selp and its Brain* (1977). ارسطو اولین کسی است که بین رخدادهای فیزیکی (که او نیز به توصیف‌شان می‌پردازد) و خود تجربه فرق گذاشت. او در درباره‌ی حس و محسوسات (۴۳۸a۱۰)، از دموکریتوس که رؤیت را فقط انعکاس شیء مریی در چشم نامید، می‌پرسد چرا هر سطح صیقلی‌ای قادر به دیدن نیست. ←

پاسخی برای آن عرضه کند. به نظر می‌آید افلاطون از این مشکل بی‌خبر بوده است. خود او، به اصطلاح جدید، ماده‌گرای تحویلی نبود.^{۲۱۰} وقتی می‌گوییم با چشم‌مان می‌بینیم یا با گوش‌مان می‌شنویم، منظور ما این است که پسوخته از راه این اعضا - که به منزله‌ی ابزارهای او هستند - می‌بیند و می‌شنود (تثابتتوس ۱۸۴b-d). در فایدون می‌گوید: پسوخته از راه تن با جهان محسوس آشنا می‌شود، اما پسوخته‌ی خردمند تا آن‌جا که ممکن هست کم‌تر از آن یاری می‌گیرد، زیرا تن و ادراک حسی مزاحمِ پژوهشِ فلسفیِ آن برای به دست آوردن دانشِ مربوط به صورت‌ها هستند (۶۴a-۶۶a). اما روح در آن‌جا هنوز واحد و نامیرا است، یعنی فقط عقل است. او در آن‌جا ادراک حسی، عواطف و شهوات را به تن نسبت می‌دهد. روح در این‌جا، در ضمن تکاملِ طبیعت سه بعدی‌اش در جمهوری،^{۲۱۱} بخش‌های فانی‌ای نیز به دست می‌آورد که همراه با تجسم آن آفریده می‌شوند و در قسمت‌های مختلف بدن جای می‌گیرند. افلاطون آشکارا می‌خواست به این برداشتِ فایدون پایبند بماند که روح به طوری که متعلق به قلمرو موجودات نامریی و نامحسوس است و با صورت‌ها خویشاوندی دارد، اما گاهی سخنانی می‌گوید که او را به طور خطرناکی در معرض این انتقاد ارسطو قرار می‌دهد که او روح را همچون حجم مادی در نظر می‌گیرد.^{۲۱۲}

به عقیده‌ی افلاطون، گیاهان، هر چند فقط برای بقای انسان آفریده شده‌اند، دارای ادراک حسی و شهوت هستند، و لذت و درد را درمی‌یابند (۷۷b) اما ارسطو آنها را دارای چنین توانی نمی‌دانست، دقیقاً به این علت که شیء خارجی تنها به وسیله‌ی ماده بر روی آنها اثر می‌گذارد، نه به وسیله‌ی صورت.

۲۱۰. او به شدت مخالفِ «غول‌های» سوفسطایی است، کسانی که می‌گویند خود روح نیز جسم دارد (۲۴۷b).

۲۱۱. مقایسه‌ی میان تقسیم‌بندی روح و ساماندهی شهر در ۷۰a-b مورد اشاره قرار گرفته است.

۲۱۲. درباره‌ی نفس ۴۰a۲-۳. مقایسه کنید با ۴۰۶b۲۶ و چرنیس ۳۹۳-5 ACPA. ممکن است

بگویند محدود ساختن بحث به محسوسات مادی در این‌جا امری است عمدی (۶۱c)، اما ←

لذت و درد. افلاطون این دورا در زمره‌ی احساسات بررسی می‌کند، و در فیلبوس نیز آنها را غالباً به طور کلی با این محدودیت تبیین می‌کند، اما با نظریه‌ی خاصی درباره‌ی ماده مرتبط می‌سازد. هرگونه آشفتگی حالت طبیعی دردناک است، و بازگشت به این حالت لذت را در پی دارد، مشروط بر اینکه این دو به طور ناگهانی تحقق یابند؛ آنچه با آرامش و تدریج صورت بگیرد احساس نمی‌شود،^{۲۱۳} و طبیعت تغییر متکی است بر اندازه و حرکت اجزایی که از آن ناشی می‌شوند. ممکن است کسی از دوباره پر شدن لذت ببرد، بی‌آنکه از خالی شدن قبلی‌ای آگاه شده باشد، آن‌گونه که در لذت‌های «حقیقی» فیلبوس دیدیم؛ لذت عطرها از این دسته است (۵۱b)؛ مقایسه کنید با تیمایوس (۶۵a۶). «اجسام [یعنی اعضای] تشکیل یافته از ذرات بزرگ‌تر با بی‌میلی تأثیر می‌پذیرند، و چون حرکت‌ها را به کل بدن منتقل می‌سازند، لذت و درد دارند [به عمد: *ισχυει*]، درد در آن هنگام که از حالت متعارف خارج می‌گردند، لذت در آن هنگام که دوباره به حال اول بازمی‌گردند» (۶۴e). این اجزا احتمالاً غیر از آنهایی هستند که هم اکنون گفتیم ثبات آنها موجب کندی حرکت‌شان می‌شود و آن را به کلی نامحسوس می‌سازد. آنچه در بالا آمد پر جنب و جوش‌ترین اجزاء، یعنی اجزای آتش و هوا، بودند که تیزترین احساس‌ها را به وجود آوردند. به علاوه، علت اینکه پرتو روشنایی مادی، با وجود حساسیت شدیدش، باعث هیچ دردی در هنگام

← در این صورت جای این انتظار هست که مسئله‌ی رابطه‌ی آنها با روح ادراک کننده، و کلی پدیده‌ی *αισθησις* [= ادراک حسی] در جایی دیگر مطرح شده باشد. همچنین به جای گرفتن روح در مغز استخوان در ۷۳b-d، ۷۳a۵ توجه بکنید. وقتی مثلث‌های روح درهم می‌شکنند، روح (شاید این‌جا فقط بخش نامیرای آن) آزاد می‌شود و بار سفر برمی‌بندد (۸۱d). از سوی دیگر، آنچه «حرکت‌های روح» را بهتر می‌سازد موسیکه و فلسفه است (۸۸c).

۲۱۳. این شرط در فیلبوس نیامده است، و شاید به اقتضای این نظریه‌ی خاص ابداع شده است.

بریدن یا سوزاندن نمی‌شود (e-64f)، این است که کوچکی اجزای آن سبب می‌شود که بتواند راه خودش را بدون خشونت پیش گیرد.

بیماری‌های جسم و جان. بخش مربوط به بیماری‌ها از این جهت شایان توجه است که برای آشفتگی‌های روانشناختی، یعنی آشفتگی‌های پسوخته، مبدأ فیزیکی ذکر می‌کند.^{۲۱۴} فساد جنسی از تولید بیش‌تر منی در مغز استخوان ناشی می‌شود، و کسی را که چنین وضعی پیدا کند نباید به اتهام تبهکاری سرزنش کرد، بلکه لازم است همچون یک بیمار مورد معالجه قرار داد. افلاطون در این جا (e1-86d7) اصل سقراطی «هیچ دانسته گناه نمی‌کند» را تکرار می‌کند: «بدی» نتیجه‌ی آسیب‌های جسمانی و پرورش جاهلانه است.^{۲۱۵} اختلالات بدن می‌تواند موجب بدخلقی، افسردگی، خشونت، بددلی، فراموشکاری و کندذهنی بشود. اگر کسانی که به این عیوب مبتلا هستند در جامعه‌ای زندگی کنند که حکومت بدی دارد، امید اصلاح آنها بیش از پیش کاهش می‌یابد. اما، این سخن با جبرگرایی قاطع فرق دارد. شرایط هر کسی را می‌توان به وسیله‌ی تعلیم و تربیت، مطالعه، و انتخاب شغل، بهبود بخشید، و اینها وظایف مشترک پدر و مادر، جامعه و خود شخص هستند. (افلاطون در 8a7b می‌گوید: اما این موضوعات را در فرصتی دیگر بررسی خواهیم کرد.) منظور او، مثل دیگر جاها،

۲۱۴. درباره‌ی حدود اصالت در این موارد رک: لوید در 87, 1968 JHS. همچنین به توصیف کاملاً جسمانی عواطف در d-70a توجه کنید.

۲۱۵. *τροφή* شاید، همان‌طور که تیلور می‌گوید، در وهله‌ی اول بر رژیم جسمانی دلالت بکند، اگرچه می‌تواند تعلیم و تربیت را نیز شامل شود. مقایسه کنید با *τροφή παιδείσεως* در c44. درباره‌ی این پارادوکس سقراطی رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۰-۲۵۵، و دوباره‌ی پایبندی افلاطون به آن حتی در ضمن قبول تمایز میان نادانی (که با تعلیم و تربیت علاج می‌شود) و تبهکاری (که علاج آن مجازات است) رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی ص ۲۴۳، یادداشت ۱۲.

عبارت است از تعادل، برآزندگی، اندازه و نسبت شایسته. روح (عقل) نباید بیش از اندازه نیرومندتر از تن باشد، و تن نیز نباید خیلی قوی‌تر از روح باشد. درمان (درمانی که در این جا مد نظر هست) عبارت است از فراهم آوردن ورزش و رزیدگی بیشتر برای هر دو. کسانی که طبیعتی پژوهش‌خواه دارند نباید از ورزش جسمانی غفلت کنند، و ورزشکاران نباید از پرورش فکری دوری گیرند. حتی در مورد بیماری نیز، مشروط بر اینکه خیلی شدید نباشد، ورزش و رژیم غذایی بهتر از استعمال دارو هستند، چرا که دارو فقط جریان طبیعی اختلال مزاج را واژگون می‌کند.

افلاطون می‌گوید برای اطلاق این سخن بر خود روح، فقط لازم است نگاه مختصری بر آنچه پیش‌تر گفته‌ایم داشته باشیم. سه صورت روح در ما، با حرکت‌های متفاوتی که دارند، بایستی تناسب خودشان را حفظ کنند. ورزش‌دگی زیاد قسمت‌های شهوت‌پرست و جاه‌طلب، اندیشه‌های ما فقط متوجه موجودات فانی خواهد ساخت، و نور الهی در وجود ما خاموش خواهد شد. وظیفه‌ی ما این است که از راه پی‌گیری دانش و حکمت واقعی به تقویت بخش الهی پردازیم، بخشی که در بالاترین نقطه‌ی تن ما جای گرفته است، و ما را به سوی خویشاوندان آسمانی مان بالا می‌برد؛ یعنی روح رهبری‌کننده‌ای که خدا به ما داده است. بدین ترتیب، به کامل‌ترین جاودانگی‌ای که برای نسل بشر ممکن هست دست خواهیم یافت. هر چیزی از راه ورزش‌دگی در حرکت‌های ویژه‌ی خویش پرورده می‌شود، و حرکت‌های ویژه‌ی بخش الهی ما حرکت‌های چرخشی و اندیشه‌های کیهان است. با مطالعه‌ی این امور می‌توانیم آسیب‌های پیدا شده در حرکت‌های خودمان در هنگام تولد را ترمیم کنیم و عقل‌های خود را به عقلی که هدف آنها است شبیه‌تر گردانیم، و بدین ترتیب به بهترین زندگی‌ای دست یابیم که خدایان، حالا و تا ابد، برای ما فراهم کرده‌اند.

ترتیب داستانی

داستان تیمایوس، به اعتراف خود او (۳۴c)، عمدتاً به صورت موردی و اتفاقی نقل می‌شود، نه نظم حوادث در آن رعایت می‌شود و نه نظم منطقی. او با ذکر دلایل آفرینش جهان و بیان طبیعتِ سرمشقیِ آن شروع می‌کند، سپس ابتدا ساختنِ جسمِ آن را توضیح می‌دهد و بعد از آن به شرح پیدایش روح می‌پردازد؛ اما در عین حال می‌گوید همان‌طور که روح ارجمندتر از جسم است، از نظر ترتیب آفرینش نیز بر جسم تقدم دارد (۳۴b-c). به دنبال آن پیدایش اجسام آسمانی را توضیح می‌دهد (این اجسام چنانکه می‌دانیم زمان را ممکن می‌سازند)، یعنی پیدایش خدایان ستاره‌ای و انسان‌ها، شامل طبیعت و سرنوشت ارواح انسان‌ها و تأثیر جسمیت یافتن بر روی آنها؛ این قسمت با شرح هدف و سازوکار نیروی بینایی به پایان می‌رسد.

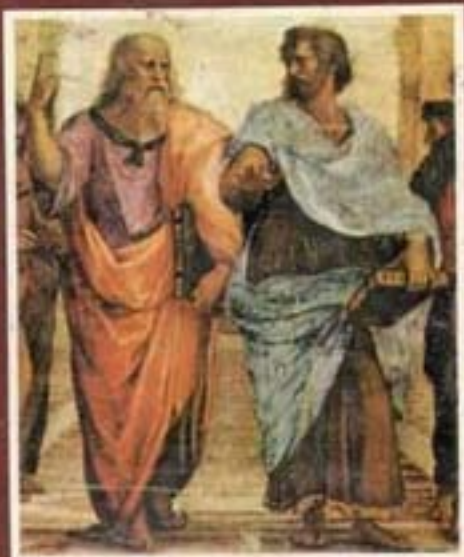
تیمایوس می‌گوید (۴۷e): تا این جا عمدتاً درباره‌ی کار عقل سخن گفته‌ام. اکنون لازم است تمام مطالب را از سر بگیرم (۴۸d-۴۹a) و درباره‌ی علتِ فرعی، یعنی ضرورت، و آثارِ آن «پیش پیدایش آسمان‌ها» (۵۲d) سخن بگویم. (به همین دلیل ما در این جا این مباحث را پیش از مبحث آفرینش مورد بررسی قرار داده‌ایم.) به دنبال این سخن به توصیف توده‌ی بی‌نظمِ پیش از آفرینش، پذیرنده و محتویات آشفته‌ی آن که «عاری از نسبت و اندازه هستند» می‌پردازد، و همین بحث در ضمن یک مسیر دایره‌ای دوباره او را به کار عقل بازمی‌گرداند، و این کار دقیقاً عبارت است از ایجاد اندازه و تناسب مورد نیاز و به وجود آوردن چهارگانه‌ی جسمانی در صورت‌های متمایز کنونی‌شان با سامان دادنِ آنها در قالب اجزای ریزِ شکل هندسیِ منتظم. بدین ترتیب در ۵۳c موضوع جسم جهان را که در ۳۴b رها ساخته بود دوباره از سر می‌گیرد. در این جا به توصیف ساختار، انواع و ترکیب‌های عناصر و کیفیت‌های محسوسِ ناشی از آنها می‌پردازد. (او در

d ۶۱ از ما می‌خواهد که قوه‌ی ادراک حسی و اعضای جسمانی آن را - با وجود اینکه هنوز توصیف نشده‌اند - مسلم بینگاریم، زیرا، متأسفانه، نمی‌توانیم هر دو موضوع را یک جا بررسی کنیم.)

طبایع و آثار عناصر فیزیکی هنوز هم به مقدار زیادی از سوی ضرورت تعیین می‌شوند. تیمایوس در این جا دوباره «بر سر مطلب آغازین بازمی‌گردد» (۶۹a) تا به شنوندگانش گوشزد کند که «این چیزها» در حال آشفتگی بودند تا اینکه خدا اندازه و نسبت را بر هر کدام از آنها و بر رابطه‌های متقابل آنها - آن مقدار که طبیعت آنها امکان می‌داد - حکمفرما گردانید. ۲۱۶ بقیه‌ی محاوره (از ۶۹c به بعد) چگونگی تابعیت ضرورت از عقل را در آفرینش تن‌های انسان‌ها و قسمت‌های فانی روح توضیح می‌دهد؛ این کارها را خدا برعهده‌ی خدایان کوچک‌تر، یعنی فرزندان خودش، نهاده است. این قسمت، اجزا و اعضای جسمانی و کارکردهای آنها، و علت غلبه‌ی بیماری‌ها را با جزئیات پزشکی، و از دیدگاه غایت‌شناختی افلاطون، مورد بحث قرار می‌دهد. محاوره با ضمیمه‌ی عجولانه‌ای درباره‌ی پیدایش زنان، فیزیولوژی تولید مثل جنسی، حیوانات پایین‌تر و آخرین جمله در بیان ارجمندی جهان به مثابه‌ی خدایی مریی و

۲۱۶. کورنفورد و لی محاوره را به سه بخش اصلی تقسیم کرده‌اند؛ آنها ۲۷d-۴۷e را به بررسی کار عقل مربوط می‌دانند، سپس کل ۴۷e-۶۹a را کار ضرورت تلقی می‌کنند، و فقط آنچه را که پس از آن می‌آید کار مشترک عقل و ضرورت می‌دانند. آنها می‌گویند جمله‌ی «همه‌ی این چیزها از سر ضرورت این‌گونه ساخته شدند» در ۶۸e مربوط است به آنچه در بخش پیش توصیف شده است، اما این بخش در عین حال مربوط است به جهان پس از آنکه دمیورگ عناصر را به صورت شکل‌های هندسی منتظم درآورده است. هر دو محقق از توان موقتی (۳ و ۶۸a) *τοτε ... ηνικα* غفلت می‌ورزند. مهار تمام این چیزها به دست ضرورت بود تا اینکه دمیورگ آنها را بر گرفت و علت‌های آنها را به عنوان امور ضروری در آفرینش جهان به کار گرفت. در آنچه پیش از این آمد محدودیت‌هایی را ملاحظه کردیم که باز هم ضرورت بر روی عناصری که ساخته‌ی عقل هستند تحمیل می‌کند.

محسوس، به پایان می آید.



افلاطون در فیلیوس نهایی‌ترین و کامل‌ترین دیدگاه‌های خودش در باب «لذت» را در ضمن گفت‌وگوی میان سقراط و مخاطبان او عرضه می‌دارد.

تیمایوس در تیمایوس، در ضمن لوگوسی محتمل، به ذکر دلایل آفرینش جهان، و به بیان طبیعت سرمشق آن، ساختن جسم، پیدایش روح، آفرینش اجسام آسمانی،... می‌پردازد.

داستان آتلانتیس را نیز در این مجلد می‌خوانیم.

