

## تأثیر مفهوم وجود ثابت پارمنیدس و سیلان هراکلیتوس در وجودشناسی افلاطون

فاطمه بختیاری<sup>۱</sup>

### چکیده

بی‌تردید هر آینده‌ای به نوعی مولود گذشته خود است و هر نظریه علمی و فلسفی حاصل تأمل و تعمق متفکران در باب نظریات، مفاهیم و مسائل متفکران گذشته است. پارمنیدس و هراکلیتوس دو فیلسوف پیش‌سقراطی مهم هستند که دو نظر متضاد در باب هستی داشتند. ادعای این مقاله آن است که افلاطون در تکوین نظریه خود در باب عالم معقولات (عالم مُثُل) و محسوسات از مفهوم وجود ثابت پارمنیدس و مفهوم وجود متغیر هراکلیتوس بهره جسته است. این نوشتار ضمن بررسی تطبیقی فقراتی از راه حقیقت پارمنیدس و محاورات افلاطونی، به ویژه رساله پارمنیدس، کوشیده است تا نشان دهد چگونه مفهوم وجود ثابت پارمنیدس در نظریه مثال افلاطون جای گرفته است. به‌علاوه بر آن بوده است تا نشان دهد اگرچه افلاطون در اخذ مفهوم وجود ثابت و قول به عالم معقولات مفارق از پارمنیدس پیروی کرده است اما در حوزه محسوسات نظریات او را نپذیرفته و ضمن الهام از سلف دیگرش، هراکلیتوس و با استفاده از نظر او در باب سیلان هستی اقدام به ارائه نظری بدیع در این باره نموده و در این راستا کوشیده است تا به انتقاداتی که فکر می‌کرده ممکن است بر نظریه‌اش درباره عالم معقول و محسوس و نسبت آن‌ها وارد شود، پاسخ دهد.

کلمات کلیدی: افلاطون، پارمنیدس، مثال، محسوسات، وجود ثابت.

#### مقدمه

افلاطون در رسالهٔ *تئایتوس* اظهار می‌کند که به نظرش به طور قطع حقیقتی در سخنان اسلافش نهفته است و سعی او بر این است که این حقایق را کشف نماید و با تلفیق آن‌ها به تبیین نویی از حقیقت و واقعیت دست یابد. (۱۸۱b - ۱۸۰c) ارسطو نیز در *مابعدالطبیعه* می‌گوید به دنبال فلسفه‌های پیش‌سقراطی فلسفهٔ افلاطون آمد که از بسیاری جهات از آن اندیشمندان پیروی می‌کرد اما در عین حال ویژگی‌هایی متفاوت داشت. (987a30 - b10) ادعای این مقاله آن است که افلاطون در اخذ مفهوم وجود ثابت و تطبیق آن با مُثُل، در قول به تمایز بین عالم عقل و عالم حس و در نظرش در باب عالم محسوسات تحت تأثیر پارمنیدس و هراکلیتوس بوده است. (Copleston, 1993, 52) بدین منظور سعی می‌شود ضمن بیان نکات ویژهٔ فلسفهٔ پارمنیدس و هراکلیتوس، که مورد التفات افلاطون بوده است، نحوهٔ استفادهٔ افلاطون از آن نکات با استناد به فقراتی از محاورات خود افلاطون نشان داده شود. در پایان شرح خواهیم داد که افلاطون علی‌رغم تمام تلاشش برای خروج از سیطرهٔ قدرتمند تفکر پارمنیدی در باب توهم بودن محسوسات موفق نبود و نهایتاً در پایان رسالهٔ *پارمنیدس* به ناتوانیش در باب تبیین رابطهٔ عالم مُثُل با عالم محسوسات اعتراف می‌کند.

#### آموزهٔ سیلان هراکلیتی

هراکلیتوس (Heraclitus) یکی از درخشان‌ترین چهره‌های تاریخ اندیشهٔ انسانی است. هرگز در این مورد که هراکلیتوس کتابی نوشته است، توافقی حاصل نشده است. به چنین کتابی همواره از ارسطو به این سو اشاره کرده‌اند، اما برخی حدس زده‌اند که آن کتاب مجموعه‌ای از گفته‌های هراکلیتوس بوده است که شاید بعد از مرگ وی جمع‌آوری شده است. به هر حال مورخان نوشته‌ای را از هراکلیتوس می‌دانند که تنها عنوان و پاره‌هایی از آن باقی مانده است. به نظر دیوگنس کتابی که گفته می‌شود از اوست، مطابق مضمون اصلی آن دربارهٔ طبیعت نام دارد و به سه گفتار تقسیم شده است: دربارهٔ همهٔ جهان هستی، سیاست، خداشناسی. (خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵)

از نظر هراکلیتوس هستی در تغییر و حرکت و سیلان دائم است، یعنی سکون در هستی راه ندارد. از آن‌جا که جنگ و کشاکش در میان اضداد، قانون کلی و عام هستی است، جهان باید همواره در سیلان و حرکت باشد و این تغییر و سیلان باید دائمی باشد. به بیان دیگر: هستی در شدن است، یعنی هر چیز در هر لحظه در راه چیزی دیگر شدن است. این نکته که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفهٔ هراکلیتوس به شمار می‌رود، شاید برگرفته از این پاره‌های به جامانده از او باشد:

«پارهٔ ۱۲): کسانی که در یک رودخانه گام می‌نهند، آب‌های دیگر و دیگری بر رویشان جریان دارد.»

«پارهٔ ۹۱): نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد.»

«پاره ۴۹ الف): در یک رودخانه ما هم پا می‌گذاریم، هم نمی‌گذاریم، ما هم هستیم، هم نیستیم.» (همان، ۲۴۱-۲۳۷)

### حدود استفاده افلاطون از آموزه سیلان هراکلیتوس

افلاطون در تفسیر نظر هراکلیتوس در *کراتولوس* (a ۴۰۲) می‌گوید اصل سیلان هراکلیتی به همه اشیا موجود اطلاق می‌شود و تعلیم آن این است که همه چیز در حرکت است و هیچ چیزی ساکن نیست. در نظریه هراکلیتوسی سیلان دو نکته مورد توجه افلاطون قرار می‌گیرد. نکته اول که برای هماهنگی اضداد هراکلیتوسی اساسی است، این است که هیچ ضدی نمی‌تواند جدا از ضد خودش وجود داشته باشد که این در عبارت «هیچ چیز فی نفسه فقط یک چیز نیست» متمثل می‌شود. نمی‌توان نام هیچ ضدی را به شیئی داد، مثل بزرگ یا سنگین، مگر این که آن را در عین حال سبک یا کوچک نیز نامید. (ثئای تتوس، ۱۵۲d) افلاطون این نکته را از هراکلیتوس می‌پذیرد و به عاشق پدیدارها که فقط به اشیا زیبا باور دارند نه به خود زیبایی، گوشزد می‌کند که هیچ چیز زیبایی وجود ندارد که در عین حال زشت هم به نظر نرسد و همین‌طور در مورد اشیا سنگین یا بزرگ. (جمهوری، ۴۷۹a) نکته دوم این است که همه اشیا که ما از آن‌ها به عنوان موجود صحبت می‌کنیم، هرگز واقعاً نیستند بلکه همواره به عنوان نتیجه حرکت در فرآیند شدن هستند. افلاطون این نظریه هراکلیتوسی را در حوزه اشیا محسوس می‌پذیرد. (Cornford, 1979, 38-9)

به نظر افلاطون محسوسات نه وجود به معنای اصیل و واقعی آن هستند و نه از سنخ عدم هستند بلکه در حوزه‌ای بین وجود و عدم واقع هستند: حوزه شدن و سیورورت. به نظر او دقیقاً به همین خاطر محسوسات نمی‌توانند متعلق حقیقی معرفت باشند، چون ثبات ندارند و معرفت فقط به امور ثابت تعلق می‌گیرد. نحوه عمل افلاطون در اخذ نظریه سیلان هراکلیتی بدین ترتیب است که او این نظریه را در حوزه اشیا محسوس می‌پذیرد و ضمن ترکیب با نظریه انسان معیاری‌ای که به پروتاگوراس نسبت می‌دهد، نظریه ادراک حسی‌اش را بنا می‌کند. پروتاگوراس در کتاب خود تحت عنوان حقیقت و دربارۀ وجود، نظریه معروف معیار بودن انسان را مطرح می‌کند. این نظریه در کتاب *پاره‌های پیش از سقراطی* دیلز و کرانتس (Diels & Kranz) در میان پاره‌های باقی‌مانده از پروتاگوراس که تعدادشان بالغ بر ۱۲ پاره است، به عنوان پاره شماره ۱ ضبط شده است. پاره که منبع یک نظریه معرفت شناختی موسوم به انسان معیاری است می‌گوید: «انسان معیار همه چیز است معیار هستی چیزهایی که هستند و معیار نیستی چیزهایی که نیستند.» (قوام‌صفری، ۱۳۸۱، ۳۰-۲۹) افلاطون نخستین کسی است که این پاره را نقل می‌کند. (ثئای تتوس، ۱۵۲a) او بخش نخست این پاره یعنی «انسان معیار همه چیز است» را در محاوره *کراتولوس* (e ۳۸۵) نیز نقل کرده است. در *ثئای تتوس* افلاطون این سخن پروتاگوراس را چنین تفسیر می‌کند که هر چیزی که توسط ادراک حسی بر انسان نمودار شود، هست و هر چیزی که در ادراک حسی

بر انسان نمودار نشود، نیست. به بیان دیگر: ادراک حسی همواره مربوط به چیزی است که هست. افلاطون در ادامهٔ محاوره، ضمن استفاده از نظریهٔ هراکلیتوسی سیلان، می‌شود را به‌جای هست می‌نشانند و عبارت ادراک حسی همواره مربوط به چیزی است که هست، جای خود را به عبارت ادراک حسی همواره دربارهٔ آن چیزی است که در فرآیند شدن است، می‌دهد. (قوام‌صفری، ۱۳۸۱، ۴۰-۳۸) این سخن بدین معناست که محسوسات هرگز نیستند بلکه همواره در حال شدن‌اند.

در ادامه افلاطون نظریه‌اش دربارهٔ ماهیت محسوسات را ارائه می‌دهد. به نظر او آن‌چه به‌طور مثال رنگ سفید می‌نامیم وجودی مستقل در خارج از چشمان ما یا حتی در درون چشمان ما ندارد بلکه چیزی است که در لحظهٔ ادراک حسی پدید می‌آید. (تئای‌تئوس، ۱۵۳d و بعد) مثال دیگر باد است. به نظر او باد نیز نه سرد است و نه گرم. گرمی و سردی صفاتی نیستند که بتوان آن‌ها را به باد یا به هر چیز دیگر نسبت داد. این‌گونه صفات در جریان ادراک حسی پدید می‌آیند. وقتی انسان با چیزی برخورد می‌کند متناسب با شرایط حاکم بر این جریان ممکن است احساسی داشته باشد که در شرایط دیگر در برخورد با آن چیز تولید نشود بلکه حتی ضد آن احساس پدید آید. پس از آن‌جا که از یک‌سو خود انسان «در شرایط یکسان باقی نمی‌ماند» (۱۵۴a) و از سوی دیگر «همهٔ چیزهایی که دوست داریم بگوییم هستند، در نتیجهٔ جنبش و دگرگونی و آمیختگی با یکدیگر به واقع در فرآیند شدن هستند» (۱۵۲d) افلاطون نتیجه می‌گیرد ادراک حسی من برای من صادق است. زیرا متعلق آن در هر لحظه واقعیت من است، یعنی متعلق ادراک حسی واقعیتی جز آن‌چه صاحب ادراک حسی در لحظهٔ ادراک دارد، ندارد. معنی این سخن آن است که به محض دگرگونی شرایط مدرک، وجود متعلق ادراک حسی از بین می‌رود و متعلق دیگری متناسب با شرایط جدید مدرک ممکن است پدید آید. (قوام‌صفری، ۱۳۸۱، ۳۹-۳۸)

هدف افلاطون از توضیح ماهیت محسوسات این است که ادعای معرفت بودن ادراک حسی را (علیرغم خطاناپذیری‌اش) با تکیه بر این مطلب که متعلقات آن وجود واقعی ندارند و همواره می‌شوند و تغییر می‌کنند و بنابراین نمی‌توانند شناخته شوند، رد کند و او به خاطر این هدف خود را موظف به تبیین ماهیت محسوسات می‌بیند. سخن آخر در این بخش آن است که افلاطون اگرچه در حوزهٔ محسوسات نظر پارمنیدی توهم بودن محسوسات را نمی‌پذیرد و جانب نظریهٔ مخالفان پارمنیدس را می‌گیرد اما هم-چنان محسوسات را به حوزهٔ هست‌ها راه نمی‌دهد. هستی فقط شایستهٔ مَثُل است که وجوداتی ثابت و تغییرناپذیرند. افلاطون در این زمینه به شدت متأثر از آموزهٔ وجود ثابت پارمنیدس است.

### آموزهٔ وجود ثابت پارمنیدس

پارمنیدس (Parmenides) فیلسوفی است که با ورودش به میدان اندیشهٔ فلسفی مکتب نوبی پایه‌گذاری شد که در تاریخ فلسفه، به‌ویژه فلسفهٔ یونان دارای اهمیت فراوان است. او نخستین فیلسوف یونانی است که اندیشه‌های فلسفی خود را در قالب شعر ریخته است و امپدوکلس (Empedocles) نیز به پیروی از

وی همین کار را کرده است. البته کسنوفانس (Xenophanes) پیش از او اندیشه‌های خود را در قالب نظم ریخته بود اما او را نمی‌توان به معنی دقیق کلمه فیلسوف دانست بلکه وی شاعری متفکر بوده است. (خراسانی، ۱۳۸۲، ۴-۲۷۲) شعر فلسفی پارمنیدس دارای یک مقدمه و دو بخش تحت عنوان *راه حقیقت* و *راه عقیده* یا *نمود* است. او در *راه حقیقت* وحدت، ثبات و شناختی بودن را به وجود نسبت می‌دهد.

شعر پارمنیدس اولین متن فلسفی است که به طور کامل حفظ شده است و بنابراین ما می‌توانیم از آرا و استدلال او مطلع شویم. استدلال او بی‌شک یکی از جالب‌ترین استدلال‌ها در تاریخ فلسفه است. فی‌الواقع اگر بتوانیم بگوییم فلسفه به عنوان جهان‌شناسی عقلانی با متفکران ملطی شروع می‌شود، این را نیز می‌توانیم ادعا کنیم که استدلال فلسفی و تحلیل مفهومی با پارمنیدس آغاز می‌شود. او درحالی‌که با صراحت و بساطت اصول یگانه‌نگاری و تغییرناپذیری را در ابیات شعر باستانی‌اش بیان می‌کند، حوزه‌ای را در معرض رؤیت عقلانی قرار می‌دهد که اساسی‌ترین اصول دانش و وجودشناسی یونانی از آن نشأت می‌گیرد. شاید بتوان «تاریخ دانش و مابعدالطبیعه غربی را دنباله محدودیت‌ها و استفاده ویژه از اصولی دانست که خود پارمنیدس به نحوی نامحدود به‌کارگرفت.» (Kahn, 1969, 720) وجودشناسی افلاطون در حوزه *مُثل* یگانه و تغییرناپذیر نمونه‌ای بر این ادعاست.

آن‌چنان‌که پارمنیدس در شعرش بیان می‌کند حقیقت برای او توسط الهه‌ای آشکار می‌شود که او را در جایی ورای دروازه‌های شب و روز ملاقات می‌کند. این دیدگاهی تازه نیست. هزیود (Hesiod) نیز مدعی بود که توسط الهه‌های شعر و هنر هلیکون تعلیم دیده است. اما پارمنیدس مرد تعقل است. او اولین فیلسوفی است که در بیان نظریاتش به استدلال روی می‌آورد. یعنی نتایجی را رسماً از مقدماتی استنتاج می‌کند. شعر فلسفی پارمنیدس دارای یک مقدمه و دو بخش تحت عنوان *راه حقیقت* و *راه عقیده* یا *نمود* است. متأسفانه پاره‌های کمی از *راه عقیده* (بخش دوم) باقی مانده است اما تقریباً کل *راه حقیقت* حفظ شده است که در این باره مدیون سیمپلیکوس هستیم که آن را در تفسیرش بر فیزیک ارسطو با طور کامل آورده است. (Cornford, 2001, 29-30)

پیش‌فرض پارمنیدس همان اولین فرض مشترک بین اسلافش به نحوی انتزاعی‌تر است: «نهایتاً واحد وجود دارد.» تفکر او واقعاً مشغول این تصور انتزاعی است و صفاتی را بررسی می‌کند که منطقی می‌تواند متعلق به وجود واحد باشند یا نمی‌توانند. از طرف دیگر او این وجود واحد را انتزاع محض نمی‌داند و ثابت می‌کند که آن باید ذاتی پیوسته و همگن باشد که کل فضا را پر کرده است. به نظر او انتقال از وجود واحد به عالم متغیر و کثیری که حواس آشکار می‌کنند، غیر ممکن است. (ibid, 29)

او در شعرش سه راه متمایز از هم را نشان می‌دهد:

۱- راه حقیقت: ماهیت واقعیت واحد را از مقدماتی حقیقی و غیر قابل انکار استنتاج می‌کند. نقطه عزیمت این راه این است: «آن، که هست، هست و نمی‌تواند نباشد.» این قسمت با این اخطار صریح پایان می‌پذیرد که راه عقیده حقیقی یا سازگار با حقیقت نیست. (frag. 2, Freeman, 2013, 60)

۲- راه عقیده: صورتی از استنتاج منطقی نیست بلکه جهان‌شناسی به شیوه‌ی روایی سنتی است. نقطه‌ی عزیمت این راه، باور کاذب انسان‌های فانی است که با اتکاء به حواسشان معتقد می‌شوند دو نیروی متضاد در عالم وجود دارد که در کشمکش با یکدیگرند. (frag. 6, Freeman, 2013, 60)

۳- راه غیر قابل تشخیص و غیر قابل عبور: نقطه‌ی عزیمت این راه این است: آن که هست، نیست و نباید باشد یا این که نیستی ممکن است باشد. این راه کاملاً متناقض با راه حقیقت است و به این دلیل شاید بتوان نام آن را راه ناحقیقت نهاد. (frag. 2, Freeman, 2013, 60)

پارمنیدس در پاره‌ی شش و هفت امر به ترک طی طریق در راه دوم و سوم (یعنی راه عقیده و راه ناحقیقت) می‌کند. (Freeman, 2013, p 60) بالاخره در پاره‌ی (۸) حقیقت مورد نظرش را بیان می‌کند و می‌گوید: «تنها یک راه برای سخن گفتن باقی می‌ماند، که هست» و بدین ترتیب کل راه حقیقت دنبال می‌شود. (ibid, 61) پس پارمنیدس سه راه را مشخص کرد که یکی از آن‌ها، یعنی راه ناحقیقت را غیر قابل شناخت و پژوهش‌ناپذیر می‌داند. این راه قبل از هر قدمی باید کاملاً رها شود. راه دیگر، یعنی راه عقیده را راهی می‌داند که باید درباره‌ی آن آگاهی یافت اما آن راه حقیقت نیست، بلکه فقط نمود است. درباره‌ی این راه در بخش دوم شعرش صحبت می‌کند. اما راه بعدی، که راه حقیقت می‌باشد، به نظر او یگانه راهی است که باید دنبال شود. بدین ترتیب پارمنیدس در فقرات آغازین مقدمات راه حقیقت را بیان می‌کند، یعنی مقدماتی که راه حقیقت صفات هستی را از آن استنتاج خواهد کرد:

(۱) آن، که هست، هست و نمی‌تواند نباشد؛ آن که نیست، نیست و نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر: پدید آمدن از عدم یا عدم شدن در کار نیست. وجود برای پارمنیدس معنایی دقیق و مطلق دارد: یک چیز یا هست یا نیست، اگر هست، به طور کامل و مطلق هست و اگر نیست، فقط نیستی است. درجه‌ای از وجود در کار نیست، یعنی چیزی وجود ندارد که تا حدی موجود و تا حدی ناموجود باشد.

(۲) آن، که هست، می‌تواند اندیشیده یا شناخته یا بیان یا نامیده شود اما آن که نیست، نمی‌تواند. به عبارت دیگر: از نظر پارمنیدس فقط تفکر، یعنی تفکر متمایز از باور مبتنی بر حواس، متعلق واقعی دارد.

(۳) آن، که هست، واحد است و نمی‌تواند کثیر باشد. این که موجود نه‌بایتاً واحد است، از آغاز فلسفه فرض گرفته شده بود و شاید به این خاطر پارمنیدس این مقدمه را مسلم می‌گیرد اما آن‌چه تازه است اصرار او بر این است که آن‌چه واحد است نمی‌تواند کثیر هم باشد، یا کثیر بشود. (Cornford, 2001, 33-5)

پارمنیدس پس از بیان این مقدمات، صفات هستی را با براهینی به اثبات می‌رساند. اگر بخواهیم به طور خلاصه خصوصیات هستی از دید پارمنیدس را برشماریم، باید بگوییم:

(۱) هستی واحد نه پدید آمده است و نه از بین می‌رود.

(۲) هستی واحد پیوسته و همگن است.

(۳) هستی واحد نمی‌تواند حرکت کند یا تغییر کند.

(۴) هستی واحد کاملاً واقعی است.

۵) وجود واحد تنها متعلق حقیقی تفکر است.

۶) متناهی، یعنی متعین (determinate) است. (Coxon, 1934, 135-9)

### ویژگی‌های مُثُل افلاطونی

از آن‌جا که قصد ما این است که نشان دهیم افلاطون در اخذ مفهوم وجود ثابت و پایه‌ریزی مُثُل تحت تأثیر پارمنیدس بوده است و در واقع ویژگی‌های مُثُل افلاطونی تا حدودی با ویژگی‌های هستی واحد از نظر پارمنیدس تطبیق می‌کند، در این بخش ابتدا ویژگی‌های مُثُل افلاطونی را بررسی می‌کنیم و در بخش بعد حدود استفاده او را از پارمنیدس مشخص می‌نماییم.

افلاطون در رساله پارمنیدس نظریه مثال را، به عنوان توضیح دهنده این که چطور یک چیز می‌تواند دو ویژگی متضاد داشته باشد، پیشنهاد می‌کند. زنون نظریه مخالفانش را مبنی بر اینکه کثرت اشیا وجود دارد، با یک سلسله استدلال‌ات احاله به محال کرده است. پیش فرض تمام این استدلال‌ات این است که یک چیز نمی‌تواند دو ویژگی متضاد داشته باشد، هم شبیه باشد هم ناشبیه، هم واحد، هم کثیر، و مانند آن. پاسخ سقراط فقط متوجه این پیش‌فرض است. او می‌گوید اگر شما مُثُل را بشناسید و آن‌ها را از اشیای کثیری که به خاطر بهره‌مندی از این مُثُل شبیه یا ناشبیه خوانده می‌شوند، تشخیص دهید، آن وقت دلیل این را می‌فهمید که چرا بعضی چیزها فقط به عنوان مشابه تعریف می‌شوند و نه چیز دیگر اما هیچ دلیلی وجود ندارد برای اینکه بگوییم اشیای انضمامی نباید از هر دو مثال بهره‌مند باشند و دارای هر دو ویژگی متضاد باشند. (پارمنیدس، ۱۳۰a-۱۲۸e)

غالب مفسران بر این نظرند که «نظریه مُثُل مطرح شده در رساله پارمنیدس با نظریه بیان شده در فایدون یکی است.» (Cornford, 2001, 70) اولین اشاره افلاطون به مُثُل در محاوره فایدون آن‌جاست که می‌گوید هدف فیلسوف‌ها ساختن روح از قالب تن طی همین زندگی است. او می‌پرسد آیا ما قائل نیستیم که خود عادل و زیبا و خوب وجود دارند؟ سیمپاس تأیید می‌کند و با سقراط در خصوص نامرئی بودن و نامحسوس بودن آن‌ها موافقت می‌کند. سقراط می‌گوید این سخن در مورد اندازه و سلامتی و نیرومندی و در یک کلام هستی هر چیزی، یعنی هر آن‌چه واقعاً هست، صادق است. (۶۵d-۶۴e) فی‌الواقع سقراط تاریخی نیز به تمایز بین ویژگی یگانه قابل تعریف و اشیای کثیری که آن ویژگی را دارند، قائل بوده است اما فکر نمی‌کرده است که خود این ویژگی‌ها، مثل زیبا، وجود مستقلی از اشیای واجد آن‌ها دارند. «سقراط اهل ما بعدالطبیعه نبود بلکه فقط علاقه‌مند بود معانی این واژه‌ها را بفهمد.» ارسطو بیان می‌کند که گام بزرگ‌تر را افلاطون برداشت که به این ویژگی‌ها وجود مستقلی عطا کرد و نام مثال بر آن‌ها نهاد. نتیجه این جداسازی، یعنی جداسازی مثال از اشیای جزئی که بهره‌مند از آن ویژگی هستند، گرفتار شدن افلاطون در مشکلات بهره‌مندی بود که در پارمنیدس به آن‌ها پرداخته می‌شود. (Cornford, 2001, 74)

جداسازی مُثُل به صورت آشکار در *فایدون* انجام می‌شود. در هیچ محاوره قبلی بیان خاصی نیست که مشخصاً برساند ویژگی مشترک جدا از اشیای کثیر وجود دارد. اما در *فایدون* به طور ماهرانه‌ای بیان شده است و به دنبال نظریه *آنامنسیس* مطرح شده است. نظریه *آنامنسیس* مستلزم وجود پیشین نفس و رؤیت مُثُل پیش از ورود به بدن می‌باشد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که وجود جداگانه نفس آگاه و هوشیار جدا از بدن و حواسش قبل از تولد مشروط به این است که مُثُل وجود داشته باشند. به عبارت دیگر: اگر نفس بدون قید و بند بتواند همه واقعات و حقیقت را ببیند و بشناسد، پس باید متعلقات معرفتش جدای از اشیای محسوس وجود داشته باشند، چون چنین معرفتی اصلاً از طریق حواس قابل دستیابی نیست. بنابراین، «نظریات *آنامنسیس*، وجود جداگانه نفس قبل از تولد، جداسازی مُثُل از اشیای محسوس به هم مربوط هستند. کل بخش اول *فایدون* برای راهنمایی خواننده به این نتیجه طراحی شده است.» ( *ibid*, 74-5)

پیش‌تر گفتیم مُثُل در *فایدون* ابتدا در گفتگویی مطرح می‌شوند که با تعریف مرگ به عنوان رهایی نفس از بدن شروع می‌شود. (۶۵d) اما بعداً در شرح *آنامنسیس* (e-۷۸d) به طور واضح‌تری ترسیم می‌شوند، آن‌جا که تمایزاتی را بین خود برابری و نمونه‌های جزئی برابری نشان می‌دهد. افلاطون در پایان بخش اول *فایدون* استدلال می‌کند که نفس برعکس بدن غیر قابل رؤیت است و وظیفه الهی صدور حکم بر عهده‌اش است. بنابراین، «احتمالاً نفس با طبقه‌ای از اشیای الهی و نامرئی خویشاوند است و مثل آن‌ها بسیط، پایدار و نامتغیر است.» ( *ibid*, 75-6) این اشیاء همان مُثُل افلاطونی هستند. ویژگی‌هایی که در رساله *فایدون* برای مُثُل بیان می‌شود، بدین شرح است:

(۱) مُثُل وجود دارند و تغییرناپذیر هستند، در اشیا قرار گرفته‌اند، و ویژگی‌های جزئیات از آن‌ها ناشی می‌شوند.

(۲) مُثُل به صورت جداگانه و فی‌نفسه تحقق دارند. به عبارت دیگر: این طور نیست که مُثُل فقط در اشیاء تحقق داشته باشند و چپستی آن‌ها را با حضورشان یا اتحادشان یا هر راه ممکن دیگری به آن‌ها ببخشند. بلکه به صورت جداگانه و فی‌نفسه نیز تحقق دارند. وجود به دو مقوله تقسیم می‌شود: وجود محسوس و فانی و در برابر آن وجود نامحسوس و جاودانی که الهی نیز نامیده می‌شود. مُثُل به دسته دوم تعلق دارند.

(۳) مُثُل با عقل ادراک می‌شوند، نه با حس.

(۴) مُثُل جاودانی هستند.

(۵) مُثُل تغییرناپذیر هستند.

(۶) مُثُل بسیط هستند.

(۷) واژه هستی فقط بر قلمرو آن‌ها قابل اطلاق است. (گاتری، بی تاریخ، ج ۱۴، ۵-۲۵۴)

مشاهده و بررسی ویژگی‌های مُثُل افلاطونی نشان می‌دهد که افلاطون به نحوی ضمنی طرح پارمنیدس را در جداسازی امر کاملاً واقعی و قابل شناخت، از امر کاملاً غیر واقعی و غیر قابل شناخت و عالم مابین



این دو، یعنی جهان‌پدیداری که هم از وجود و هم از عدم بهره‌مند است، پذیرفت اما او نمی‌توانست در انکار عالم‌پدیداری به عنوان چیزی کاملاً غیرواقعی و موهوم از پارمنیدس پیروی کند. به نظر افلاطون عالم‌پدیداری می‌بایست نحوه‌ای هستی داشته باشد و به نوعی با عالم واقعیت حقیقی در ارتباط باشد. در واقع او تا اندازه‌ای با هراکلیتوس موافق بود و نمی‌توانست به گواهی حواس خود بی‌اعتنا باشد. بنابراین، می‌توان گفت افلاطون با الهام از راه حقیقت پارمنیدس قائل شد که در پس این عالمی که حواس آشکار می‌کنند، باید عالم معقولی باشد، عالمی که بتوان آن را شناخت و درباره آن صحبت کرد.

او در *تئائیتوس* (۱۸۳C) پس از نقد نظریه معرفت بودن ادراک حسی اعلام کرد که اگر ادراک حسی تنها صورت معرفت باشد و آن‌چنان که هراکلیتوس می‌گفت همه چیز در سیلان باشد، بشر قادر به کسب هیچ معرفتی نخواهد بود. اما او با الهام از پارمنیدس عالمی را کشف کرد که از سیلان دائمی هراکلیتوس در امان و شایسته عنوان «هست» است و بدین ترتیب شرط لازم برای متعلق معرفت حقیقی بودن را داراست. چون افلاطون این بیان پارمنیدس را قبول داشت که می‌گفت، تنها آن‌چه هست، می‌تواند اندیشیده شود یا حقیقتاً نامیده شود و تنها آن‌چه بتواند اندیشیده شود، می‌تواند باشد. (freeman, 2013, 60)

افلاطون در *تئائیتوس* نظریه معرفت بودن ادراک حسی را بدین صورت رد می‌کند که ابتدا ثابت می‌کند ادراک حسی نمی‌تواند کل معرفت باشد، چون بخش زیادی از معرفت شامل حقایقی است که متضمن واژه‌هایی هستند که متعلق ادراک نیستند و سپس نشان می‌دهد که متعلقات ادراک حسی، حتی درون حوزه خودشان نیز آن واقعیت حقیقی را که متعلقات معرفت باید داشته باشند، ندارند. در بخش اول استدلال به ورای تبیین قبلی خود درباره ادراک حسی، که فاعل شناسا را مجموعه‌ای از اندام‌های حسی متمایز در نظر می‌گیرد، می‌رود و ادراک حسی را به عنوان فرایندی لحاظ می‌کند که بین اندام و شیء خارجی اتفاق می‌افتد. البته او این تبیین را حفظ می‌نماید و در ضمن این را نیز اضافه می‌کند که در پس اندام‌ها باید ذهنی هم باشد که به صورت مرکزی گزارش‌های متعدد آن‌ها را دریافت کند و توانایی تأمل روی داده‌های حسی و دادن حکم را داشته باشد. ذهن متفکر در این احکام از واژه‌هایی مثل «وجود دارد» و «این همان است» و «این متفاوت از آن است» استفاده می‌کند. این واژه‌ها یا اصطلاحات متعلق ادراک ذهن از طریق حواس نیستند، ولی برای همه متعلقات حس به نحوی مشترک به کار می‌روند. ذهن با معنای چنین واژه‌هایی از طریق خودش آشنا می‌شود، نه از طریق مبادله بین اندام‌های جسمانی و اشیا. این تعابیر در مقابل متعلقات خاص حواس، «مشترک» نامیده می‌شوند. این «مشترک» را نباید با محسوسات مشترکی که ارسطو به عنوان متعلقات دستگاه حواس مشترک واقع در قلب در نظر می‌گرفت، اشتباه کنیم، یعنی چیزهایی که با بیش‌تر از یک حس ادراک می‌شوند، مانند حرکت و شکل و عدد و اندازه و زمان. افلاطون از حس مشترک صحبت نمی‌کند بلکه برعکس تأکید می‌کند که واژه‌های مشترک، نه با حس، بلکه با فکر درک می‌شوند و احکام مشتمل بر آن‌ها توسط ذهن بدون کمک هیچ

اندام جسمانی خاصی ساخته می‌شود. در واقع این واژه‌ها مشترک هستند، نه به معنای ارسطویی بلکه آن‌گونه که یک نام بر چند شیء جزئی به طور مشترک استعمال می‌شود. بنابراین، «وجود دارد» برای همه چیزها به صورت مشترک استعمال می‌شود و آن را در هر عبارتی و درباره هر موضوعی می‌توان استفاده کرد. «این واژه‌های مشترک در واقع معانی نام‌های مشترک، یعنی مُثُل افلاطونی، هستند.» مواردی که در *تئای‌تئوس* ارائه می‌شود، متناظر با همان مواردی است که سقراط در *پارمنیدس* (۱۲۹d) ارائه می‌دهد؛ آن‌جا که می‌گوید از معماهای زنون با تفکیک مُثلی مثل شباهت و عدم شباهت، وحدت و کثرت، سکون و حرکت و غیره می‌توان فرار کرد. واژه‌هایی که این‌جا ذکر می‌شود، همان واژه‌هایی هستند که در استدلال‌ات زنون علیه کثرت و حرکت استفاده می‌شود. سقراط بعداً مُثُل اخلاقی را اضافه می‌کند (*پارمنیدس*، ۱۳۰b)؛ همان‌طور که در *تئای‌تئوس* (۱۸۶a) نیز اضافه می‌کند. افلاطون در *تئای‌تئوس* مصمم است تا حدی درباره مُثُل صحبت کند و در عین حال از استفاده لفظ مثال نیز دوری کند. پس «این واژه‌های مشترک همان مثال‌ها هستند که باید برای هرکسی که *پارمنیدس* را خوانده باشد، بدیهی بنماید. اجتناب از لفظ خیلی از مفسرین را گمراه کرده است تا آن‌جا که اظهار کرده‌اند مُثُل در *تئای‌تئوس* ذکر نشده است و این واژه‌های مشترک را به غلط مقولات خوانده‌اند.» (Cornford, 1979, 105-6)

پل‌فریدلندر نیز در تفسیر خود بر *پارمنیدس* می‌نویسد که وقتی افلاطون *تئای‌تئوس* را می‌نوشت موضع خودش را بین دو جبهه *پارمنیدس* و *هراکلیتوس* یافت. در *تئای‌تئوس* با نماینده سیلان دائمی مواجه است اما در عین حال درباره مواجه شدن با نماینده واحد، یعنی وجود نامتغیر، نیز باید فکر می‌کرده است. از عبارات *تئای‌تئوس* (۱۸۳e) می‌توان حدس زد که یا *پارمنیدس* قبلاً نوشته شده بوده است یا این‌که افلاطون هم‌زمان روی دو رساله *تئای‌تئوس* و *پارمنیدس* کار می‌کرده است یا اینکه نقشه نوشتن *پارمنیدس* را در ذهن داشته است. فریدلندر معتقد است که رساله *پارمنیدس* صحنه جدال نظریه مثال با نظریه الثایی وجود است و هدف افلاطون از طرح این جدال کسب وضوح بیشتر در مورد نظریه مثال است. (Friedlander, 1970, 190-3)

کورنفورد نیز قائل است که افلاطون در هنگام نوشتن *تئای‌تئوس* طرح مُثُل را در ذهن داشته و بحث را در مسیری پیش برده است تا زمینه برای پذیرش مُثُل فراهم شود. او نیز هم‌چون برخی مفسرین قائل است، افلاطون در جداسازی عالم معقول و عالم محسوس تحت تأثیر *پارمنیدس* بوده است. او در این باب می‌گوید: «چرا افلاطون در میان همه پیش‌سقراطیان *پارمنیدس* را برای نقد نظریه خودش انتخاب می‌کند؟ او همواره از *پارمنیدس* با احترام بیشتری نسبت به دیگر فلاسفه صحبت می‌کند.» دلیل این مطلب به نظر کورنفورد این است که افلاطون خود را جانشین مردی می‌داند که برای اولین بار تمایز بین جهان معقول حقیقت و واقعیت و جهان محسوس نمود و شدن را (هرچند به طور ناقص) ترسیم کرد.» (Cornford, 2001, 80)

### حدود استفاده افلاطون از آموزه وجود ثابت پارمنیدس

اگر خصوصیات هستی واحد پارمنیدس را با خصوصیات مثال افلاطون روبه‌رو کنیم:

| مثال افلاطون  | هستی واحد پارمنیدس  |
|---|---|
| ۱- هست.   | ۱- هست.   |
| ۲- مثال تک چیز است، یعنی شیئی واحد است.                       | ۲- واحد است.  |
| ۳- ازلی و ابدی است.   | ۳- نه پدید آمده و نه از بین می‌رود.   |
| ۴- غیر قابل تقسیم است.  | ۴- پیوسته و همگن است پس غیر قابل تقسیم است.   |
| ۵- نامتغیر است.   | ۵- نامتغیر است.   |
| ۶- متعلق تفکر است، یا به عبارت دیگر: فقط با عقل ادراک می‌شود. | ۶- تنها متعلق حقیقی تفکر است.   |
| ۷- غیر مادی است.  | ۷- متناهی است یعنی متعین است. (ولی لزوماً نه به این معنا که مادی است، چرا که تفکیک مادی از غیر مادی هرگز در حوزه مفهومی وی نبود.) |

چنانچه می‌بینیم تقریباً ویژگی‌های مثال افلاطونی و هستی واحد پارمنیدسی بر هم منطبق هستند با این تفاوت که مثال در نظر افلاطون به طور مشخص امری غیرمادی بوده است اما پارمنیدس گویا تصور روشنی از تمایز بین مادی و غیر مادی نداشته است. بنابراین، به صراحت نمی‌توان گفت که هستی واحد در نظر او مادی بوده است یا غیرمادی. اما افلاطون در رساله پارمنیدس در بحث انتقادات به مثال (ایراد بهره‌مندی) پارمنیدس را با فهمی مادی از مثال معرفی می‌کند.

این‌جا سؤالی پیش می‌آید و آن این است که چرا افلاطون قسمت اول رساله پارمنیدس را نوشت و در آن بر نظریه محبوب خودش انتقادات خاصی وارد کرد و چرا پارمنیدس را به‌عنوان منتقد نظریه مثال انتخاب کرد؟ به نظر گاتری افلاطون از یک طرف پایه و اساس نظام خودش را، به‌ویژه برابر دانستن امر واقعی با امر معقول را و امدار مکتب الثائی می‌دانست و از طرف دیگر به خوبی آگاه بود چه تغییرات بنیادینی در نظریه پارمنیدس ایجاد کرده است. بنابراین، لازم می‌دانست درنگی بکند و ارزیابی‌ای به عمل آورد، تا موضع خودش را در برابر پارمنیدس برای همیشه مشخص سازد. افلاطون فکر می‌کرد باید پیش از بازاندیشی درباره نظریه مثال، آن را در معرض دقیق‌ترین بررسی قرار دهد و با فرض بنیادی واقعیتی ثابت و معقول که مشترک میان او و پارمنیدس بود، سازگار سازد. (گاتری، بی‌تاریخ، ج ۱۶، ۱۱۰-۱۰۹)

کورنفورد پارمنیدس را در این رساله منتقد انحراف افلاطون از نظریهٔ الثائی محض می‌داند. (Cornford, 2001, 81)

شاید به بیانی دیگر بتوانیم بگوییم افلاطون در این رساله حدود استفاده‌اش از پارمنیدس را مشخص می‌نماید. او خود را مدیون پارمنیدس می‌داند از این حیث که با کشف عالم معقول کمک بزرگی به او نموده است اما از طرف دیگر نمی‌تواند هم‌چون پارمنیدس به واقعیت آشکار شده از طریق حواس بی‌اعتنایی بکند. بنابراین، در مورد غیر واقعی و ناموجود دانستن عالم پدیداری از پارمنیدس پیروی نمی‌کند و قائل می‌شود که عالم پدیداری باید از نوعی وجود بهره‌مند باشد و به نحوی با عالم واقعیت حقیقی مرتبط باشد. افلاطون در توضیح نحوهٔ هستی عالم محسوسات نظریهٔ بهره‌مندی را مطرح می‌کند. بنا به نظریهٔ بهره‌مندی، محسوسات به واسطهٔ بهره‌مندی از مُثُل از درجه‌ای از هستی برخوردار می‌شوند.

او در ابتدای رسالهٔ پارمنیدس نظریهٔ مثال را برای توضیح این مطلب که چطور ممکن است شیئی دارای دو ویژگی متضاد باشد، ارائه می‌کند. (۱۳۰a-۱۲۸e) در واقع در همین ابتدای کار او موضع خود را در مقابل انکار الثائی واقعیت اشیای انضمامی مشخص می‌کند. موضع الثائی مبتنی بر این فرض منطقی است که اضداد نمی‌توانند ترکیب شوند و افلاطون اظهار می‌کند که ترکیب اضداد در حوزهٔ اشیای محسوس بلامانع است. به نظر نمی‌رسد نقد سقراط بر استدلالات زنون خیلی هم جدی باشد. زنون اشیای مرئی انضمامی را مورد بحث قرار نمی‌داد. بلکه واحدهایی را که فیثاغوریان به عنوان احجام قابل تقسیم مورد بحث قرار می‌دادند، بحث می‌کرد. در واقع نقد بیش‌تر متوجه پارمنیدس است که مفهوم فیثاغوری جهان به عنوان هماهنگی اضداد را رد می‌کرد. پارمنیدس انکار می‌کرد که متضادها بتوانند ترکیب شوند. او می‌گفت ممکن نیست آنچه واحد، متناهی و ساکن است، کثیر، نامتناهی و متحرک هم باشد. او همواره یکی از دو ضد را می‌پذیرفت و طرف دیگر را رد می‌کرد. به عبارت دیگر: او خاتمهٔ هماهنگی اضداد هراکلیتوسی را اعلام کرده بود. اما نباید با استناد به این قسمت از رسالهٔ پارمنیدس فکر کنیم منظور افلاطون این است که مُثُل نمی‌توانند ترکیب شوند. در سوفسطایی این مسئله مطرح و بررسی می‌شود و آن‌جا افلاطون می‌گوید وقتی دو مثال به طور سرمدی در نسبتی قرار بگیرند، که نام‌هایشان در گزارهٔ ایجابی حقیقی قرار بگیرد، با هم ترکیب می‌شوند. به عبارت دیگر: «حرکت وجود دارد» به این معناست که مثال حرکت با مثال وجود ترکیب می‌شود. اما در گزارهٔ سلبی حقیقی، مثل «حرکت موجود نیست» یا «حرکت سکون نیست» دو مثال جدا از هم هستند. این‌ها در سوفسطایی بررسی می‌شوند و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که بعضی مثال‌ها با مثال‌های دیگر ترکیب می‌شوند اما بعضی مثال‌ها به طور سرمدی مجزای از یکدیگرند. (ibid, 71)

بنابراین، می‌توانیم بگوییم در همین ابتدا افلاطون نظر پارمنیدس را در حوزهٔ اشیای معقول می‌پذیرد، آن‌جا که می‌گوید اگر خود شبیه و خود ناشبیه ترکیب شوند، حیرت‌زده می‌شود اما در حوزهٔ جهان محسوس نظریهٔ پارمنیدس را نمی‌پذیرد و مانند فیثاغوریان و هراکلیتوس قائل به هماهنگی اضداد در جهان

می‌شود. پس افلاطون برخلاف نظر سلفش، پارمنیدس، عالم محسوس را به عنوان موجود، هر چند نه کاملاً موجود، می‌پذیرد و ترکیب اضداد را نیز در این حوزه مجاز می‌شمارد.

در ادامهٔ محاوره پارمنیدس مهار بحث را در دست می‌گیرد، (۱۳۵b-۱۳۰a) و گفتگو در خطوط پارمنیدسی پیش می‌رود و پارمنیدس اقدام به نقد نظریهٔ مثال می‌کند. نقدهای پارمنیدس را می‌توانیم تحت سه عنوان قرار دهیم:

(۱) وسعت عالم جداگانهٔ مُثُل

(۲) مسئلهٔ بهره‌مندی

(۳) این خطر که اگر مُثُل جدا باشند، برای ما غیر قابل شناخت شوند.

قبلاً گفتیم که کورنفورد پارمنیدس رسالهٔ پارمنیدس را منتقد آشکار انحراف افلاطون از نظریهٔ الثائی محض می‌داند. بنا بر اخذ این تفسیر به نظر می‌رسد می‌توان ایرادات مطروحه در رسالهٔ پارمنیدس را ایرادهایی دانست که پارمنیدس واقعی ممکن بود، مطرح کند. پارمنیدس در رساله می‌پرسد:

(۱) اگر به جای وجود واحد واقعی کثرتی از مُثُل باید باشد، آن‌ها چه تعداد هستند؟ افلاطون بر چه اصلی حکم می‌کند که برای هر دسته‌ای از اشیای با نام مشترک مثالی وجود دارد؟

(۲) اگر عالم نمود پایه‌ای در واقعیت دارد، نسبتی که دو عالم را به هم مرتبط می‌کند، چیست؟

(۳) اگر هیچ تبیین معقولی از این نسبت نمی‌توان ارائه داد، آیا به خاطر ورطه‌ای که دانش ما نمی‌تواند از آن عبور کند، رابطهٔ عالم واقعی با عالم محسوس کاملاً قطع نمی‌شود؟ (ibid, 81)

پرسش‌های پارمنیدس افلاطونی در همان حیطه‌ای است که پارمنیدس واقعی به‌عنوان موهوم و غیرواقعی رد می‌کرد، یعنی عالم محسوس و کثرت. افلاطون علاوه بر پذیرش عالم محسوس، برای تبیین معرفت به این عالم، کثرتی از اشیای معقول را نیز می‌پذیرد که البته هر یک از این اشیای معقول خصوصیات هستی واحد پارمنیدس را نیز دارد و هیچ یک از این‌ها برای پارمنیدس واقعی حتی قابل تصور هم نبود.

گاتری می‌گوید وقتی پرسش‌های پارمنیدس صبغهٔ انتقادی به خود می‌گیرند، به هیچ وجه مُثُل را مورد تشکیک قرار نمی‌دهند بلکه فقط رابطهٔ آن‌ها را با این جهان و با خود ما به عنوان متعلق دانش ما، بررسی می‌کنند؛ چراکه ما به سخنان مردی گوش فرا می‌دهیم که فلسفهٔ خود او فقط وجود معقول را روا می‌دانست و منکر هر گونه رابطه‌ای میان آن وجود و جهان محسوس بود. نحوهٔ انتقاد او به این خاطر بدین صورت است که گزینه‌هایی که او با آن‌ها مواجه بود، عبارت بودند از هست یا نیست و او گزینهٔ دوم را درک‌ناپذیر می‌دانست. در واقع این کاری که پارمنیدس در رساله می‌کند، در شأن اوست، تمام برهان‌های او در برابر هرگونه رابطه‌ای میان جهان واقعی و جهان محسوس اقامه شده‌اند. به عقیدهٔ پارمنیدس فقط دو قوه وجود دارد: لوگوس یا نوس که وحدت واقعیت را درمی‌یابد و حواس که توهمات آن‌ها دربارهٔ کثرت کاملاً غیر واقعی است. سخن افلاطون در *فایدون* (۷۴a-b) مبنی بر این که می‌توان

از حواس به عنوان اولین قدم در مسیر فهم عالم معقول کمک گرفت، نظرش در *فایدروس* که ذهن انسان با درک وحدت و کثرت و تشخیص کلی در جزئی به سوی یادآوری مُثل پیش می‌رود، برای پارمنیدس اموری کاملاً بیگانه بودند. (گاتری، بی‌تا، ج ۱۶، ۱۰۹-۹۲)

همان‌طور که شرح دادیم، پارمنیدس درباره وجود اشیای معقول بحثی ندارد بلکه انتقادات او متوجه وسعت عالم مثال و ارتباط آن با عالم محسوس و ما می‌باشد. اگر مرور مختصری بر این انتقادات داشته باشیم، خواهیم دید که افلاطون سعی می‌کند نظریه‌اش را بر بنیادی محکم و معقول استوار سازد، ولی شاید مقدر شده بود که نظریه او که برگرفته از راه حقیقت پارمنیدس بود، به دست شاگرد بزرگش ارسطو با اندکی تحدید و اصلاح بر بنیادی معقول و محکم استوار شود.

### انتقادات بر مُثل

۱- چه چیزهایی مثال دارند؟ (c-130a) در جواب به این سؤال افلاطون برای اضدادی مثل شبیه و ناشیبه، وحدت و کثرت، حرکت و سکون و مانند آن، مثال در نظر می‌گیرد؛ مثال‌های ریاضی و مثال‌های اخلاقی را نیز برمی‌شمارد. مُثل انواع موجودات زنده و عناصر چهارگانه، که در محاورات قبل دیده نمی‌شود، نیز با کمی تردید مطرح می‌شوند. اما مُثل چیزهای حقیر مثل گل و موی پذیرفته نمی‌شوند. البته مُثل انواع، مثل انسان و گاو، در *فیلیوس* (15a) مطرح می‌شوند و آن‌ها کلاً مشمول در موجودات زنده معقول *تیمایوس* (30c) می‌شوند. *تیمایوس* مُثل عناصر چهارگانه را نیز بیان می‌کند. (51b) پارمنیدس این سؤال را رها می‌کند و مسئله بهره‌مندی را مطرح می‌کند.

۲- اگر برای مثال وجود جداگانه‌ای قائل باشیم، ایرادهای بهره‌مندی مطرح می‌شود. (e-131-130e)

الف) یک چیز نمی‌تواند از کل مثال یا بخشی از آن بهره‌مند باشد. پارمنیدس تمایز مأخوذ در *فایدون* (130b) بین مثال واحد و جداگانه خود شباهت و ویژگی شباهتی که ما داریم، دوباره مطرح می‌کند. او حالا به تحلیل فرآیند شدنی می‌پردازد که مطابق با آن اشیاء، به واسطه بهره‌مندی از مثال شبیه یا زیبا یا بزرگ، شبیه یا زیبا یا بزرگ می‌شوند و ویژگی ذاتی به‌عنوان جزئی تصور می‌شود که قسمت یک شیء خاص می‌شود و از قسمت‌های اشیای دیگر جداست. آن وقت این مسئله پیش می‌آید که این قسمت‌ها چگونه با مثال مرتبط می‌شوند؟ مثلاً نمونه بزرگی که این شیء بزرگ را بهره‌مند می‌کند، جزئی از مثال بزرگی است، به این معنا که بخشی از مثال بریده می‌شود و نصیب این شیء می‌شود تا بزرگ شود. پس این نمونه بزرگی کوچک‌تر از مثال بزرگی می‌شود. این نوع فهم از جزء و کل فهمی مادی است. این فهم مبتنی بر این فرض است که خود بزرگی شیئی بزرگ است. ضمن این‌که پارمنیدس به سوی ایراد بعدی می‌رود بر همان فرض ناصواب «خود بزرگی شیئی بزرگ است» باقی می‌ماند.

ب) انسان سوم (b-132-131e)

این استدلال به ابهام ذکر شده در بالا برمی‌گردد. فرض می‌شود مثال بزرگی مانند اشیای بزرگ ویژگی بزرگی دارد، یا به تعبیر دیگر خود بزرگی نیز یک شیء بزرگ است. در این صورت خود بزرگی نیز عضو طبقه اشیای بزرگ است و باید مثال دیگری باشد تا از آن بهره‌مند شود، همان‌طور که مثال اول باید باشد تا اشیای کثیر از آن بهره‌مند شوند. اما محذور تسلسل پیش می‌آید. ارسطو نیز ایراد انسان سوم را در *مابعدالطبیعه* مطرح می‌کند. او استدلال می‌کند که ایراد انسان سوم نتیجه اعطای وجودی واقعی به واژه‌هایی کلی مثل حیوان، یعنی وجودی جدا از حیوانات محسوس است. (Meta, VII, 1038 b30-1039a5)

بعد از ایراد انسان سوم، سقراط نظریه‌ای پیشنهاد می‌کند مبنی بر این که شاید مثال موجود مستقلی نباشد بلکه فقط فکری در ذهن باشد و اگر این‌گونه باشد وحدت مثال با پخش شدن به صورت اجزا در میان افراد خراب نمی‌شود. پارمنیدس با وارد آوردن دو ایراد این نظریه را رد می‌کند. (C-132b-132c) می‌توان گفت پارمنیدس افلاطون نظریه‌ای را رد می‌کند که بعضی منتقدان به پارمنیدس واقعی نسبت می‌دهند: «اندیشیدن همان بودن است.» (frag. 3, Freeman, 2013, 60) سپس سقراط به نظر خودش بر این که مثل مجزا و جدا هستند، برمی‌گردد. او می‌پرسد آیا ایرادها را می‌توان با گفتن این که مثل الگوهایی هستند که شباهت اشیاء بواسطه آن‌هاست، حل کرد؟ پارمنیدس این تبیین را نیز رد می‌کند. (a-133a-133c) به نظر می‌رسد افلاطون در فقرات مذکور بر آن است، نشان دهد اولاً، نباید فهمی مادی از بهره‌مندی اخذکنیم، به این صورت که مثال را ماده‌ای تصور کنیم که میان اشیاء قسمت می‌شود. ثانیاً، باید ملتفت باشیم که مثال وجودی مستقل دارد و فکری در ذهن نیست و ثالثاً، نسبت مثال به مصادیقش قابل مقایسه با نسبت اصل به روگرفت است اما با نسبت شباهت یکی نیست. (Cornford, 2001, 95)

3) ایراد نهایی که پارمنیدس بر نظریه مثال وارد می‌کند، این است که جداسازی مثل خطر ایزوله شدن آن‌ها در عالم خودشان، غیر قابل دسترس شدنشان برای معرفت بشری و نیز غیر قابل شناخت شدن عالم بشری برای خدایان را در پی دارد. در این باره باید گفت که نظریه *آنامنسیس* افلاطون، نظریه پارمنیدس را، مبنی بر اینکه جداسازی مثل آن‌ها را از حوزه معرفت ما خارج می‌کند، رد می‌کند. چون بر اساس نظریه *آنامنسیس*، «نفوس طبقه حدوسط موجودات هستند که پایی در هر دو عالم دارند و توانایی شناخت هر دو عالم را دارند.» (ibid, 99)

در نهایت پارمنیدس ضرورت وجود مثل را برای تفکر و گفتار می‌پذیرد. (c-135-134e) مثال‌ها به عنوان متعلقات تفکر و معانی ثابت واژه‌های مورد استفاده در گفتار ضروری هستند. زیرا در غیر این صورت ما درباره چیزهای یکسانی اندیشه و صحبت نخواهیم کرد. اگر در حین صحبت از اشیاء، آن‌ها در حال تغییر باشند، احکام مشتمل بر آن‌ها نیز درست باقی نخواهند ماند. بنابراین، نباید مثال‌ها در جریان اشیای محسوس کاملاً حل شوند و باید از وجودی مستقل و ثابت برخوردار باشند اما با تمام این اوصاف تصور ارتباط آن‌ها با جزئیات متغیر مشکل به نظر می‌رسد. (ibid, 100)

همان‌طور که ملاحظه شد افلاطون علی‌رغم اذعان به اشکالات قول به وجود جداگانهٔ مُثُل، آن‌ها را به‌خاطر ضرورت تبیینی می‌پذیرد. چون او نیز همچون سلف بزرگش سقراط قائل است که معرفت ثابت و حقیقی وجود دارد و سوفسطائیان در اشتباه هستند و ما می‌دانیم که ارسطو شاگرد بزرگ افلاطون نظریهٔ معرفت‌شناختی استادش را کامل می‌کند و بدین ترتیب وجود واحد قابل شناخت پارمنیدس و مثال افلاطون در خود اشیای محسوس جای می‌گیرد و علاوه بر این که مسئلهٔ وحدت در کثرت به بهترین وجه عقلانی حل می‌شود، مسئلهٔ معرفت نیز بر بنیادی ثابت و معقول استوار می‌گردد.

نکته‌ای دیگر که در زمینهٔ تطبیق این دو فیلسوف ذهن را به خود معطوف می‌کند، قدرت، تأثیر و سیطرهٔ تفکر پارمنیدس در ذهن افلاطون است. افلاطون تحت تأثیر اندیشهٔ هراکلیتی سیلان نیز بود اما به نظر می‌رسد با این که افلاطون هرگز نتوانست از کشاکش نظرات این دو متفکر رها شود، ولی شاید بتوان گفت نهایتاً، با نظر به اظهاراتش در پایان رسالهٔ پارمنیدس، تا اندازه‌ای به سمت پارمنیدس متمایل شد. به بیان دیگر: به نظر نگارنده قدرت تفکر پارمنیدی در ذهن افلاطون بیش از تفکر هراکلیتی بود. افلاطون نظر هراکلیتوس را دال بر سیلان دائمی هستی می‌پذیرد اما آن را محدود به حوزهٔ محسوسات می‌کند. نکتهٔ مطلب این‌جاست که افلاطون گرچه در تبیین نظریهٔ ادراک حسی از اصل هراکلیتی استفاده می‌کند، ولی ادراک حسی را به عنوان معرفت نمی‌پذیرد و مدعی می‌شود بر متعلق معرفت باید عنوان «هست» راست بیاید و چون محسوسات وجوداتی ثابت نیستند و هستندگی بر قامتشان راست نمی‌آید، پس ادراک حسی شایستهٔ عنوان معرفت نتواند بود. دقیقاً به همین دلیل نگارنده ادعا می‌کند سیطرهٔ تفکر پارمنیدی بر ذهن افلاطون بیش از تفکر هراکلیتی بود.

### نتیجه‌گیری

پارمنیدس اولین فیلسوفی است که در باب وجود اندیشه کرد، وجود را واحد، نامتغیر و تنها متعلق حقیقی تفکر دانست. افلاطون در تولید نظریهٔ معرفتش عمیقاً تحت تأثیر او قرار گرفت و ضمن اخذ مفهوم وجود ثابت از او نظریهٔ مُثُل را پدید آورد که از حیث وجودشناسی و معرفت‌شناسی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. ویژگی‌های مُثُل افلاطون تقریباً منطبق با ویژگی‌های وجود ثابت پارمنیدس است. اما افلاطون نظریهٔ پارمنیدس را فقط در حوزهٔ عالم معقولات (مُثُل) پذیرفت و نظر او در باب توهم بودن عالم محسوسات را رد کرد. او ضمن پذیرش اصل سیلان هراکلیتوس و اطلاق آن به عالم محسوسات، برای این عالم به نوعی هستی قائل شد. به نظر او اشیای محسوس به دلیل بهره‌مندی از مُثُل مفارق دارای نحوه‌ای وجود می‌شوند. اما او به دلیل این که نتوانست نحوهٔ رابطهٔ این دو عالم کاملاً مجزا را به نحو قانع‌کننده‌ای تبیین کند و به انتقادات وارده بر مُثُل پاسخی شایسته بدهد، مُثُل را به‌خاطر ضرورت تبیینی و نیاز معرفت به آن پذیرفت. سخن آخر این که گرچه او نتوانست آرمانش را محقق کند و بنیان



معرفت را استحکامی تام و تمام ببخشد اما تلاش او برای توضیح عالم معقول و محسوس گامی بلند در تاریخ تفکر بود.

### منابع و مأخذ

- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، علمی و فرهنگی.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۱)، «تفسیر غیر تاریخی افلاطون از قاعده انسان معیاری پروتاگوراس»، *مجله ذهن* (۱۰)، سال سوم، شماره ۲.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، (بی تا)، ج ۱۴، *افلاطون (محوارات میانی)*، حسن فتحی، چاپ اول، تهران، فکرروز.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، (بی تا)، ج ۱۶، *افلاطون (زبان شناسی، محاورات انتقادی)*، حسن فتحی، چاپ اول، تهران، فکر روز.
- Aristotle, (1991), *The Complete Works of Aristotle*, Vol 2, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Copleston, Frederick Charles, (1993), *A History of Philosophy*, Vol 1, New York, Doubleday.
- Cornford, F.M., (1979), *Plato's Theory of knowledge*, London, Routledge& Kegan Paul.
- Cornford, F.M., (2001), *Plato and Parmenides*, London, Routledge& Kegan Paul, London.
- Coxon, A.H., (1934), *The Philosophy of Parmenides*, *The Classical Quarterly*, Vol 28, No 3/4.
- Freeman, Kathleen, (2013), *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Global Grey.
- Friedlander, Paul, (1970), *Plato*, Vol 3, Princeton University Press.
- Kahn, Charles H., (1969), *The Thesis of Parmenides*, *The Review of Metaphysics*, Vol 22, No 4.
- Plato, (1989), *The dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton& Huntington Cairns, New Jersey, Princeton University Press.

