

نقد نظریه غالب تحول فلسفه افلاطون از منظر مفاهیم وجود و معرفت

محمدباقر قمی*

چکیده

در این جستار تلاش خواهیم کرد نظریه غالب و رایج درخصوص ترتیب محاورات افلاطون را از منظر تحول مفاهیم وجود و معرفت در فلسفه او در شش اشکال نقد و بررسی کنیم. این اشکالات را در دو گروه دسته‌بندی خواهیم کرد. گروه نخست اشکالات قرارگرفتن برخی محاورات متأخر پس از محاورات میانی را مورد نقد قرار می‌دهد. درحالی‌که اشکال اول به مسائل تأخر ثنائیتوس می‌پردازد، اشکال دوم مسائل ناشی از تأخر سوفیست و بخش دوم پارمنیدس نسبت به جمهوری را واکاوی می‌کند و اشکال سوم نیز به مسائل تأخر قوانین و مرد سیاسی نسبت به جمهوری اشاره می‌کند. گروه دوم اشکالات وضع پارمنیدس پس از محاورات میانی را به چالش خواهد کشید. اشکال چهارم این نظر غالب را که نقد پارمنیدس از نظریه مثال به محاورات میانی ارجاع می‌دهد بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این محاورات نه تنها پاسخ اشکالات پارمنیدس را در خود دارند، بلکه نظریات خود را در پاسخ به آن اشکالات پیش نهاده‌اند. اشکالات پنجم و ششم نشان می‌دهند که بر اساس نظریه غالب ترتیب محاورات، هم معتبر در نظر گرفتن اشکالات پارمنیدس و هم نامعتبر در نظر گرفتن آنها خالی از اشکال نخواهد بود.

واژگان کلیدی: افلاطون، محاورات، کرونولوژی، وجود، معرفت.

* دکتری فلسفه از دانشگاه تهران.

در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم و در نتیجه اعمال ویژگی‌های سبک‌شناختی در بررسی شباهت‌های میان محاورات، ساختار جدیدی از ترتیب‌بندی میان محاورات /فلاطون مطرح گشت که چهارچوب آن کم‌وبیش به‌طوریکسان در همه کرونولوژی‌های پیشنهادی تا به امروز یکسان بوده است. این واقعیت که همه تحلیل‌های سبک‌شناختی درحالی‌که ویژگی‌های متفاوتی را بررسی می‌کردند، به نتایج مشابهی درباره تاریخ برخی محاورات دست یافتند، سبب شد کرونولوژی جدید نه تنها در میان کرونولوژی‌های مبتنی بر سبک، بلکه در میان کسانی که به ترتیب‌بندی‌های مبتنی بر محتوا تمایل داشتند نیز به کرونولوژی غالب تبدیل شود. تقسیم محاورات به سه گروه اولیه، میانی و متأخر متناظر به سه مرحله از زندگی /فلاطون لاجرم به ایجاد زیرگروه‌هایی به عنوان محاورات انتقالی میان دوره‌های مختلف انجامید که سبب شد برخی تقسیم‌بندی‌ها به چهار یا پنج گروه از محاورات برسند. هرچند محققان هرگز نتوانستند در مورد محل برخی از محاورات به اجماع برسند، ساختار اصلی ترتیبات کرونولوژیکی آنها تقریباً یکسان است. بر اساس این ساختار، محاوراتی همچون **منون**، **فایدون** و **جمهوری** پس از محاورات **سقراطی** و پیش از **پارمنیدس** و **ثئایتوس** قرار می‌گیرند. این ساختار تأکید دارد که این دو محاوره اخیر پس از محاورات میانی و پیش از محاورات متأخری چون **سوفیست**، **تیمایوس**، **فیلبوس** و **قوانین** قرار گیرد. بنابراین ترتیب اصلی میان برخی محاورات که کم‌وبیش به نحو مشابه در همه کرونولوژی‌های کنونی پذیرفته شده است، این‌گونه است: **محاورات سقراطی**، **منون**، **فایدون**، **جمهوری**، **پارمنیدس**، **ثئایتوس**، محاورات متأخر (شامل **سوفیست**، **فیلبوس**، **تیمایوس**، **کریتیاس** و **قوانین**).^{*} با بررسی نظریات وجودشناختی و معرفت‌شناختی و نیز

^{*} مقایسه میان کرونولوژی‌های اصلی که پس از آخرین دهه‌های قرن بیستم ارائه شده‌اند، برنابود (1990 & 1992) و *دیرا نیلز* (1998) ارائه کرده‌اند (برای بررسی کرونولوژی‌ها، رک: کمپل، 1867/ لجر، 1989/ گاتری، 1975/ کان 1996/ تسلف، 1989/ تارانت، 2000/ فاین، 2003).

نحوه تحول آنها در محاورات مختلف درمی یابیم که این ترتیب میان محاورات چندان با تحول وجود- معرفت‌شناختی *افلاطون* سازگار نیست. در اینجا چند ایراد را که عمدتاً مربوط به روابط و نسبت‌های میان نظریات وجودشناختی و معرفت‌شناختی *افلاطون* در کرونولوژی رایج امروزی است، در قالب دو گروه اشکالات مطرح می‌کنیم:

الف) اشکالات قراردادن محاورات متأخر پس از محاورات میانی

این گروه اشکالات قصد دارد نشان دهد که وضع برخی از محاورات متأخر در کرونولوژی غالب همچون *ثئایتوس*، *سوفیست* و *قوانین* پس از برخی از محاورات میانی همچون *منون*، *فایدون* و *جمهوری* می‌تواند ما را در فهم تحول فلسفه *افلاطون* دچار اشکال کند.

۱. مسائل تأخر *ثئایتوس*

اگر ترتیب کرونولوژی غالب برای *ثئایتوس* به عنوان محاوره‌ای متأخر نسبت به *منون* و *جمهوری* را بپذیریم، نمی‌توانیم توضیح دهیم که چگونه *افلاطون* که قبلاً در *منون* (C- ۸۵d، ۹۷a-b و d-e، ۹۸a-b) از پندار به عنوان آنچه متمایز از معرفت است، سخن گفته بود و در *جمهوری* (۴۷۷e-۴۷۸e) آن را مفروض گرفته و تمایز وجودشناختی میان *مئل* و اشیای جزئی را بر آن استوار ساخته بود (d-۴۷۶c، ۴۷۷e-۴۷۸e، ۴۷۹d)، اکنون در *ثئایتوس* به این حالت ابتدایی درباره رابطه میان معرفت و پندار می‌رسد که می‌پرسد آیا معرفت متمایز از پندار است یا نه؟ چگونه می‌توان پیشنهاد *ثئایتوس* در ۱۸۷b که معرفت همان پندار درست است و نیز همه تلاش‌های *سقراط* برای رد آن و اثبات اینکه معرفت متمایز از پندار است را به عنوان پیشنهاد و تلاشی متأخر درک کرد؟* هرچند *فاین* برای «تعجب‌برانگیز» خواندن این ظهور بحث در *ثئایتوس* سه دلیل می‌آورد (2003, pp.19-23)، مسائل ناشی از متأخر در نظر گرفتن *ثئایتوس* به بهترین شکل در لیست *سدلی*

* *ریکس* معتقد است مواجهه با نظریات سه‌گانه معرفت‌شناختی *ثئایتوس* که از دیدگاه او با نظریه دو جهان سازگار نیستند، یک «شوک» و «معما» است. علت اعجاب او آن است که *افلاطون* این نظریات را «در زمان *ثئایتوس*» بیان کرده و به حساب آورده است (۲۰۰۷، ص ۲۴۵).

(Sedley) از شش مسئله بیان شده است (1996, pp.84-85):

۱. درحالی که در **جمهوری و تیمایوس** معرفت به وسیله موضوعاتش، یعنی مثل متمایز می شود، **ثنایتتوس** تلاش می کند با اعیان حسّی سروکار داشته باشد و بسیار از در نظر گرفتن مثل به عنوان موضوعات معرفت دور است.

۲. تمایز قوی میان ایپستمه و دوکسا در **جمهوری و تیمایوس** جای خود را در **ثنایتتوس** به این نظریه می دهد که معرفت نوعی از پندار است. *رابینسون* (1950, pp.4-) 5 ادعا می کند حتی روشی که در آن پیشنهاد اول (این همانی بدون افزودن لوگوس) طرد می شود، در عمل دیدگاه **جمهوری** را نقض می کند. آنچه در **۲۱۰b** به عنوان دلیل رد این همانی معرفت و پندار بیان می شود، یعنی اینکه قاضی می تواند درباره واقعیاتی که تنها یک شاهد عینی می تواند بداند، به پنداری درست دست یابد. این به طور ضمنی می پذیرد که ما می توانیم از طریق چشم هایمان به معرفت برسیم؛ در صورتی که **جمهوری** قویاً تأکید می کند که معرفت تنها به مثل نادیدنی تعلق دارد. او همچنین به **۱۸۵e** و **۲۰۸d** به عنوان شواهد دیگر موضوع اشاره می کند.

۳. نظریه یادآوری که **افلاطون** در **منون**، **فایدون** و **فایدروس** طرح می کند، به هیچ وجه در **ثنایتتوس** مطرح نمی شود؛* حتی وقتی که **افلاطون** مدل های مختلفی از کسب دانش را در **ثنایتتوس** مطرح می کند. *سدلی* (Ibid, p.85) به درستی به این نکته اشاره می کند که **افلاطون** در مدل مرغانی ناچار می شود بپذیرد ذهن نوزاد خالی است (197e) که «آشکارا» در تضاد کامل با تز «درونی بودن» در نظریه **آنامنسیس** است (همچنین *رابینسون*،

* *رابینسون* (1950, pp.3-4) به *لئون رابین* (Léon Robin) به عنوان تنها کسی که از وجود شواهدی برای نظریه در **ثنایتتوس** دفاع می کند، یاد کرده است. *رابین* (1935)، به عنوان مثال، به **۱۸۵c-d**، **۱۸۶b-c** یا **۱۹۷e** ارجاع می دهد؛ ارجاعی که *رابینسون* آنها را «مطمئناً غلط» می خواند. *کان* نیز هر چند می پذیرد هیچ استفاده ای از نظریه **آنامنسیس** در **ثنایتتوس** نمی شود (2006, p.129)، معتقد است برخی «پژواک ها یا شباهت ها» به نظریه قابل بازشناسی است (p.127).

(1950, p.4) آن را «ناهماهنگ» با نظریه می خواند. کورنفرورد (1935, p.28) معتقد است افلاطون بدون آنکه هرگز این نظریه را رها کرده باشد، نمی تواند آن را در اینجا ذکر کند؛ چراکه نظریه در اینجا پاسخ پرسش درباره معرفت را پیش فرض می گرفت.

۴. ظهور انکار معرفت سقراطی در **ثئایتوس** پس از فعالیت طولانی یک سقراط نظریه پرداز و ایجابی در محاورات میانی.

۵. با توجه به این واقعیت که **ثئایتوس** در یافتن چستی دانش راه به جایی نمی برد، **سالی** می پرسد: «آیا این همان افلاطون است که در **جمهوری** معرفت را وجه ممیزه عالی فیلسوف می دانست؟» (Ibid).

۶. **ثئایتوس** حتی نظریه بسیار تحسین شده منون یعنی «آیتاس لوگسیموس» را ذکر نمی کند.*

سالی سه تفسیر را به عنوان راه حل های ممکن مسئله معرفی می کند.** بر اساس تفسیر اول، **ثئایتوس** نسبت به نظریه دوره میانی ساکت است؛*** در حالی که بر اساس تفسیر دوم، بر خلاف معرفت شناسی **جمهوری** و **تیمایوس** که مثل را به عنوان موضوعاتشان دارند، **ثئایتوس** فقط دنیای حسی را مورد خطاب قرار می دهد، تفسیر سوم تلاش می کند **منون** را متن استاندارد در نظر بگیرد و **ثئایتوس** را بر اساس آن تفسیر کند (Ibid, pp.93).

* **تارانت** بر آن است که در واقع این **منون** است که «پاسخ پرسش مطرح شده توسط **ثئایتوس** را فراهم می کند» (2000, p.37).

** **پیشنهاد ولفس-ورف** (2014, pp.161-162) مبنی بر اینکه **ثئایتوس** جایگزین **منون** می شود؛ چراکه در حالی که **منون** نمی خواهد «موقعیت معرفت شناختی خود تبیین» را در نظر بگیرد، **ثئایتوس** «تبیین های تجزیه گرایانه و افتراقی را بر مبنای زمینه های معرفت شناختی مورد نقد قرار می دهد»، چندان قانع کننده به نظر نمی رسد.

*** برای مثال **نیکلاس پی. وایت** (1976, pp.157-158) معتقد است پرسش معرفت شناختی **ثئایتوس**، یعنی اینکه معرفت چیست که **ذهن افلاطون** را از آغاز مسیر فلسفی اش مشغول کرد بود؛ در حالی که در محاورات میانی حضور داشته است، صرفاً بیان نشده است.

بیان رابینسون (1950, pp.5-6) در مورد مسئله **ثنائیتوس** قابل توجه است:

آیا عدم ظهور مُثُل در **ثنائیتوس** به دلیل عدم اعتقاد *افلاطون* به مُثُل در زمان نگارش این محاوره است؟ پیش از سبک‌شناسی پاسخ «آری» قابل قبول می‌نمود، زمانی که امکان این تصور وجود داشته است که **ثنائیتوس** محاوره‌ای مقدم است که پیش از آنکه نظریه مثال به‌طور کامل در **فایدون** و **جمهوری** اندیشیده و بیان شود، نوشته شده است.

نکته آن است که نه در نظر گرفتن یک محاوره به عنوان محاوره‌ای مقدم بر **فایدون** و **جمهوری** می‌تواند به ما اجازه دهد بگوییم آن محاوره به دوره‌ای تعلق دارد که در آن نظریه مثال هنوز «اندیشیده» نشده است و نه سبک‌شناسی - همان‌طور که در فصل پیش بیان کردیم - می‌تواند نشان دهد که مکان **ثنائیتوس** پس از محاورات مذکور مکانی قابل قبول‌تر است.

چنان‌که روشن است، مسئله اساسی وضع **ثنائیتوس** به عنوان محاوره‌ای متأخر نسبت به محاورات دوره میانی، مسئله‌ای معرفت‌شناختی است. شاید بتوان با این نکته موافقت کرد که از بعد نظری مدرن، **ثنائیتوس** می‌تواند حتی توسعه یافته‌تر از **فایدون** و **جمهوری*** باشد؛ اما آیا از دیدگاه *افلاطون* نیز می‌تواند همین‌گونه باشد؟ این واقعیت که **ثنائیتوس** آغازی دوباره** پس از حملات **پارمنیدس** ضد نظریه مثال است، چیزی که من نیز در آن با دیگران موافقم، نمی‌تواند وضع آن پس از محاورات دوره میانی را توجیه کند. **ثنائیتوس** می‌تواند آغازی دوباره پس از **پارمنیدس** در نظر گرفته شود؛ اما همچنان مقدم بر **منون**،

* فکر می‌کنم این می‌تواند یکی از دلایلی باشد که توضیح دهد چرا اندیشمندان مدرن قرن بیستم بیشتر مایل بودند **ثنائیتوس** را محاوره‌ای متأخر در نظر بگیرند.

** این عبارت را از ولاستوس (1991, p.77) گرفتم.

فایدون و جمهوری باشد.*

۲. مسائل تأخر سوفیست و بخش دوم پارمنیدس نسبت به جمهوری

در حالی که جایگاه ثنایتوس در کرونولوژی غالب از لحاظ معرفت‌شناختی دچار اشکال بود، مکانی که این کرونولوژی به سوفیست می‌دهد، از لحاظ وجودشناختی دارای اشکال است. در اولین بخش‌های سوفیست ما همچنان به اصل پارمنیدسی پایبند هستیم (۲۳۷a) و نمی‌توانیم آنچه را که لاوجود بتواند بدان اطلاق شود، بیابیم (۲۳۷b)؛ چراکه لاوجود نمی‌تواند به چیزهایی که هستند، اطلاق شود (۲۳۷c). این وجه وجودشناختی مسئله‌باور نادرست است که در سوفیست بحث می‌شود؛ بحثی طولانی که در نهایت برگشتی وجودشناختی را به بار می‌آورد؛ یعنی فراترفتن از اصل پارمنیدسی (۲۵۸d)، پذیرفتن وجود لاوجود و لحاظ کردن لاوجود به عنوان تفاوت و نه به عنوان نقیض وجود (۲۵۸e) و بعداً. اکنون چگونه می‌توان پذیرش آنچه را هم هست و هم نیست در جمهوری (۴۷۷b-۴۷۶e) که آشکارا به عنوان آنچه گویی قبلاً ثابت شده است، مفروض گرفته می‌شود، بر سوفیست مقدم بداریم؟ دلیل اصلی که بر مبنای آن کرونولوژی استاندارد تمایل دارد جمهوری را مقدم بر سوفیست در نظر بگیرد، آن است که ویژگی‌های سبک‌شناختی جمهوری بسیار دور از محاورات به اصطلاح متاخر است؛ محاوراتی که سوفیست از نظر سبک‌شناختی بسیار به آنها نزدیک است. پیش از ظهور سبک‌شناسی توافقی ضمنی مبنی بر تقدم سوفیست بر جمهوری وجود داشت. نگاه جمهوری به وجود (۴۷۷-۴۷۶) مدیون اثبات وجود لاوجود در سوفیست است و دور از ذهن نخواهد بود اگر بخواهیم اثباتش مقدم بر استفاده‌اش باشد. همین اشکال، هرچند نه با همان قوت، به تأخر بخش دوم

* مشکل کرونولوژی استاندارد با جایگاه کراتیلوس تا اندازه‌ای به مشکلی که در خصوص جایگاه ثنایتوس دارد مربوط می‌شود (ر.ک: Runciman, 1962, p.2). از یک طرف به نظر می‌رسد کراتیلوس باید به محاورات اولیه نزدیک باشد و از طرف دیگر شباهت‌های انکارناپذیری با ثنایتوس دارد، محاوره‌ای که در کرونولوژی استاندارد بسیار دور از محاورات اولیه و پس از محاورات میانی قرار می‌گیرد.

پارمنیدس* نیز وارد است، محاوره‌ای که می‌توان در آن نسخه‌ای ناقص از حل مسئله را با استفاده از مفهوم «تفاوت» دید (۱۴۳ب، ر.ک: ۱۶۲د). پارمنیدس ۲ به اندازه سوفیست در تکمیل پاسخ موفق نیست؛ چراکه در نهایت به انکار وجود لا وجود می‌رسد.

همچنین اگر ترتیب کرونولوژی غالب را بپذیریم و سوفیست را به همراه مرد سیاسی پس از جمهوری قرار دهیم، ناچاریم بپذیریم که روش جمع و تقسیم در محاوره اول نسبت به دیالکتیک جمهوری روشی متأخر است. از نظر من تردیدی وجود ندارد که روش دیالکتیک نسبت به روش جمع و تقسیم توسعه یافته‌تر است. گرچه در این جستار مجال بیان آن را نداریم، شاید بتوان گفت که روش دیالکتیک مستلزم روش جمع و تقسیم است و می‌تواند تحول طبیعی آن باشد. در این صورت، چگونه می‌توان این پس‌رفت روش‌شناختی را توجیه کرد؟ هرچند این نکته مطلقاً درست است که هر محاوره شرایط خود را دارد و ضروری نیست که به همه نظریه‌ها در یک محاوره ارجاع داده شود، این امر نمی‌تواند به ما اجازه دهد از مسیر منطقی تحول میان نظریات متفاوت غافل شویم.

۳. مسئله تأخر قوانین و مرد سیاسی نسبت به جمهوری

ممکن است در بدو امر عجیب به نظر برسد که این اشکال را علیه کرونولوژی غالب مطرح کرده‌ایم؛ چراکه این نکته همواره به عنوان آشکارترین شاهد در نظر گرفته شده است که قوانین باید پس از جمهوری قرار گیرد. افزون بر این، تنها شاهد خارجی ما در خصوص محاورات یعنی شهادت ارسطو (سیاست ۲، ۶)، به نفع این ترتیب است. مشکل آنجاست که نظریات سیاسی قوانین به طرز غیرقابل قبولی نظریه فیلسوف - پادشاه جمهوری را نادیده می‌گیرد و گویی از آن آگاه نیست و چنان‌که ساندرز (Saunders) می‌گوید، این نظریه «بدون هیچ رد پای» از قوانین حذف شده است (Saunders, 1992, p.465). درباره مسائل وجود - معرفت‌شناختی، تفاوت‌های میان دو محاوره آنچنان ژرف است که ساندرز

* منظور از بخش دوم پارمنیدس یا پارمنیدس ۲ در این جستار بخش مربوط به استدالات پارمنیدس در خصوص واحد (۱۳۷ به بعد) است.

معتقد است: «بسیار دشوار است که حس نکنید وارد دنیای جدیدی شده‌اید؛ دنیایی که در آن متافیزیک، نوره‌اورد سیاست، گم شده است» (همان). *آون* نیز معتقد است قوانین «هیچ رجوع سازگاری» را نسبت به نظریات سیاسی جمهوری* مجسم نمی‌کند. اگرچه قوانین از نظریه فیلسوف - پادشاه عاری است، ارجاعاتی به دیگر نظریات جمهوری دارد. اشکالی که ما پیش نهاده‌ایم آن است که اگر جمهوری بر قوانین مقدم است؛ چرا *افلاطون* در قوانین از نظریه فیلسوف - پادشاه غفلت می‌کند؟**

۷۷

ذهن

این نکته که بخش‌هایی از جمهوری که در قوانین مورد غفلت قرار گرفته‌اند، یعنی نظریه فیلسوف - پادشاه و نیز وجودشناسی و معرفت‌شناسی جمهوری متعلق به بخش یکسانی از جمهوری، یعنی از اواخر کتاب پنجم تا پایان کتاب هفتم هستند، می‌تواند پاسخی قابل قبول را فراهم سازد: جمهوری رساله‌ای است که از اجزای متفاوت تشکیل می‌شود که بعدها یکپارچه شده‌اند و قوانین نسبت به بخشی از آن تأخر دارد و نسبت به بخشی دیگر تقدم. این می‌تواند هم ارجاع آن به بخشی از جمهوری و هم غفلت آن از بخشی دیگر را توجیه کند.

مسئله مطرح‌شده درخصوص قوانین در مورد مرد سیاسی نیز صادق است.*** اگرچه مرد سیاسی نیز می‌گوید حاکمان باید *ἀληθῶς ἐπιστήμονας* داشته باشند (۷- ۲۹۳۵)،**** از نظریه فیلسوف - پادشاه عاری است. به نظر می‌رسد این نکته بیشتر

* *آون* (1998, p.288) یادداشت ۷۶) فکر می‌کند هیچ مدرکی وجود ندارد که هیچ بخشی از قوانین بعد از هر محاوره دیگری نوشته شده باشد.

** پیشنهاد *آون* این است که قوانین «برای تغییر دادن و همساز کردن نظریات سیاسی‌ای که در زمان‌های مختلف ارائه شده بودند، طراحی می‌شود» (1998, p.264).

*** هرچند *بارکر* مرد سیاسی را در تضاد با جمهوری در نظر می‌گیرد، تضاد آن را کمتر از قوانین می‌داند (1918, p.314). *آون* فکر می‌کند پارادوکس *بارکر* «به‌سختی نیازمند رد کردن است» (1998, p.271).

**** در ترجمه متون *افلاطون* از ترجمه انگلیسی *کویر* (ویراستار) (1997) بهره گرفتیم؛ اما بدان پایبند نبوده‌ام. تقریباً در اکثر مواردی که ترجمه دقیق متن مورد نیاز بوده است، متن اصلی یونانی را مبنا قرار

نشان‌دهنده آن باشد که **مرد سیاسی** گام مقدم نظریه فیلسوف - پادشاه در **جمهوری** باشد و نه برعکس.

ب) اشکالات قرارداد پارمنیدس پس از محاورات میانی

جایگاه پارمنیدس در کرونولوژی غالب در نسبت با برخی محاورات جایگاهی کاملاً تعیین شده است: ۱. پس از منون، فایدون و جمهوری و ۲. پیش از ثنایتوس، سوفیست، مرد سیاسی، فیلبوس، تیمایوس* و کریتیاس. آنچه گروه سوم اشکالات قرار است نقد کند تنها نکته اول فوق، یعنی قرارداد پارمنیدس پس از محاورات دوره میانی است. این اشکالات بیش از دیگر اشکالات تعیین‌کننده‌اند و می‌توانند ما را برای نگرشی نو به تحول نظریات افلاطون و کرونولوژی محاورات آماده سازند.

۴. اشکالات تفسیر پارمنیدس به عنوان ارجاع‌دهنده به محاورات میانی

بزرگ‌ترین فرض همه شارحان افلاطون آن است که ایرادات پارمنیدس علیه نظریه مثال به نظریه‌ای که پیش‌تر (ر.ک: Prior, 1985, p.51) در محاورات میانی مطرح شده بود، باز می‌گردد؛ برای مثال کورنفورد (۱۹۳۹، ص ۷۰-۷۱) به توافق عمومی درباره فایدون به عنوان موضوع اشکالات پارمنیدس اشاره می‌کند. پالمر تأکید می‌کند که آنچه سقراط در پارمنیدس از آن دفاع می‌کند «نظریه‌ای است که در همه جنبه‌های اساسی اش نسخه‌ای از نظریه دوره میانی خود افلاطون است» (1999, p.180). در میان کسانی که اشکالات پارمنیدس را معتبر می‌دانند، عقیده عمومی در خصوص رابطه نظریه مثال در محاورات دوره میانی با اشکالات پارمنیدس را می‌توان در جملات کان (1996, p.329) خلاصه کرد:

نظریه کلاسیک مثال، آن‌گونه که در فایدون و جمهوری توسعه یافته است، توسط خود افلاطون در پارمنیدس تحت نقدی سخت قرار

داده‌ام.

* به استثنای آون در مورد تیمایوس.

می‌گیرد و مسائلی که در آنجا علیه آن اقامه شده است، هرگز پاسخ خود را نمی‌یابد.

مینوالد (Meinwald) در طرف مقابل قرار می‌گیرد و عقیده سنتی را مبنی بر اینکه پارمنیدس به نظریه مثال در دوره میانی باز می‌گردد، نقد می‌کند؛ چراکه معتقد است چهره‌ای که پارمنیدس از نظریه دوره میانی ترسیم می‌کند، شامل «یک تئوری مثال که به طور کامل و کافی توسعه داده شده باشد» نیست (1992, p.372). اشکال آنجاست که محاورات دوره میانی پیشاپیش شامل پاسخ‌های مسائل پارمنیدس هستند؛ چنان‌که دورتر (Dorter) می‌گوید، اشکالات پارمنیدس «بر اساس ویژگی‌های نظریه [مثال] که در محاورات میانی غالب‌اند، به‌آسانی پاسخ داده می‌شوند» (1989, p.200) و «نه تنها پاسخ‌ها بلکه خود مسائل» نیز در آن محاورات آمده‌اند* (همان). گونزالس (2002, pp.56-57) با تمرکز بر تعدد نظریه مثال هم در محاورات دوره میانی و هم در پارمنیدس، به چند اشکال این فرض که انتقادات به محاورات دوره میانی اشاره دارند، می‌پردازد.

ما مدعی نیستیم که افلاطون در محاورات میانی به‌طور مستقیم به مسائل پارمنیدس پاسخ می‌دهد؛ چراکه چنین پاسخ‌هایی در هیچ یک از آثار افلاطون قابل مشاهده نیست، نه در آثار دوره میانی و نه در دوره متأخر. آنچه می‌خواهیم در اینجا اثبات کنیم آن است که زمینه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه مثال - چنان‌که در محاورات دوره میانی ارائه شده است - عامدانه به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که دیگر نسبت به آن اشکالات آسیب‌پذیر نباشند. ما نمی‌توانیم پاسخی به اشکالات بیابیم؛ چراکه افلاطون به جای فراهم کردن پاسخ مسائل، ابتدا زمینه‌های معرفت‌شناختی و سپس زمینه‌های وجودشناختی نظریه مثال را به‌گونه‌ای تغییر می‌دهد که این نظریه از اشکالات در امان باشد؛ بنابراین

* دورتر (1989, p.200) ادعا می‌کند که افلاطون همه این مسائل را در ابتدا شناسایی کرد اما فکر نمی‌کرد آنها بتوانند نظریه‌اش را تخریب کنند.

پیشنهاد خواهیم کرد که نه تنها مسائل پارمنیدس به محاورات دوره میانی ارجاع نمی‌دهند، بلکه پاسخ فراهم‌شده در این محاورات کاملاً معطوف به آن مسائل‌اند. پیش از بحث درباره مسائل و نحوه حل آنها، شاید بهتر باشد نکته‌ای را درخصوص جوان‌بودن سقراط در پارمنیدس متذکر شویم.

افلاطون که در اغلب محاورات خود از جمله جمهوری همواره یک سقراط پیر یا بالغ* را برای معرفی و، اگر اجازه داشته باشیم بگوییم، دفاع از نظریات خود در نظر می‌گرفت، ناگهان برای اولین و آخرین بار این شخصیت را برای مسائلی که نظریه سقراط سالمند سبب آنها شده بود، جوان می‌سازد. ممکن است گفته شود که شخصیت سقراط جوان تنها ضرورتی دراماتیک است؛ چراکه اگر افلاطون می‌خواست سقراط را در حال محاوره با پارمنیدس ترسیم کند، به‌سختی کسی جز یک سقراط جوان قابل تصور می‌بود. حتی اگر وقوع عملی این محاوره را ممکن بدانیم،** سخن‌گفتن از ضرورت دراماتیک درباره محاوراتی که سقراط را به عنوان شخصیت خود دارند، بسیار از روحیه «سوکراتیکوی لوگوی» دور است. از طرف دیگر، جوانی این شخصیت صرفاً به شکل دراماتیک در ابتدای محاوره یا با ارجاعی خفیف بیان نشده است، بلکه به‌طورخاص و هدفمند و با تأکید بسیار مورد توجه قرار گرفته است. هر دو اشاره در ۱۳۰e و d-۱۳۵c نشان می‌دهد که محاوره می‌خواهد بر این واقعیت تأکید کند که نظریه مثال تحت بررسی توسط یک مرد جوان پیشنهاد شده است که گرچه هوشمند است و قادر است استدلال‌های عالی و الهی اقامه کند (۱۳۵d۲-۳)، هنوز به قدر کافی و چنان‌که در آینده خواهد بود (۱۳۰e۲) به چنگ فلسفه نیامده و آموزش ندیده است (۱۳۵c۸).***

* افلاطون در نامه دوم (۴-۳۱۴c۳) خاطر نشان می‌سازد که آثار او نه آثار افلاطون بلکه آثار سقراطی هستند که «زیبا و جوان شده است» (καλοῦκαι νέουγεγονότος). این جوانی باید در قیاس با سقراط واقعی که بالغ و پیر بوده است، در نظر گرفته شود نه به معنای جوان، آن‌گونه‌که در پارمنیدس آمده است.

** گاتری (1957, p.347) معتقد است این دیدار باید حدود ۴۵۰ ق.م رخ داده باشد.

*** پالمر پیشنهاد می‌کند که سقراط جوان شبیه کسی است که در کتاب هفتم جمهوری در ۴-۵۳۴b۳ به

تئوری مثال پارمنیدس نظریه‌ای ابتدایی‌تر از نظریه مطرح‌شده در فایدون و جمهوری است. هم جزئیات نظریه و هم روش سقراط در دفاع از آن، اگر بتوانیم آن را دفاع بخوانیم، نشان می‌دهد که این نظریه به عنوان نظریه‌ای ابتدایی معرفی می‌شود. در اینجا ما تغییرات احتمالی نظریه مثال در جزئیات آن را مورد بحث قرار نخواهیم داد. خواه افلاطون برای تغییر نظریه در جزئیات اقدام کرده باشد یا نه، او زمینه‌های معرفت‌شناختی نظریه را در منون، فایدون و فایدروس و زمینه‌های وجودشناختی آن را در پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس و جمهوری تغییر می‌دهد. چنان‌که بحث خواهیم کرد، این تفاوت‌ها به دلیل اشکالات پارمنیدس است. من این اشکالات را در ابتدا به شش اشکال اصلی طبقه‌بندی کنیم*:

۱. اشکال مثال برای همه چیز حتی چیزهای بی‌ارزش (d-130c)؛

۲. اشکال بهره‌مندی (131)؛

۳. اشکال مرد سوم (b-132a)؛

۴. اشکال درنظرگرفتن مُثل به عنوان اندیشه (c-132b)؛

۵. اشکال مُثل به عنوان پارادایم (d-132)؛

۶. اشکالات معرفت‌شناختی ناشی از جداکردن مُثل (a-135a-133a).

اجازه دهید اشکال اول را کنار بگذاریم. شاید نتوانیم نشان دهیم که افلاطون در محاورات دوره میانی مُثل را برای همه اشیا در نظر نگرفت؛ چنان‌که نمی‌توانیم آن را در

عنوان کسی که «قادر نیست تبیینی از چیزی ارائه دهد، نه به خودش و نه به دیگری» معرفی می‌شود. این پیشنهاد چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد. گازلینگ پس از اشاره به امکان اینکه جوانی سقراط معنای خاصی داشته باشد، می‌گوید: «ممکن است این‌گونه باشد که ما با نقدی از استدلال‌های اولیه برای مُثل یا با استدلال‌های نوفیثاغوریان مواجهیم» (1973, p.192).

* گرچه ممکن است درخصوص عنوان اشکالات اتفاق نظر وجود نداشته باشد، تقسیم‌بندی اشکالات به این شش اشکال تقریباً پذیرفته شده است (ر.ک: Gill, 2006)

دیگر محاورات نشان دهیم؛* با وجود این، نقد/ارسطو مبنی بر اینکه از برخی از ادله برای وجود مُثُل این نتیجه حاصل می‌شود که باید مثال‌هایی «حتی برای آن چیزهایی که آنها برایشان مثال در نظر نمی‌گیرند» (متافیزیک، ۷-۱۰۷۹a۶-۱۰۷۹a۶)** وجود داشته باشد، می‌تواند نشان دهد که *افلاطون* یا *آکادمی* یا هر دو مُثُل را برای همه چیز وضع نکردند.*** اشکال چهارم نیز مختص پیشنهاد مثال به عنوان فکر است که ضرورتاً مسئله‌ای مربوط به نظریه مثال خود *افلاطون* نیست.**** از چهار اشکال باقیمانده، اشکال سوم و پنجم مبنای واحدی دارند؛ چراکه هر دو به مسئله مرد سوم باز می‌گردند. از آنجاکه به باور ما مسئله مرد سوم ناشی از رابطه‌ای خاص میان یک مثال و شیء بهره‌مند از آن است، اشکالات دوم، سوم و پنجم را در کنار یکدیگر در نظر می‌گیریم؛ بنابراین در اینجا تلاش می‌کنیم نشان دهیم که ۱. مسائل بهره‌مندی و همچنین مرد سوم به نظریه‌ای که در **جمهوری** آمده است، قابل اطلاق نیست و بنابراین اشکالات دوم، سوم و پنجم در آنجا حل می‌شود و ۲. مسئله معرفت‌شناختی ناشی از جدایی مثل نمی‌تواند به **منون**، **فایدون**، **جمهوری** و **فایدروس** اطلاق شود و بنابراین اشکال ششم نیز در این محاورات حل شده است.

۱-۴. مسئله بهره‌مندی و مرد سوم در **جمهوری**

* آنچه در سوفیست ۳-۲۵۴c۱ گفته می‌شود، «اجازه دهید درباره همه مثال‌ها سخن نگویم؛ چراکه از شمار بسیار آنها فارغ نخواهیم شد. در عوض، اجازه دهید برخی از مهم‌ترین‌هایشان (*μεγίστων*) را برگزینیم»، می‌تواند پرهیز از این مسئله تلقی شود.

** در ترجمه آثار *ارسطو* از ترجمه *بارنز* (ویراستار) (1991) بهره گرفتیم، اما بدان پایبند نبوده‌ام. تقریباً در بیشتر مواردی که ترجمه دقیق متن مورد نیاز بوده است، متن اصلی یونانی را مبنای قرار داده‌ام.

*** به علاوه *ارسطو* در چندین جا یادآوری می‌کند که بر اساس استدلال‌های مبتنی بر وجود علوم، باید مثال‌هایی دست‌کم برای چیزهایی که برایشان علمی وجود دارد، باشد (برای مثال: متافیزیک، ۱۴-۱۲b۱۲-۹۹۰ و ۲۷-۲۴، ۹-۱۰۷۹a۷)، حتی برای غیر جواهر (رک *متافیزیک* ۲۴-۲۲b۲۲، ۹۹۰-۲۱-۱۰۷۹a۱۹) که می‌تواند همان آهنگ را داشته باشد.

**** پیشنهاد *الن* (1997, p.167 و بعد) مبنی بر اینکه نظریه مثال به عنوان اندیشه در **پارمنیدس** ردّ پاسخ *ارسطوست*، نمی‌تواند توسط *کرونولوژی* غالب - به دلیل تاریخ **پارمنیدس** - پذیرفتنی باشد.

برخی محققان همواره این‌گونه فرض کرده‌اند که مسئله مرد سوم، آن‌گونه که در پارمنیدس آمده است و /ارسطو بارها به آن اشاره کرده است، مسئله خودمحمولی (self Predication) را مبنای خود دارد. اگر مثال الف خودش الف است، همان‌طور که همه اشیای جزئی الف، الف هستند، این ناگزیر به مسئله مرد سوم می‌انجامد. بر اساس این فرض، محققان رابطه‌ای مستقیم و ثابت میان خودمحمولی و مسئله مرد سوم برقرار می‌کنند. برعکس، آنچه من پیشنهاد خواهم کرد آن است که گرچه /افلاطون خودمحمولی را در همه دوره‌های اندیشه فلسفی اش می‌پذیرد، این پذیرش در **جمهوری** به اشکال مرد سوم منتهی نمی‌شود؛ درحالی که در دیگر محاورات می‌تواند بدان منتهی شود.

اینکه /افلاطون خودمحمولی را می‌پذیرد، توسط شارحان بسیاری همچون ولاستوس* (1939, p.138) و /اون تأیید شده است؛ تا جایی که مینوالد خود محمولی را «یکی از آشکارترین و شاخص‌ترین ویژگی‌های» آثار /افلاطون می‌داند (۱۹۹۲، ص ۳۶۳). ولاستوس می‌گوید /افلاطون «نه می‌توانست خود را قانع کند که استدلال مرد سوم معتبر است و نه می‌توانست به‌طور قانع‌کننده‌ای آن را رد کند» (1954, p.342). بر اساس نظر او، /افلاطون نمی‌توانسته است اشکال مرد سوم را معتبر بداند؛ چراکه این اشکال «بنیادهای منطقی» نظریه‌اش را ویران می‌کند (Ibid, p.349). چرنیس متفاوت فکر می‌کند: نه تنها اشکال مرد سوم نامعتبر و بنابراین برای نظریه /افلاطون بی‌زیان است، بلکه وقتی /افلاطون آن را در دهان پارمنیدس می‌گذاشت، می‌دانست که معتبر نیست (1998, p.294). آنچه او درباره تفاوت $\zeta\omega\upsilon\upsilon$ در یک مثال و در بهره‌مندان از آن در **جمهوری** و تیمایوس می‌گوید قابل ذکر است: «در زبان **جمهوری** آنها مثال را خواهند داشت، اما $\delta\epsilon\sigma\tau\iota\ \zeta\omega\upsilon\upsilon$ نخواهند بود»

* گرچه ولاستوس لیزیس ۲۱۷d، پروتاگوراس c-d ۳۳۰ و هیپاس بزرگ را در کنار محاورات میانی به عنوان مواردی که در آنها خود محمولی به‌طور تلویحی بیان شده است، ذکر می‌کند (1954, p.388)، او معتقد است /افلاطون هرگز آن را در نوشته‌هایش نیاورده است؛ چراکه در غیر این صورت /ارسطو باید آن را می‌دانست (Ibid, p.339).

(1944, p.296). چرنیس همچین به تیمایوس ۳۹۵ و ۸-۳۰۷۵ ارجاع می‌دهد؛ جایی که تفاوت داشتن $\tau\acute{\omega}\nu$ با $\tau\acute{\omega}\nu$ بودن مورد تأکید قرار گرفته است. به عقیده او افلاطون در جمهوری و تیمایوس ۱ خود را نسبت به اشکال مرد سوم آگاه نشان می‌دهد و بدون شک معتقد نبوده است که این اشکال مخرب است (Ibid, pp.294-295)؛ چراکه اگر افلاطون این اشکال را ویرانگر می‌دانست، می‌بایست حداقل از زمان جمهوری نظریه‌اش را کنار می‌گذاشت (همان).

الن استدلال می‌کند که گرچه برای افلاطون خود عادل عادل است و خود زیبایی زیباست، این به معنای خودمحمولی نیست؛ چراکه بدین منظور «... الف است» باید به یک معنا بر خود الف و اشیای جزئی الف اطلاق شود. او معتقد است اعمال یکسان الف به خود الف و اشیای جزئی الف تنها اگر هر دوی آنها «به‌طوریکسان همان ویژگی را داشته باشند» صادق است (1998, p.58) که البته این‌گونه نیست:

گفتن اینکه عدالت عادلانه است و اینکه هر عمل مفروضی عادلانه است، گفتن دو چیز کاملاً متفاوت- گرچه شاید مرتبط- است و احتمالاً مشکلات ناشی از خود-محمولی ایجاد نمی‌شوند. این بدان معناست که ویژگی مثل به ویژگی اشیای جزئی تشبیه نمی‌شود (همان).

از نظر الن، درحالی که کارکرد «... الف است» برای الف جمله‌ای این‌همانی است،* برای شیء جزئی الف تنها یک جمله «رابطی» است (Ibid, p.59). او معتقد است مثل برای افلاطون، هم در محاورات اولیه و هم میانی، پارادایم یا شاخص‌اند؛ یعنی آنها «چیزهای دارای ویژگی و نه ویژگی‌ها» هستند (Ibid, p.64) و افلاطون آنها را ویژگی در

* الن استدلال می‌کند که گفتن اینکه ویژگی الف (F-ness) الف است، چیزی جز گزاره‌ای این‌همان نیست. او نتیجه می‌گیرد که «زبان آشکارا خودمحمولی افلاطون» به خودمحمولی منتج نمی‌شود (1998, p.59). دلیل او آن است که اولاً گفتن اینکه «ویژگی الف، الف است» گزاره‌ای محمولی نیست و ثانیاً «... الف است» درباره مثال و اشیای جزئی به همان معنا نیست.

نظر نمی‌گرفت. * او بر اساس عدم حمل یکسان الف بر خود الف و اشیای جزئی الف اشکال مرد سوم را رد می‌کند (1998. P.68). *الن* به درستی خاطر نشان می‌سازد که مبنای این اشکال وجودشناختی است نه زبانی. وی معتقد است: «نه تنها استدلال‌های برگشتی، بلکه همه اشکالات بهره‌مندی در پارمنیدس گونه‌ای یکسانی و ویژگی میان مثل و اشیای جزئی را مد نظر قرار می‌دهند» (Ibid). از نگاه او، رد یکسان بودن الف در خود الف و اشیای جزئی الف بر مبنای نظریه مُثُل به عنوان پارادایم، در مدل اصل - تصویر موجه است؛ چراکه «مُثُل در مقابل اشیای جزئی نه همچون محمول‌هایی در برابر موارد آن محمول‌ها، بلکه همچون اصل‌هایی در برابر سایه‌ها و انعکاس‌ها هستند» (1961, p.333 & Cf: p.335).

۸۵

ذهن

نقد نظریه غالب تحول فلسفه افلاطون از منظر مفاهیم وجود و معرفت

در اینجا دو نکته به هم مرتبط داریم: ۱. اشکال مرد سوم ناشی از برابرگرفتن الف در مثال و اشیای جزئی است و ۲. آنها در نظریه اصل - تصویر با هم یکسان نیستند و بنابراین اشکال مرد سوم قابل اطلاق بر آن نیست. *اف. سی. وایت* نکته دوم را رد می‌کند و بر آن است که نظریه اصل - تصویر نمی‌تواند در حل اشکال مرد سوم مفید باشد (1977, p.208). ** دلیل او آن است که اگر تصاویر اصلاً تصاویرند، این به خاطر این واقعیت است که ویژگی‌های آنها «به یک معنا با اصل‌هایشان مشترک» هستند (Ibid, p.199). او معتقد است مدل اصل - تصویر نمی‌تواند برای پرهیز از خود محمولی مفید باشد؛ ***

* گرسن بر اساس این اندیشه که گونه‌ای یکسانی «جزئی یا رابطی» میان کلی و پارادایم وجود دارد، تمایز کامل آنها را نقد می‌کند (1998, p.138).

** *وایت* معتقد است فرض اینکه *افلاطون* در عین آگاهی از استلزامات نظریه اصل - تصویر برای اشکال مرد سوم در ذکر رابطه آنها تردید کرده است، رضایت‌بخش نیست (1977, p.208). به نظر من این نظر *وایت* در مورد فیلسوفی همچون *افلاطون* که حتی درباره نظریه اصلی‌اش، یعنی نظریه مثال، به عنوان یک نظریه سخن نگفته است، نمی‌تواند قابل قبول باشد.

*** او همچنین این پیشنهاد را رد می‌کند که مفهوم *افلاطون* از دلالت‌های اولیه و ثانویه مثل در *فایدون* می‌تواند مستلزم آن باشد که مُثُل موضوعات خودمحمولی نیستند (Ibid, pp.208-209).

چراکه «دلایل مستقلى» وجود دارد که نشان می‌دهد /افلاطون بدان متعهد بوده است (Ibid, p.211). وایت به فایدون و جمهوری اشاره می‌کند، جایی که او فکر می‌کند ۱. رابطه میان مُثُل و اشیای جزئی به عنوان رابطه‌ای شبیه به رابطه اصل و تصویر یا سایه توصیف نشده است و ۲. اشیای جزئی به عنوان کاملاً وابسته به مُثُل یا «انعکاسات محض» در نظر گرفته نشده‌اند (Ibid, pp.211-212). او به‌طور کامل، و به نظر ما به‌درستی، هرگونه نظریه مشترک درباره ماهیت مُثُل و اشیای جزئی یا رابطه میان آنها در محاورات میانی را رد می‌کند (Ibid). سالی (2006) نشان می‌دهد که حتی در فایدون، شباهت و «تلاش برای شبیه‌بودن» هرگز در رابطه مورد نظر /افلاطون میان مُثُل و اشیای جزئی اساسی نیست. او خاطر نشان می‌سازد (p.311) حتی اگر ما این نکته را درخصوص فایدون بپذیریم، این امر نمی‌تواند یک جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه /افلاطون در نظر گرفته شود.

دیدگاه نگارنده این جستار آن است که درحالی که اشکال مرد سوم قابل اطلاق بر جمهوری نیست، می‌تواند بر همه دیگر محاورات میانی اطلاق شود. من با وایت موافقم که ۱. هیچ نظریه مشترکی در محاورات میانی درباره ماهیت رابطه میان مُثُل و اشیای جزئی وجود ندارد؛ ۲. مدل اصل - کپی قابل اطلاق بر فایدون* نیست؛ ۳. مدل اصل - تصویر نمی‌تواند در مورد خودمحمولی مفید باشد. با وجود این، با او در اینکه نمی‌تواند به اشکال مرد سوم کمک کند، مطلقاً مخالفم. آنچه در نظر دارم آن است که درحالی که /افلاطون همواره به خود محمولی پایبند بوده است، در جمهوری تلاش کرده است مدل اصل - تصویر را ارائه کند که کاملاً اشکال مرد سوم را خنثی می‌کند. آن‌طور که برخی گمان کرده‌اند، /افلاطون نمی‌خواهد اشکال مردم سوم را با رد خودمحمولی برطرف نماید؛ بلکه

* من درباره کتاب پنجم جمهوری قانع نشدم؛ چراکه به نظر نمی‌رسد چیز چندانی درباره موضوع در این کتاب باشد که بتواند پیشنهاد وایت را تأیید کند. وایت استفاده از $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ یا $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ یا استفاده از $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha$ و $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ را به عنوان شاهد می‌آورد (1977, pp.201-202) که به نظر من چیزی را اثبات نمی‌کند.

تلاش می‌کند آن اشکال را در عین حفظ خودمحمولی حل کند. نظریه مثال مبتنی بر مدل اصل - تصویر از اشکال مرد سوم می‌گریزد و این امکان - همان‌طور که *الن* می‌گوید - به دلیل تفاوت میان اصل و تصویر حاصل می‌شود. دلیل آن است که در این نظریه ماهیت بهره‌مندی به گونه‌ای تغییر می‌کند که یکسانی یک مثال و بهره‌مندان از آن دیگر موضوع نیست.* در اینجا ما با ویژگی‌ای مواجه نیستیم که در یک مثال و بهره‌مندان از آن حاضر است؛ بلکه یک ویژگی داریم که اصلاً و واقعاً به مثال تعلق دارد؛ اما به گونه‌ای متفاوت و بنابراین نه به‌طوریکسان، به تصویرش تعلق دارد. بر مبنای نظر *افلاطون* در *سوفیست*، *تیمایوس* و *جمهوری*، این تنها خود انسان است که واقعاً و اصلاً انسان است و اگر ما تصویرش در یک آینه یا سایه‌اش را یک انسان می‌خوانیم و می‌گوییم «یک انسان است»، این «است» را به همان معنا استفاده نمی‌کنیم. این وجودشناسی جدید که من آن را در میان محاورات میانی به *جمهوری* محدود می‌کنم، ماهیت بهره‌مندی را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که نه مسئله بهره‌مندی و نه اشکال مرد سوم دیگر قابل اعمال نخواهد بود. این نظریه در عین حال نه تنها خودمحمولی را رد نمی‌کند، بلکه آن را تقویت می‌کند. این مثال الف است که اصالتاً و کاملاً الف است. ایرادهای *وایت* مبنی بر اینکه اشیای جزئی به‌طورکامل وابسته یا «انعکاسات محض» نیستند، در مورد این وجودشناسی قابل اطلاق نیست. خواه ما اشیای جزئی را این‌گونه تصور کنیم یا نه، این وجودشناسی به قوت خود باقی است؛ چراکه ضرورتاً نمی‌گوید که اشیای جزئی «انعکاسات محض» هستند. همه آنچه در اینجا گفته می‌شود آن است که یک مثال و بهره‌مندان از آن یک چیز (الف) هستند، اما به گونه‌های متفاوت. گرچه استفاده *افلاطون* از «میمسیس» به جای «متکسیس» در *جمهوری* به‌درستی می‌تواند بر مبنای این وجودشناسی تفسیر شود، قصد ندارم در اینجا بر استفاده *افلاطون* از واژه‌ها تکیه کنم؛ چراکه نه آن را ممکن می‌دانم و نه قانع‌کننده.**

* می‌دانیم که *ارسطو* چنین تغییری را نمی‌پذیرد و آن را صرفاً به عنوان استعاره‌های شاعرانه‌ای که چیزی را تغییر نمی‌دهند، در نظر می‌گیرد (متافیزیک، ۲۲-۹۹۱a۲۰).

** *گازلینگ* (۱۹۶۲، ص ۸-۲۷) نسبت به خطر چنین اتکایی بر واژه‌ها و رفتن از شباهت واژه‌ها به شباهت

پارادایم الف نمونه کامل الف بودن است.* پارادایم الف نه ویژگی الف، بلکه خود الف است. تفاوت میان ویژگی الف و خود الف می‌تواند با آزمودن خودمحمولی بر آن مشخص گردد: درحالی‌که خودمحمولی درباره خود الف صحیح و معنادار است، درباره ویژگی الف عجیب و غیرقابل قبول به نظر می‌رسد. خود بزرگ، پارادایم بزرگ و نمونه کامل آن، آشکارا بزرگ است؛ زیرا چیز دیگری جز همین بزرگ بودن نیست و بنابراین خودمحمولی در اینجا به روشنی معنادار است؛ اما در مورد ویژگی الف: «بزرگی بزرگ است» یا «زیبایی زیباست» به نظر کاملاً غیرقابل قبول است؛ چراکه ویژگی الف بودن یا مفهوم الف نمی‌تواند خودش الف باشد.** اشکال مرد سوم بر مبنای این فرض نهاده شده است که وقتی یک امر مشترک میان برخی چیزها وجود دارد، یک مثال ضروری است. بر اساس درکی که مثال الف را به عنوان ویژگی الف، مفهومی کلی که میان یک مثال و بهره‌مندان از آن مشترک است، در نظر می‌گیرد، ضرورت وجود آنچه مشترک است نتیجه می‌شود. اگر مثل مفاهیم کلی نیستند، بلکه اصل‌هایی هستند که اشیای جزئی سایه‌ها و تصاویرشان‌اند، ضرورتی برای یک امر سوم برای نمایندگی امر مشترک وجود ندارد؛ بنابراین مدل اصل-تصویر در نظریه مثل رابطه میان یک مثال و اشیای جزئی را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که هیچ یک از مسائل بهره‌مندی و استدلال‌های برگشتی (Regress) پارمینیدس نمی‌تواند بر آن مؤثر

مسائل هشدار می‌دهد.

* نکته بلاک (Bluck) درباره پارمینیدس ارزش نقل دارد: افلاطون از ما می‌خواهد تا از پارمینیدس نتیجه بگیریم که وضع یک مثال دیگر ضرورتی ندارد. همه آنچه ضروری است، آن است که باید یک مثال باشد که «شاخص» باشد، حتی اگر آن مثال (الف) را به عنوان عضوی از گروه چیزهای الف در نظر آوریم (1957, p.124).

** دورتر جمهوری ۵۹۶a را به عنوان یکی از متونی که در آن یک مثال صریحاً به عنوان یک کلی در نظر گرفته شده است، ذکر می‌کند (1981, pp.230-231) و نتیجه می‌گیرد که در اینجا امکان یک برگشت بی‌نهایت ارائه می‌شود. اما همه آنچه در آنجا گفته شده است کارکرد $\epsilon\upsilon \acute{\epsilon}\pi\iota \ \text{πολῶν}$ است که ضرورتاً به معنای آن نیست که مثال باید یک کلی باشد. یک پارادایم نیز می‌تواند $\epsilon\upsilon \acute{\epsilon}\pi\iota \ \text{πολῶ}\nu$ باشد.

باشد. وضعیت فایدون در این باره متفاوت است؛ چراکه مدل اصل - تصویر و نظریه مثال به عنوان پارادایم هنوز در فایدون مطرح نشده‌اند.^۲

۴-۲. مسئله معرفت‌شناختی

نظریات مشهور/فلاطون یعنی نظریه «آنمنسیس»، روش فرضیه، نظریه مُثُل به مثابه علل و از همه مهم‌تر تمایز معرفت و پندار اساساً حل مسئله معرفت‌شناختی ناشی از «خوریسوس» میان مُثُل و اشیای جزئی را به عنوان هدف اصلی خود دارند.*

۱. تئوری آنمنسیس در منون جایی که این نظریه اولین بار در آنجا معرفی می‌شود، در پاسخ به پارادوکس منون، مسئله شناخت آنچه شخص می‌شناسد یا نمی‌شناسد، مطرح می‌شود. این پرسش منون که «چگونه آن چیز را جستجو خواهی کرد وقتی اصلاً نمی‌دانی (δ μη οισθα το παράπαν) آن چیست؟ (۶-۸۰d۵)، توسط سقراط به عنوان مسئله پارادوکسیکال جستجوی آنچه فرد می‌داند یا نمی‌داند (۳-۸۰e۲) صورت‌بندی می‌شود و پس از آنکه در ۸۱b و بعد به نظریه آنمنسیس می‌رسد، مسئله منون را با این نظریه حل می‌کند که «کل تحقیق و آموختن در واقع آنمنسیس است» (۵-۸۱d۴).

اولین ظهور این نظریه درباره مُثُل نیست، بلکه درباره همه چیزهای این جهان و جهان زیرزمینی است (۷-۸۱c۵) که به این نتیجه می‌رسد که چیزی نیست که روح نیاموخته باشد (c۷). در فایدون کارکرد معرفت‌شناسی نظریه مستقیماً به مثال ارتباط می‌یابد. دیدگاه آن در ارتباط میان نظریه آنمنسیس و «مسئله معرفت‌شناختی برآمده از جدایی مُثُل و اشیای جزئی» قابل توجه است. او معتقد است اگر این نظریه پاسخی است به این مسئله معرفت‌شناختی، منطقی نیست بگوییم که نظریه در منون معطوف به مسئله نیست.^۳ سقراط در فایدون (d۲-۷۴c۶)، پس از متمایز کردن خود مساوی (η ισότης) از چیزهای مساوی (αὐτα τα ἴσα)، می‌گوید برگرفتن (ἐννενόηκας) و تأمل

* سایر (Sayre) با ذکر آنمنسیس در منون، روش فرض در فایدون و اصل غیرفرضی در جمهوری به عنوان سه پاسخ برای پرسش معرفت مُثُل، اولی را ساده‌ترین آنها می‌داند (2005, p.299).

(εἴληφας) معرفتِ خودِ مساوی از چیزهای مساوی آنامنسیس است. معرفتِ مقدمِ مُثُل به روشنی قصد دارد مسئله شناختِ مُثُل جداشده را حل کند:*

آشکارا از آن چیزهای مساوی (ἐκ τούτων ... τῶν ἴσων) برترند (ἐτέρων) بود، هرچند آنها متفاوت از [خود] مساوی هستند (ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου) و مورد تأمل قرار دادید (αὐτο την ἐπιστήμην) (9-74c7). (ἐννενόηκας τε και εἴληφας)

از این روی این نظریه می‌تواند به ما یاری رساند تا از چیزهای جزئی به آنچه متمایز و مجزاست، پل بزنییم؛ چراکه ۱. ما درمی‌یابیم که چیزهای جزئی می‌خواهند شبیه (βουλεται ... ειναι οιον) مُثُل باشند؛ اما نمی‌توانند و ۲. ما معرفتِ پیشینی (προειδότη) از مُثُل داریم (74d9-e4). این دو نکته اجزای اساسی نظریه آنامنسیس هستند که سقراط تلاش می‌کند به واسطه آن مسئله شناختِ مُثُل از اشیای جزئی و شناختِ اشیای جزئی از مُثُل را حل کند. او ادامه می‌دهد:

پس ما ضرورتاً باید مساوی (το ἴσον) را از پیش بشناسیم (προειδέναι)؛ قبل از زمانی که برای اولین بار چیزهای مساوی را دیدیم و دریافتیم که همه این چیزها تلاش می‌کنند شبیه مساوی باشند، اما در این کار ناتوانند (74e9-75a2).

با این نظریه، معرفتِ ما دیگر به جهان خودمان محدود نیست و ادعای پارمنیدس-a-134b مبنی بر اینکه هیچ یک از مُثُل توسط ما شناخته نمی‌شوند، دیگر نمی‌تواند کارآمد باشد. مُثُل همچنان در ما نیستند و بنابراین- بر خلاف 133c-d- وجودشان را فقط در نسبت با چیزهایی که به دنیای ما تعلق دارند ندارند. در نتیجه نظریه آنامنسیس در عین آنکه مُثُل را مجزا نگاه می‌دارد، پاسخی را به مسئله شناختِ مُثُل پیشنهاد می‌کند. شکاف میان

* الن (1959, p.169) پرشدن شکاف را «هسته» استدلال فایدون برای نظریه آنامنسیس در 74b و بعد می‌داند.

مُثل و اشیا هنوز به اندازه‌ای که در پارمنیدس ۱۳۳e بود کامل و عظیم است. در اینجا آنها حتی بیش از پیش از یکدیگر جدا می‌شوند؛ چنان‌که کورن‌فورد می‌گوید آنامنسیس و جدایی «با هم می‌ایستند و با هم سقوط می‌کنند» (1939, pp. 74-75).^۴

داستان مفصل فایدروس درباره همراهی روح با خدایان در دنیای حقایق که در واقع داستان فرایند آنامنسیس است، آشکارا کارکرد نظریه را در رابطه با شناخت مُثل گواهی می‌کند (ر.ک: پارمنیدس، ۱۳۵a-۱۳۳e). تنها ارواحی که حقیقت را در جهان بالایی مشاهده کرده‌اند، می‌توانند شکل انسانی به خود بگیرند؛ چراکه انسان‌ها باید بیان را در قالب مُثل کلی و با رفتن از ادراکات مشابه بسیار به یک وحدت معقول درک کنند (c2-249b5).

۲. همان‌طور که نظریه آنامنسیس به عنوان پاسخی به مسئله منون مطرح گردید، روش فرضیه نیز به عنوان پاسخی دیگر به آن مسئله مطرح می‌شود:

به نظر می‌رسد باید کیفیات چیزی را جستجو کنیم که طبیعتش را نمی‌دانیم ($\epsilon\omicron\upsilon\iota\kappa\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\ \sigma\kappa\epsilon\pi\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \rho\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\iota}$)
 نمی‌دانیم ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \omicron\ \mu\acute{\eta}\pi\omega\ \acute{\iota}\sigma\mu\epsilon\nu\ \delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) ... اجازه دهید تحقیق کنیم ببینیم آیا از طریق یک فرضیه ($\acute{\epsilon}\xi\ \upsilon\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) آموختنی هست یا نه؛ منظورم روشی است که اغلب هندسه‌دانان در تحقیق‌هایشان استفاده می‌کنند (e5-86d1).

سقراط پس از مثالی درباره اینکه چگونه هندسه‌دانان در روش خود در تحقیقاتشان استفاده می‌کنند (87a-b)، ادامه می‌دهد:

چون نمی‌دانیم آن چیست ($\omicron\upsilon\kappa\prime\ \acute{\iota}\sigma\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\theta\prime\ \delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) یا چه کیفیاتی دارد، اجازه دهید آن را به وسیله یک فرضیه جستجو کنیم که آیا آموختنی است یا نه (4-87b3).

رابطه این روش با پارادوکس منون در متن مذکور به قدر کافی روشن است. روش پیچیده‌تر و ساختار یافته‌تر فایدون که دیگر همچون منون اعمال صرف روش هندسه‌دانان نیست، بلکه روشی فلسفی‌تر و خاص‌تر است، همچنان با مسئله جستجوی چیزی که

خارج از حیطه دانش ماست، ارتباط دارد. هشدار سقراط درباره خطر تماشای مستقیم کسوف خورشید (e-۹۹d) پیش از بحث از روش فرضیه (a-۱۰۰) می‌تواند بر این رابطه پرتو افکند. سقراط که در جستجوی علل است، از آن می‌ترسد که روح او نیز همچون کسی که کسوف خورشید را تماشا می‌کند و ممکن است چشم‌هایش کور شوند، در اثر تماشای چیزها به‌طور مستقیم کور شود. همان‌طور که کسی که می‌خواهد کسوف را تماشا کند، باید ابتدا انعکاس آن را در آب و چیزهای مشابه ببیند، سقراط نیز که می‌خواهد «آیتیای» یعنی مُثُل را بیابد، باید از فرضیه استفاده کند؛ بنابراین روش فرضیه در درجه اول قرار است روشی باشد برای کسب شناخت مُثُل (a-۱۰۰). بلافاصله پس از تعریف روش فرضیه در a-۱۰۰، رابطه آن با مُثُل در b-۱۰۰ و بعد آشکار می‌شود.

استفاده از روش در تمثیل خط در جمهوری نیز با مُثُل در ارتباط است؛ گرچه بر خلاف منون و فایدون ارتباطی با آنامنیس ندارد. ارجاع سقراط به روش هندسه‌دانان با این بیان او که «آنها این چیزها را به عنوان فرضیه‌هایشان قرار می‌دهند و ضروری نمی‌بینند هیچ تبیینی از آنها را چه به خودشان و چه به دیگران ارائه کنند؛ چنان‌که گویی آنها برای هر کسی روشن و واضح هستند» (d1-۵۱۰c۶)، قصدش را نشان می‌دهد: استفاده از مُثُل در یک ساختار معرفت‌شناختی که گرچه معرفت را به عنوان نتیجه دارد، مجبور نیست خود مُثُل را شرح دهد. این آشکارا به مسائل معرفت‌شناختی ایجادشده در پارمنیدس a-۱۳۴c معطوف است.*

۳. نظریه مُثُل به عنوان علل در فایدون به روشنی کارکرد معرفت‌شناختی مُثُل را به عنوان هدف خود دارد. مُثُل تنها چیزهایی هستند که می‌توانند آیتیای اشیا باشند (e-۱۰۱c۲). اما مسئله آن است که أخذ مُثُل به عنوان تبیین ممکن است گمراه‌کننده باشد؛ چراکه یک چیز می‌تواند از مُثُل متضاد بهره‌مند باشد (e-۱۰۲b۳). بنابراین، ارجاع به مُثُل

* دیدگاه متضاد ریکلس درباره نظریه فرضیه به زعم من ساده‌سازی بیش از حد این دیدگاه است. به باور او افلاطون با روش فرضیه در دوره میانی احتمالاً می‌خواهد نقیصه روش تمام‌سلبی افلاطون در محاورات اولیه را «جبران» کند (۲۰۰۷، ص ۱۱).

نمی‌تواند ضرورتاً به تبیین اشیا منجر شود؛ چراکه یک چیز می‌تواند از مُثُل بسیاری بهره‌مند شود و این معنادار نیست که بگوییم چیزی فلان است، چون از یک مثال بهره‌مند است و همان چیز بهمان است، چون از مثال دیگری که ضد مثال اول است، بهره‌مند است. ممکن است اشیا به‌طور اتفاقی دارای (τυυχάναει ἔχειν) برخی ویژگی‌هایی باشند که از طبیعت‌شان ناشی نمی‌شود (۴-۱۰۲۱)؛ بنابراین مسئله به خود مُثُل محدود می‌شود: این فقط بلندی است که بلندی را به عنوان طبیعت خود دارد؛ همان‌طور که فقط کوتاهی است که کوتاهی را به عنوان طبیعت خود دارد (۸-۱۰۲d۶). خود متضادان- و نه چیزهایی که دارای آنها هستند- نمی‌توانند درحالی‌که خودشان هستند، متضاد خود را نیز بپذیرند. این به نقطه‌ای حیاتی می‌رسد: تنها آنچه به واسطه طبیعتش از یک مثال بهره‌مند است، وقتی همچنان خودش است، از ضدش امتناع می‌کند. این بدان معناست که یک چیز نه تنها به وسیله یک مثال، بلکه همچنین به وسیله آنچه همواره آن ویژگی را دارد، قابل تبیین است (۵-۱۰۳e۲). آنچه به واسطه طبیعتش از یک مثال بهره‌مند است، همواره با آن مثال خوانده می‌شود و هرگز نمی‌تواند ضد آن خوانده شود؛ چراکه نمی‌تواند «مثالی را که نقیض آن چیزی است که خود هست را بپذیرد» (۱۰-۱۰۴b۹). این امر به او کمک می‌کند تا به نوعی تضاد ضروری میان چیزهایی که ضد هم نیستند، برسد (b۱-۱۰۵a۶) که او به وسیله آنها می‌تواند نظریه مطمئن و به قول خودش احمقانه تبیین به وسیله مُثُل را به نظریه دیگری که هرچند هنوز مطمئن است، دیگر احمقانه نیست، برساند (c۶-۱۰۵b۶). تلاش سقراط برای نشان‌دادن اینکه چگونه مُثُل می‌توانند به ما در رسیدن به یک تبیین مطمئن از اشیا کمک کنند، می‌تواند به عنوان پاسخی برای مشکل پارمنیدس (۱۳۴a-۱۳۳c) در نظر گرفته شود که کمک مُثُل به معرفت اشیا را زیر سؤال می‌برد.

۴. تمایز معرفت و پندار مهم‌ترین دلیل علیه مشکل معرفت‌شناختی است. این اهمیت را می‌توان در تیمایوس (۵-۵۱d۳) یافت؛ جایی که این تمایز به عنوان دلیل کافی برای وجود مُثُل معرفی می‌شود. هرچند این تمایز تقریباً در همه آثار میانی و متأخر ملحوظ می‌شود، ثنایتوس و منون بیش از همه بدان می‌پردازند.

۵. اشکال نامعتبر در نظر گرفتن مسائل پارمنیدس

ایرادهای پارمنیدس بر نظریه مثال می‌توانند معتبر یا نامعتبر لحاظ شوند.^۵ اجازه دهید ابتدا دومی را بررسی کنیم. بر اساس این نظر، گرچه ممکن است *افلاطون* از برخی مشکلات نظریه خود آگاه بوده باشد، ایرادهای پارمنیدس نمی‌توانند نظریه را از حیث اعتبار ساقط کنند؛ چنان‌که کورنفرورد به عنوان نمونه می‌گوید، «خام‌انگارانه است که نتیجه بگیریم *افلاطون* خود این مسائل را به عنوان آنچه به‌طور جدی به نظریه‌اش صدمه می‌زند، در نظر گرفته باشد» (1939, p.95). چرنیس با ارجاع به جمهوری ۵۹۶a، ۵۹۷c و تیمایوس ۳۱a نتیجه می‌گیرد که چون هر دو محاوره نسبت به پارمنیدس متأخرند و مثل در هر دو وضع شده‌اند، پس *افلاطون* بدون تردید اشکال مرد سوم را به عنوان اشکالی که مخرب نظریه‌اش باشد، در نظر نمی‌گرفته است (1944, pp.294-295). الن (1998, p.106) با اشاره به فیلبوس ۱۵b-c به عنوان بازیبان دشواری بهره‌مندی در پارمنیدس نتیجه می‌گیرد که دست‌کم یکی از نقدها قرار نیست معتبر در نظر گرفته شود.* دورتر فکر می‌کند گرچه این استدلال‌ها مسائل جدی‌ای مطرح می‌کنند، مخرب نیستند (1989, p.184) و برای نظر خود نیز دلایلی می‌آورد (Ibid, pp.199-200). من نظر دورتر را در اینجا آوردم؛ چراکه او خود مسئله اصلی بی‌اعتبار دانستن مسائل را نیز مطرح می‌کند (Ibid. p.184). اگر *افلاطون* استدلال‌ها را مخرب نمی‌دانست، چرا روش برخورد خود با نظریه را تغییر داد و حتی *سقراط*، شخصیت محبوب خود را در محاوراتی که در کرونولوژی غالب پس از پارمنیدس می‌آیند، یعنی *ثئایتوس*، *سوفیست* و *مرد سیاسی* تغییر داد؟ چنان‌که دورتر می‌گوید، به نظر می‌رسد *افلاطون* در این محاورات «در جستجوی جایگزین‌ها» ای برای

* این نکته در صورتی پذیرفتنی خواهد بود که تفاوتی میان موقعیت دو محاوره وجود نداشته باشد؛ چنان‌که در کرونولوژی استاندارد این‌گونه است. اما یک مسئله می‌تواند در یک محاوره معتبر و در محاوره‌ای دیگر نامعتبر باشد اگر آنها به دوره یکسانی تعلق نداشته باشند و بنابراین امکان حل بعدی مسئله وجود داشته باشد.

نظریه‌اش است (Ibid). رابینسون (1950, p.5) یادآوری می‌کند که جوّ عمومی تجربه‌گرایانه و حتی سوپژکتیو در لحن **ثنایتتوس** در غیاب لحن مذهبی که در محاورات دوره میانی بدان عادت کرده بودیم، برای نظریه مثال «نامساعد» است. کورننورد (1935, p.28) معتقد است «به منظور آنکه نشان داده شود چگونه می‌توان بدون مُثل ادامه داد... [اینکه] بدون آنها معرفت وجود ندارد، مُثل کنار گذاشته شده‌اند». همچنین بر اساس کرونولوژی غالب، اگر بپذیریم که اشکالات **پارمنیدس** معتبر نیستند، شکل غریب سخن‌گفتن از دوستان مُثل در **سوفیست d-246b** و بعد قابل فهم نیست. به علاوه، و مهم‌تر از همه، اگر مسائل معتبر نبودند، **افلاطون** چه منظوری از ذکر آنها داشته است؟ **الن** (1997, p.107) این پرسش را مطرح می‌کند که چرا در **ثنایتتوس ۱۸۳e** و **سوفیست d-217d** به عنوان کسی که در آنجا اندیشه‌ای عمیق و اصیل و استدلالاتی شگرف ارائه کرده است، تمجید می‌شود؟

۶. اشکال ناشی از معتبربودن مسائل پارمنیدس

در طرف مقابل، برخی دیگر از محققانی همچون **رایل** (1939, pp.129-130) معتقدند استدلالات **پارمنیدس** ضد نظریه مثال باید جدی و معتبر در نظر گرفته شوند. بر اساس این دیدگاه، **افلاطون** که ممکن است از ابتدا نسبت به مسائل نظریه خود آگاه بوده باشد، این مسائل را در **پارمنیدس** مطرح ساخت و دیدگاهش را از محاورات دوره میانی که مبتنی بر نظریه مثال بودند، به محاورات دوره متأخر همچون **ثنایتتوس**، **سوفیست** و **مرد سیاسی** تغییر داد؛ محاوراتی که آشکارا از غلبه پیشین نظریه فارغ‌اند. این تفسیر ضرورتاً نمی‌گوید که اشکالات **پارمنیدس** اشکالات درستی بوده‌اند، بلکه تنها می‌گوید **افلاطون** همه یا برخی از آنها را معتبر در نظر گرفت و به‌گونه‌ای از نظریه مثال ناامید شد، چیزی که محاورات پس از **پارمنیدس** نیز نشان می‌دهند. اگر با این تفسیر موافق باشیم و نتیجه عمومی آن، یعنی اینکه دست‌کم برخی از استدلال‌های **پارمنیدس** علیه نظریه مثال برای **افلاطون** معتبر بودند، چنان‌که **رانسیمان** (1995, p.151) می‌پذیرد و بنابراین او ناچار به تغییر رویکردش به نظریه بود را بپذیریم، مسائل زیر ایجاد می‌شوند:

الف) مسئله اول آن است که - چنان که دورتر می‌گوید - نظریه مُثُل در برخی محاورات متأخر که در کرونولوژی غالب عموماً پس از پارمنیدس قرار داده می‌شوند - البته دیدگاه اُون در مورد تیمایوس یک استثناست - «همچنان دست‌نخورده» است (1989, p.183). برنت (1928, p.44) ادعا می‌کند به‌استثنای «یک جمله منفرد» در تیمایوس، حتی «یک کلمه دیگر درباره مُثُل در هیچ یک از محاورات پس از پارمنیدس وجود ندارد». چرنیس (۱۹۶۲، ص ۵) ضمن اشاره به اینکه متن مورد نظر در تیمایوس (۵۱c) نه یک جمله، بلکه یک «پاراگراف بلند و مؤکد» است، اظهار می‌دارد که حتی این متن منفرد «به اندازه کافی مهم» هست تا نفی عمومی نظریه پس از پارمنیدس را بی‌اعتبار سازد. او همچنین به قوانین و فیلبوس* و دو فقره از نامه‌ها اشاره می‌کند که در آنها نظریه مثال آمده است.

اگر افلاطون در نظریه خود تجدید نظر کرده بود، چگونه می‌توانست آن را در محاورات پس از پارمنیدس دوباره به کار گیرد؟ اگر اشکالات را معتبر در نظر بگیریم، تیمایوس و فیلبوس را نمی‌توان به نحوی سازگار پس از پارمنیدس قرار داد. به نظر من این یکی از مهم‌ترین دلایلی بود که سبب شد اُون آنچه را چرنیس عقیده‌ای «به قدمت پلوتارک» (1998, p.273) می‌خواند، یعنی اینکه تیمایوس یکی از آخرین آثار افلاطون است را تغییر دهد. از دیدگاه اُون پارمنیدس باید «در ادامه تیمایوس و نه هموارکننده راه آن» در نظر گرفته شود (1998, p.251).

هرچند می‌توان تا اندازه‌ای** با اُون موافق بود که ۱. تیمایوس باید به عنوان «تاج گروه محاورات شامل جمهوری و نه محاورات متأخر» در نظر گرفته شود (Ibid, p.253) و اینکه ۲. این محاوره اوج دوره رشد اعتماد به نفس در افلاطون را نشان می‌دهد (Ibid,)

* دورتر (1994, p.4) به فیلبوس ۱۵b، ۵۸a، ۶۲a-۶۱d و ۶۴a به عنوان متونی که «رئوس مطالب محاورات اولیه درباره نظریه مثال را تکرار می‌کنند» اشاره می‌کند.
** می‌گویم «تا اندازه‌ای»؛ چراکه مکانی که اُون برای تیمایوس در نظر می‌گیرد را من به جمهوری می‌دهم؛ اما به هر حال با اُون موافقم که تیمایوس بیشتر به جمهوری شبیه است.

p.266) و از این رو ۳. باید در پایان گروه محاورات شامل **جمهوری** قرار داده شود، قصد نداریم او را در نتیجه نهایی‌اش، یعنی اینکه **تیمایوس** بر **پارمنیدس** مقدم است، همراهی کنیم. از نظر ما، آنچه تحقیق/اون نشان می‌دهد، بیش از هر چیز آن است که ترتیب کرونولوژی غالب درباره موقعیت **پارمنیدس** در میان دو گروه محاورات میانی و متأخر دارای اشکال است و متضمن این حقیقت است که ما نمی‌توانیم **پارمنیدس** را در میان **جمهوری** و **تیمایوس** قرار دهیم.

۹۷

ذهن

نقد نظریه غالب تحول فلسفه افلاطون از منظر مفاهیم وجود و معرفت

ب) مشکل دوم ناشی از معتبردانستن اشکالات **پارمنیدس** آن است *ارسطو/افلاطون* را چنان می‌بیند که گویی او هرگز نظریه مثال خود را نقد نکرده است. اولین سال‌های حضور *ارسطو* در آکادمی قاعدتاً باید به عنوان یک طرفدار وفادار به نظریه مثال گذشته باشد و - چنان‌که **کورنفرود** می‌گوید - تحت «تأثیر قاطع استادش» (1939, p.109) بوده است. ** در کنار نقدهای فراوان او از نظریه در آثارش^۷ که برخی از آنها تنها علیه *افلاطون* نیستند، بلکه آکادمی را نیز شامل می‌شوند، نشان می‌دهد که در نظر گرفتن **پارمنیدس** به عنوان اثری متأخر نسبت به **جمهوری** و در عین حال شامل اشکالات معتبر نمی‌تواند چندان قابل قبول باشد. اگر ما تصور عمومی درباره آمدن *ارسطو* به آکادمی، یعنی ۳۶۶ یا ۳۶۷ ق.م. ** را بپذیریم، باید قبول کنیم که دست‌کم تا زمانی که *ارسطو* قادر گشت اولین آثار خود را بنویسد، *افلاطون* همچنان حامی نظریه بوده است. بر اساس کرونولوژی غالب، *افلاطون*

* هر چند پاره‌های به‌جای‌مانده از **اودموس** (Eudemus) و **پروت‌پتیکوس** (Protrepticus) نشانه تاثیر *افلاطون* بر *ارسطو* هستند، چندان نشانی از تأیید نظریه مثال ندارند؛ گرچه نکته‌ای ضد آن نیز نمی‌گویند (ر.ک: De Vogel, 1965, p.298/ Lloyd, 1968, pp.28-41 & 261). البته مسلماً این آثار نمی‌توانند متعلق به چند سال اول حضور *ارسطو* در آکادمی بوده باشند، هر چند این امکان وجود دارد که به دوره حیات *افلاطون* مربوط باشند.

** این تاریخ سازگارترین تاریخ با این داستان مشهور است که *ارسطو* بیست سال شاگرد *افلاطون* بوده است. بنابراین آکادمی باید پیش از ۳۶۷ ق.م تأسیس شده باشد. *رایل* (1966, p.8) معتقد است تاریخ تأسیس آکادمی باید قبل از ۳۶۹ ق.م؛ سالی که **ثئایتتوس** که یکی از معلمان آکادمی بود در گذشت، باشد.

باید پارمنیدس را پیش از ورود/ارسطو یا دست‌کم پیش از اولین نوشته‌های او منتشر کرده باشد.^{*} مسئله آن است که ما نمی‌توانیم استدلال‌های پارمنیدس را به عنوان استدلال‌هایی معتبر در این دوره فرض کنیم؛ چراکه این دوره می‌باید شامل سال‌های وفاداری/افلاطون به نظریه باشد. از طرف دیگر، اگر پارمنیدس را متعلق به دوره‌ای متأخرتر از آنچه کرونولوژی استاندارد در نظر دارد - مثلاً ده سال آخر عمر/افلاطون - بدانیم و در عین حال معتقد باشیم اشکالات آن معتبرند، نمی‌توان بی‌خبری یا بی‌توجهی/ارسطو را توجیه کرد.

ظهور نظریات/افلاطون در ارسطو همواره مشکل‌ساز بوده است. همان‌طور که برخی از نظریاتی که او به افلاطون نسبت می‌دهد، در آثار او یافت نمی‌شوند - مثلاً رابطه مُثل با اعداد یا نظریه بزرگ و کوچک -، روش نقد/ارسطو از نظریه مثال به‌گونه‌ای است که به نظر نمی‌رسد هیچ یک از اشکالات توسط خود/افلاطون ذکر شده باشند؛ درحالی‌که می‌دانیم برخی از اشکالات ارسطو در پارمنیدس ترسیم شده‌اند^{*} نه تنها/ارسطو از پارمنیدس غفلت کرده و خود انتقادی/افلاطون را نه ذکر می‌کند و نه به آن ارجاع می‌دهد، او نیز چنین هیچ تغییر یا تحولی در زندگی فلسفی/افلاطون لحاظ نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

شش اشکال وارد شده در این جستار بر نظریه غالب ترتیب آثار/افلاطون نشان می‌دهند که این نظریه نمی‌تواند به نحوی سازگار تحول وجودشناختی و معرفت‌شناختی/افلاطون را تبیین نماید. این بدان دلیل است که بر اساس کرونولوژی غالب اولاً باید ثنایتوس را پس

^{*} کان (1966, p.81) فکر می‌کند که پارمنیدس باید «احتمالاً» کمی قبل از ورود ارسطو کامل شده باشد. در پیشنهاد او، در میان محاوراتی که سقراط را به عنوان سخنگوی اصلی دارند، تنها فیلبوس پس از ورود ارسطو نوشته شده است (Ibid).

^{*} برای مثال، مسئله مرد سوم در پار b-132a و در متا 17-15b، 990a، 8-991a، مسئله تمایز کامل معرفت مُثل با اشیاء حسی در پا. 134c و در متا 19-19a، مسئله مدل سوم در پار 132d و مسئله چندین مدل در متا 29-26a، 991a، 2-1080a، 1079b، 9-9 (1944, p.9) به شباهت جدل 32-24a با پار c-132b اشاره می‌کند.

از **منون** و **جمهوری** قرار دهیم و ثانیاً باید **سوفیست** را پس از **جمهوری** بخوانیم. بدین ترتیب از یک طرف نمی‌توانیم دریابیم که چگونه **ثنائیتوس** می‌تواند از لحاظ معرفت شناختی پس از **منون** و **فایدون** برای اثبات جدایی معرفت از پندار بحث نماید و از طرف دیگر چگونه **جمهوری** قبل از **سوفیست** وجود لاجود را می‌پذیرد. همچنین چگونه است که آثار دوره میانی که بر اساس کروئولوژی غالب پیش از **پارمنیدس** قرار می‌گیرند، به‌گونه‌ای ساختار یافته‌اند که فراهم‌کننده پاسخ‌هایی برای ایرادهای این محاوره علیه نظریه مثال باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. *آون* (1998, p.255) قویاً با چرنیس در این نکته مخالف است. کورنفورد فکر می‌کند بیان افلاطون در **جمهوری** ۵۹۷C مبنی بر اینکه خالق الهی فقط یک «تخت» ساخت می‌تواند اشکال مرد سوم را رد کند؛ زیرا «مثال تخت و افراد تخت از یک جنس و مشابه هم نیستند. مثال تخت، یک تخت نیست و این درست نیست که آن ویژگی را به همان‌گونه «دارد» که افراد تخت دارند» (1939, p.90). او با مقایسه **جمهوری** ۵۹۷C با **تیمایوس** ۳۱a نتیجه می‌گیرد که - چنان‌که در مورد چرنیس گفتیم - افلاطون نمی‌توانست نسبت به نادرست بودن این فرض **پارمنیدس** مبنی بر اینکه «بزرگی یک چیز بزرگ است» ناآگاه بوده باشد. چرنیس (1994, pp.295-296) تیلور را به عنوان تنها کسی که متن **تیمایوس** ۳۱a را به عنوان ارجاعی به «استدلال برگشتی» انکار کرده است، ذکر می‌کند.

۲. **آناس فایدون** ۷۴e را (در کنار **جمهوری**، **اوتیفرون** و **ثنائیتوس** (۱۷۶e)) به عنوان یکی از متونی که در آن **مثل** پارادایم خوانده شده‌اند، معرفی می‌کند (1974, p.278). یادداشت ۵۰. اگرچه این متن می‌تواند به فهم مبتنی بر پارادایم **مثل** نزدیک باشد، درباره این نکته مطمئن نیستم. اینکه مثال چیزی است که اشیای جزئی می‌خواهند شبیهش باشند، اما در این کار ناتوان‌اند، ضرورتاً به معنای آن نیست که مثال در اینجا یک پارادایم است. گرچه رابطه **مثل** و بهره‌مندان از آن در **فایدون** می‌تواند در جهت **جمهوری** تفسیر شود، فکر نمی‌کنم اجازه داشته باشیم آنها را یکسان فرض کنیم. درباره ذکر پارادایم در **اوتیفرون** ۶e بهترین پیشنهاد را **فوجیسواوا** (Fujisawa) (1974, p.43) ارائه کرده است مبنی بر اینکه این نمونه «نمی‌تواند موردی از پارادایم‌گرایی که ما در محاورات متأخر می‌یابیم، باشد».

۳. «این به نظر دیدگاهی بسیار غیرمحمتم دربارۀ تحول افلاطون به نظر می‌رسد که فرض کنیم او پاسخی را پذیرفته است و فقط پس از آن پرسشی مطابق آن یافته است» (1959, p.172). هرچند این نکته *الن* که تفاوت نظریه **آنامنیسیس** در **منون** و **فایدون** آن است که نظریه **فایدون** مسائل حاصل از **خوریساموس**

3. Allen, R. E.; "Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo"; **The Review of Metaphysics**, Vol.13, No.1, 1959.
4. ____; "The Argument from Opposites in Republic V" **The Review of Metaphysics**, Vol. 15 , No. 2, 1961.
5. ____; **Plato's Parmenides**; Yale University Press, 1997.
6. ____; "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V. I, Routledge, 1998.
7. ____; **Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms**Y Routledge, 2013.
8. Arieti, James A.; "How to read a Platome Dialogues"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, VOLUME II, Routledge, 1998.
9. Barker, Ernest; **Greek Political Theory, Plato and his Predecessors**; Routledge, 1918.
10. Barnes, Jonatan; **The Complete Works of Aristotle**; Princeton University Press, 1991.
11. Bluck, R. S.; "Forms as Standard"; **Phronesis**, V.2, N.2, 1957.
12. Brandwood, Leonard; **The Chronology of Plato's Dialogued**; Cambridge University Press, 1990.
13. ____; "Stylometry and Chronology"; in: Kraut, Richard (ed.), **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge University Press, 1992.
14. Burnet, Jhon; **Platonism**; University of California Press, 1928.
15. Campbell, Lewis; **The Sophistes and Politicus of Plato**; Oxford: Clarendon Press, 1867.
16. Cherniss, Harold; **Aristotle's Criticism of Plato and the Academy**; Johns Hopkins Press, 1944.
17. ____; **The Riddle of the Early Academy**; University of California Press, reissued by Russel & Russel, 1962.
18. ____; "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V. iv, Routledge, 1998.
19. Cooper, J. M., Hutchinson, D.S.; **PLATO Complete Works**; USA: Hackett Publishing, 1997.
20. Cornford, Francis MacDonald; **Plato's Theory of Knowledge**; Routledge and Kegan Paul Ltd, 1935.
21. ____; **Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides**; Routledge and Kegan Paul Ltd, 1939.
22. Dorter, Kenneth; "The Theory of Forms and Parmenides I"; in: Anton, Jhon, Preus, Anthony (eds.), **Essays in Ancient Greek Philosophy III**, State University of New York Press, 1989.

23. Fine, Gail; **Plato on knowledge and Forms**; Oxford University Press, 2003.
24. Fujisawa, Norio; "Ἐχειν, Μετέχειν, and idioms of 'Paradigmatism' in Plato"; **Phronesis**, V. 19, N. 1, 1974.
25. Gerson, Lloyd, A.; "Distinction in Plato's Sophist"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V.IV, Routledge, 1998.
26. Gill, Mary Louise; "**Problems for Forms**"; in: Benson, Hugh H. (ed.), **A Companion to Plato**, Blackwell Publishing Ltd., 2006, pp.184-198.
27. Gosling, J. C. B.; **Plato**; Routledge and Kegan Paul, 1973.
28. Gonzalez, Francisco J.; "Plato's Dialectic of Forms"; in: Welton, William A. (ed.), **Plato's Forms, Varieties of Interpretations**, Lexington Books, 2002, pp.31-84.
29. Guthrie, W. K. C.; **A History of Greek Philosophy**: Volume 4: The Man and His Dialogues; Cambridge University Press, 1975.
30. Gosling, J.; "Republic: Book V: τὰ πολλὰ καλλὰ etc"; **Phronesis**, V.5, N.2, 1962.
31. Kahn, Charles H.; **Plato and the Socratic Dialogues**; Cambridge University Press, 1996 .
32. —; "Did Plato Write Socratic Dialogues"; In: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V.II, Routledge, 1998.
33. —; "Plato on Recollection"; in: Benson, Hugh H. (ed.), **A Companion to Plato**, Blackwell Publishing Ltd. , 2006, pp.119-132.
34. Ledger, Gerard R.; **Re-Counting Plato: a computer analysis of Plato's style**; Clarendon Press, 1989.
35. Lloyd, G.E.R.; **Aristotle: The Growth and Structure of His Thought**; Cambridge, 1968.
36. Mackey, D. S.; "On the order of Plato's Writings"; **The Journal of Philosophy**, V.25, N.1, 1928.
37. Meinwald, Constance C.; "**Good-bye to the third Men**"; in: Kraut, Richard (ed.), **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge University Press, 1992.
38. Nails, Debra; "The Early Middle Late consensus: How Deep? **How Broad**"; In: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V. I, Routledge, 1998.
39. Owen. G. E. L.; "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, vollume iv, Routledge, 1998.
40. Palmer, John A.; **Plato's Reception of Parmenides**; Oxford: Clarendon Press, 1999.
41. Prior, William J.; **Unity and Development in Plato's Metaphysics**; Routledge, 1985.

42. Rickless, Samuel C.; **Plato's Forms in Transition, A reading of the Parmenides**; Cambridge University Press, 2007.
43. Robin, Léon; **Platon: Par Leon Robin**; F. Alcan, 1935 .
44. Robinson, Richard; "Forms and Error in Plato's Theaetetus"; **The Philosophical Review**, Vol.59, No.1, 1950, pp.3-30.
45. Runciman, W.G.; Plato's Parmenides"; in: Allen, R.E. (ed.), **Studies in Plato's Metaphysics**, 1965, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1959.
46. —; **Plato's Later Epistemology**; Cambridge University Press, 1962.
47. Ryle, Gilbert; Plato's 'Parmenides"; **Mind**, New series, V.48, N.190, 1939.
48. —; **Plato's Progress**; Cambridge University Press, 1966.
49. Sayre, Kenneth M.; **Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved**; Parmenides Publishing, 2005 .
50. Sedley, David; "Three Platonist Interpretations of the **Theaetetus**"; in: Gill Christopher and MacCabe, Mary Margaret (eds.), **Form and Argument in Late Plato**, Oxford, 1996.
51. —; **Form-Particular Resemblance in Plato's Phaedo**; Meeting of the Aristotelian Society held in Senate House, University of London, 2006.
52. Sounders, Trevor J.; "Plato's Later Political Thought"; in: Kraut, Richard (ed.), **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge University Press, 1992.
53. Tarrant, Harold; **Plato's First Interpreters**; Cornell University Press, 2000.
54. Thesleff, Holger; "Platonic Chronology"; **Phronesis**, V.134, N.1, 1989.
55. Vogel, C. de; **Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Transcendent Ideas**; Archive fur Geschichte der Philosophie, XIVII, 1965.
56. Vlastos, Gregory; "The Third Man Argument in the Parmenides"; **The Philosophical Review**, V.63, N.3, 1954.
57. —; "Separation"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V.II, Routledge, 1998.
58. —; **Socrates Ironist and Moral Philosopher**, Cambridge University Press, 1991.
59. White, F. C.; "Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars"; **The philosophical Quarterly**, V.27, N.108, 1977.
60. White, Nicholas P.; **Plato on Knowledge and Reality**; Hackett Publishing Company, 1976.
61. —; "Plato's Metaphysical Epistemology"; in: Kraut, Richard (ed.), **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge University Press, 1992.
62. Wolfsdorf, David; "Plato's epistemology"; in: Warren, James, Scheffield, Frisbee (eds.), **Routledge Companion to Ancient Philosophy**, Routledge, 2014. pp.157-170.

63. Young, Charles M.; "Plato and Computer Dating"; in: Smith, Nicholas D. (ed.), **PLATO: Critical Assessment**, V.I, Routledge, 1998.

۱۰۴
زمین

پاییز ۱۳۹۳ / شماره ۵۹ / محمدباقر قمی