

وجود در نگاه دو اندیشمند: پارمنیدس، ملاصدرا

دکتر زهرا (میترا) پورسینا
عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

مروری بر آراء پارمنیدس، که شاید نخستین فیلسوفی بوده است که در باب وجود به بحثی فلسفی و عمیق می‌پردازد، خصوصاً با عنایت به آنچه در منظومه مشهورش آمده است، می‌تواند زمینه مناسبی را برای مقایسه آراء وی با شاخصهای فکری اندیشمند بزرگ، صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا) فراهم آورد.

آنچه در این مقال می‌آید، گذری است به آراء این دو فیلسوف در مسأله وجود و مقایسه آنها با یکدیگر. در بخش نخست به طرح و تبیین چگونگی نگرش پارمنیدس به وجود پرداخته و نشان داده‌ایم که به اعتقاد پارمنیدس، حقیقت چیزی ورای محسوسات و متصف به صفاتی مغایر با آن صفاتی است که به نحو پدیداری نمودار می‌شوند. در بخش دوم ضمن طرح شاخصهای فکری ملاصدرا آنها را با آراء پارمنیدس مقایسه کرده‌ایم. در این مقایسه روشن می‌شود که ما می‌توانیم مبانی دیدگاههای این دو اندیشمند را در مواردی مشابه با یکدیگر بشماریم و در برخی موارد به اختلاف این دو دیدگاه توجه پیدا کنیم، با اینکه شاید بتوان، بنا به تفسیری، به نحوی به مشابهت میان آن دو در این موارد نیز قائل شد.

واژه کلیدی: وجود .

xxx

«وجود» در نگاه پارمنیدس

با ورود پارمنیدس (Parmenides؛ حدود اواخر قرن ششم) به میدان اندیشه فلسفی، مکتب جدیدی شکل می‌گیرد که تاریخ فلسفه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. هنگامی که نخستین فیلسوفان یونان در جستجوی مبدأ آغازین واقعیت، به عناصری چون آب، هوا و آتش توجه می‌یابند، پارمنیدس با التفات به ویژگی مشترک «هستی» در همه آن‌ها، عنصر نهایی و اساسی واقعیت را به آن ارجاع می‌دهد. او بدین سان دانشی را پی‌ریزی می‌کند که محور آن وجود است و به‌همین لحاظ، برخی وی را نخستین فیلسوف مابعدالطبیعی یونان می‌دانند. او درحالی که تمامی اندیشه خود را بر وجود متمرکز می‌کند، حقیقت وجود را به - بیان عبدالرحمن بدوی - متصف به صفاتی می‌بیند که پیش از او، در فلسفه اکسینوفان، به خدا نسبت داده شده بود. (بدوی، *ربیع الفکر اليونانی*، ص ۱۲۰) «اندیشه بزرگ پارمنیدس، اندیشه وجود علی‌الاطلاق است؛ وجودی که همواره به یک‌سان است و با لاوجود نمی‌آمیزد. (ورنر، ص ۲۵)

منظومه پارمنیدس

پارمنیدس آراء فلسفی خود را در باب وجود به گونه‌ای زیبا و درعین حال غامض در منظومه‌ای معروف بیان داشته است. این منظومه طی قرن‌ها سرچشمه اندیشه و پژوهش فلسفی قرار می‌گیرد و درواقع نخستین سنگ بنای تفکر متافیزیکی، و به‌ویژه نظریه هستی‌شناسی، در جهان غرب به شمار می‌آید.

مارتین هایدگر، فیلسوف معاصر آلمانی، در این باره می‌گوید:

این کلمات اندک مانند مجسمه‌های استوار یونان دوران باستان بر پای ایستاده‌اند. آنچه ما هنوز از شعر آموزشی پارمنیدس دارا هستیم، در یک دفترچه نازک می‌گنجد که مسلماً تمامی کتابخانه‌های ادبیات فلسفی را در لزوم قطعی وجود آنها نفی می‌کند.

کسی که مقیاسهای چنین گفتار متفکرانه‌ای را بشناسد باید به عنوان انسان امروزی، هرگونه رغبت را برای نوشتن کتاب از دست بدهد. (به نقل از خراسانی، ص ۲۸۴)

این سخن باینکه ممکن است اغراق آمیز به نظر آید، اما از عمق و عظمت این ابیات به ظاهر مختصر حکایت دارد. این که چرا پارمنیدس فلسفه خود را در قالب شعر، آن هم شعری پرازپیچیدگی، ریخته است، شاید به میراث روحی و معنوی وی از پیشگامان برگردد. ایشان، به علت گرایشهای دینی و معنوی خود، معانی و حقایق را نوعی الهام و نتیجه پیوند با نیروهای خدایی می دانستند. پارمنیدس نیز اندیشه‌های فلسفی خود را نوعی الهام می داند که از نیرویی خدایی (الهه) دریافت کرده است. (خراسانی، ص ۵-۲۸۴) به بیان امیل بریه، این منظومه بیشتر به سرودی مذهبی می ماند که هنگام دخول به حریمی مقدس آن را ترتیل می کنند. (بریه، ص ۷۷)

پارمنیدس «جستجوی حقیقت را چیزی شبیه تجربه عرفانی تلقی کرد و در این باره با استفاده از سمبلهای دینی نوشت، زیرا احساس کرد که خود این کار نوعی فعالیت دینی است.» (گاتری، صص ۵۰-۴۹؛ به نقل از بارو)

منظومه پارمنیدس در یک مقدمه و دو بخش تنظیم شده است. بخش نخست راه حقیقت و بخش دوم راه گمان نام دارد. منظومه با مقدمه‌ای شاعرانه و توصیفی آغاز می شود و هسته اصلی آن دلالت دارد بر اینکه فیلسوف برای یک معراج عقلی آماده می گردد و ارباب خود را در راه اندیشه به حرکت در می آورد. ارباب در راهی به سوی حقیقت یا به سوی جایگاه الهه‌ای روان است که همواره مردان دانا و فرزانه را به سوی اندیشه درست رهنمون می شود. در این معراج معنوی و فکری، خواسته‌ها و آرزوهای حقیقت‌جوی شاعر راهبر او هستند. از نظر پارمنیدس، جهان را نوری فرا گرفته است که سرچشمه عقل و هوش است. پس بخشی از این نور جهانی در درون

فیلسوف نیز یافت می‌شود که چونان پرتوهای خورشید وی را در تاریکی پندارها راهنمون و راهبرند. (خراسانی، صص ۲۸۷-۲۸۵)

به همین جهت است که الهه به او نوید می‌دهد که راه حقیقت را، که نمایانگر واقعیت است، و راه گمان را، که باید از آن بر حذر بود، به او خواهد نمایاند:

و الهه با مهربانی به من خوش آمد گفت؛ دست راستم را در دستش گرفت و مرا با این کلمات مورد خطاب قرار داد:

... مرد جوان، که همراه ارباب‌رانان فناپذیر و اسبانی که تو را می‌کشید به خانه من آمده‌ای، بر تو درود می‌فرستم. اقبال بد تو را به سفر در این راه نکشاند است - و به واقع این بسیار از گامهای آدمیان به دور است - بلکه حق و عدالت. بر تو لازم است همه چیز را بیاموزی، هم دل نالرزان حقیقت خوب گردآمده را، و نیز آنچه را در نظر میرندگان می‌آید، که در آن هیچ یقین راستین نیست. باین حال تو این چیزها را نیز خواهی آموخت؛ یعنی آنچه را به نظر می‌رسد قطعاً وجود دارد که به واقع همه چیز است. (گاتری، ص ۴۳)

پس از مقدمه، راه حقیقت آغاز می‌شود که در آن الهه می‌گوید:

(پاره دوم) اکنون بیا، خواهم گفت (و تو حفظ کن کلمات مرا آنگاه که شنیدی) راههای پژوهش را که تنها باید بدان اندیشید. یکی، که آن هست و اینکه برای آن غیرممکن است نباشد، راه یقین است (زیرا ملازم حقیقت است). دیگری، که آن نیست، و اینکه آن ضرورتاً باید نباشد، و من می‌گویم این راهی است که به کلی پژوهش‌ناپذیر است؛ زیرا تو نه می‌توانی آنچه را نیست بشناسی - این غیرممکن است - نه آن را بر زبان آوری، (پاره سوم) زیرا آنچه می‌تواند اندیشیده شود و آنچه می‌تواند باشد، همان چیز است. (گاتری، ص ۵۱)

آنچه هست، هست

به بیان گاتری، نکته‌ای که در قسمت اول (پاره دوم) متفکران را به بحث واداشته است، مسندالیه فعل هست می‌باشد که ذکر از آن نرفته است. (گاتری، ص ۵۳) وی به نظرات گوناگونی که در این باب طرح شده چنین اشاره می‌کند که معمولاً مسندالیه را آنچه هست دانسته‌اند و به این ترتیب پارمنیدس را بیان‌کننده یک همانگویی منطقی شمرده‌اند: «آنچه هست، هست.» او همچنین از قول برنت که آن را جسم یا جسمانیت و مادیت تفسیر کرده است می‌گوید: «گفتن اینکه آن هست به این معناست که جهان ملاء plenum است.» وی به قول کسانی نیز اشاره می‌کند که مدعی این نظرند که اساساً هرگونه جستجوی موضوع در این جا نادرست است؛ به اعتقاد ایشان «در دوره باستان عبارت Eou (آن است) پارمنیدس در شعرش اصلاً هیچ موضوع معینی نداشت.» اما در مقابل، به نظر پروفیسور اُون در اینجا چیز معینی باید مد نظر باشد؛ «زیرا پارمنیدس در ادامه ویژگیهای گوناگون موضوع Eou اش را اثبات می‌کند.» راه حل اُون این است که «آنچه اظهار می‌شود که هست، به سادگی عبارت است از آنچه می‌توان درباره آن سخن گفت یا اندیشید.» وی می‌گوید که بیان‌نشده دانستن موضوع، هست را به همانگویی منطقی و نیست را به تناقض برمی‌گرداند؛ درحالی که پارمنیدس لازم می‌داند که به سود هست و به زیان نیست اقامه استدلال کند. (رک. به: گاتری، ص ۵۴)

به نظر گاتری، پارمنیدس در گفتن اینکه چیزی هست، بی‌شک چیزی را در نظر داشته است که می‌توان درباره آن سخن گفت و اندیشید؛ زیرا او آشکارا این دو را یکی می‌داند. وی می‌گوید: «پارمنیدس بعدها با دقت حیرت‌آوری استدلال می‌کند که وقتی کسی گفت که چیزی هست، خود را از گفتن اینکه آن بود یا خواهد بود، و از نسبت دادن آغاز زمانی یا تباهی زمانی به او، یا هرگونه تغییر و حرکت به او بازداشته است.» (گاتری، ص ۵۴) وی همچنین کلام پارمنیدس در پاره هشتم

منظومه‌اش را شاهد می‌آورد که آن را این‌گونه آغاز می‌کند: «آن هست» و سپس در ادامه نشانه‌ها و صفت‌های آن را به اثبات می‌رساند و می‌گوید که آن باید جاودان و تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت و مانند آن باشد، هرچند مردم تاکنون از سر بی‌دقتی می‌گویند که آنچه هست می‌تواند به وجود آید، خود را تقسیم کند، حرکت کند، و منهدم گردد. به نظر گاتری، حتی در پاره دوم نیز بیشتر به نظر می‌رسد که پارمنیدس سعی دارد «آنچه هست» را اثبات کند؛ زیرا پارمنیدس برای کامل کردن مطلب متضاد آن را ذکر می‌کند و آن را به عنوان امری ادراک‌نشده کنار می‌گذارد. بنابراین به نظر گاتری اگر پاره دوم و هشتم با هم لحاظ شوند، حاصل آن این خواهد شد که پارمنیدس به همنوعان خود می‌گوید:

آنچه هست، هست. شما این را همان‌گویی می‌نامید، و من نیز چنین می‌نامم، اما شما به‌هست نیروی کامل و شایسته آن را اعطا کنید: شما با گفتن آنچه هست، مانع فرایند پیدایش و تباهی و تغییر یا حرکت شده‌اید. (گاتری، ص ۵۶)

اندیشیدن و سخن گفتن از آنچه نیست ناممکن است.

درباره پاره سوم، آنچه معمولاً در ترجمه می‌آید این است: «همان چیز است که می‌تواند اندیشیده شود و می‌تواند باشد.» (گاتری، ص ۵۷) و بیت اول از پاره ششم که مشابه آن است چنین می‌گوید: «آنچه از آن سخن گفته شود و درباره آن اندیشیده شود، باید باشد (یعنی موجود باشد).» (گاتری، ص ۵۷)

اگر سخن فوق را این‌گونه تفسیر کنیم که سخن گفتن و اندیشیدن درباره موضوعی که نیست ناممکن است، به نظر گاتری تفسیری به‌وضوح اشتباه است؛ زیرا بدیهی است که سخن گفتن و اندیشیدن درباره موضوعی که نیست ممکن است، مانند اسبان تک‌شاخ. وی می‌گوید که فعل ترجمه‌شده به اندیشیدن درباره (noein) در زمان پارمنیدس و قبل از آن نمی‌تواند تصور خیالی امر نا - موجود را در بر

بگیرد؛ زیرا این فعل در درجه اول به عمل تشخیص بی واسطه مربوط می شود و با حس بینایی پیوند خورده است. و ادامه می دهد:

این فعل هنگامی به کار می رود که بیننده از طریق دیدن شیء انضمامی ناگهان معنای کامل موقعیت را تشخیص دهد... . از این رو این فعل می تواند به معنای نشان دادن تأثر راست بر جای تأثر دروغ باشد، البته نه به صورت فرایند استدلال، بلکه به مثابه روشنگری ناگهانی، یعنی دیدن با ذهن. به طریق مشابه، می تواند به معنای دیدن اشیاء از فاصله زمانی یا مکانی نیز باشد.

قوه انجام این کار (*noos* یا *nous* ، نوس) ممکن است از طریق نیروی فیزیکی یا انگیزه ای قوی از عمل باز ایستد، اما (در هومر) هرگز فریفته نمی شود، (و در بعضی از آثار مکتوب باقی مانده از دوره قبل از پارمنیدس) فقط به ندرت می تواند فریفته شود. (گاتری، صص ۵۸-۵۹)

گاتری در ادامه از سخن ارسطو شاهد می آورد که احساس می کند اشتباه ناپذیری نوس را باید تصدیق کند و میان آن و فرایند استدلال قیاسی عمیقاً تمییز دهد:

او در تحلیلات ثانوی (*prosterior Analytics*) می نویسد: «از میان حالات اندیشیدن که بدان طریق حقیقت را کسب می کنیم، بعضی همواره راستند، بعضی دیگر خطا پذیرند - فی المثل، عقیده (گمان) و حساب - در صورتی که شناخت علمی و نوس همواره درستند.» (همان، ص ۶۰)

و با استفاده از شواهد دیگر نتیجه می گیرد که:

پس عقیده عمومی یونانی این بود که در میان نیروهای شناخت در انسان، قوه درک بی واسطه ماهیت راستین موضوع یا موقعیت وجود دارد، که با درک بی واسطه کیفیات ظاهری از طریق حواس سنجیدنی است، اما بسیار ژرفتر از آن است. «در خود فلسفه یونانی... نوس هرگز صرفاً نور خشکی نیست که ما گاهی از سر عادت عقل می خوانیم.» (گاتری، صص ۶۱-۶۰؛ به نقل از Adam, p. ۳۳)

پارمنیدس هنگامی که می گوید هر آنچه درک شود باید وجود داشته باشد،

مقصودش درک شدن به وسیله همین قوه است. (گاتری، ص ۶۱)

عبدالرحمن بدوی قابل تعقل نبودن عدم را از نظر پارمنیدس در کتاب خود طرح و استدلال او را چنین بیان می کند:

وجود، همه چیز است، زیرا جز وجود، که عدم است، چیزی نیست: پس چیزی خارج از وجود نیست که تعقل یا تأکید بر آن ممکن باشد، بلکه [حتی] عدم را در صیغه سلب هم نمی توان جای داد؛ زیرا معنای قراردادنش در این صیغه، یا تصور آن، این است که عدم را نیز وجود، ولو وجود ذهنی، که واقعی نیست، حساب کنیم؛ بنابراین ما نمی توانیم عدم را تعقل و یا تصور کنیم. (بدوی، ربيع الفکر، ص ۱۲۲)

در خصوص «سخن گفتن درباره آنچه نیست» نیز گاتری می گوید که دلایلی در دست هست که ثابت می کنند *Legein* - که در بیت اول پاره ششم کلمه ای متعارف برای دیدن، سخن گفتن از و یا معنی دادن است - نیز تاریخی (شاید مرتبط با یکی گرفتن سحرآمیز نام با شیء) دارد که برای یونانیان فهم این را که کسی بتواند منطقاً درباره آنچه نیست سخن بگوید، دشوار می سازد. چیزی نگفتن در یونانی نه به معنای خاموش ماندن بلکه به مفهوم پی در پی بی معناسخن گفتن است، یعنی اظهار سخنی است که به واقعیت مربوط نباشد. (گاتری، ص ۶۱)

پارمنیدس ادامه سخن الهه را در پاره های ششم و هفتم چنین می آورد:

(پاره ششم) آنچه درباره آن می توان سخن گفت یا اندیشید باید باشد، زیرا برای آن ممکن است که باشد، اما برای هیچ ممکن نیست که باشد. از تو می خواهم که این را در نظر داشته باشی، زیرا این راه پژوهش نخستین راهی است که من از آن < تو را منع می کنم. >

اما همچنین از این یک، که در آن میرندگان، در حالی که هیچ چیز نمی دانند، دو سره در حیرتند؛ زیرا درماندگی در دلشان ذهن خطا کارشان را هدایت می کند. آنها این سو و آن سو برده می شوند، هم لال هم کور، سردرگم، گروهی بی قضاوت، که اعتقاد دارند بودن و نبودن همان است و همان نیست، و مسیر هر چیزی یکی است که بر روی خودش باز می گردد.

(پاره هفتم) زیرا هرگز نمی‌توان پذیرفت که چیزهایی که هستند نیستند، اما تو اندیشه‌ات را از این راه بزرگ پژوهش بازدار، و مگذار عادت ناشی از تجربه بسیار در طول این راه بر تو فشار آورد، و چشم بی‌توجه و گوش پر از صدا و زبان را سؤال پیچ کند، بلکه به وسیله عقل (لوگوس) داوری کن، این تکذیب پرجنگالی را که من می‌گویم. (گاتری، صص ۶۴-۶۳)

گاتری در همین جا توجه ما را بدین نکته جلب می‌کند که پارمنیدس در سه بیت اول آشکارا استدلال می‌کند که متعلق گفتار و اندیشه باید وجود داشته باشد «زیرا هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما اگر متعلق اندیشه چیزی است، پس وجود دارد.» (گاتری، ص ۶۵)

سپس الهه خاطر نشان می‌کند که این راه (که باید آن را راه این اندیشه دانست که هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد) اولین راهی است که باید از آن اجتناب شود. این راه یکی از دو راهی است که در پاره دوم ذکر گردید و به عنوان راهی که پیروی از آن غیرممکن است کنار گذاشته شد. آن‌گاه الهه بلافاصله راه سوم را، که آن را نیز باید کنار گذاشت، ذکر می‌کند.

گاتری، پس از ذکر نظر کرنفورد مبنی بر وجود سه راه در شعر پارمنیدس، خاطر نشان می‌کند که پاره دوم شدیداً حاکی از این است که آن دو راه، راههای دیگر را نیز در بر می‌گیرند و راه سوم مستقل از دو راه دیگر نیست، بلکه حاصل خلط نامشروع آن دو است؛ زیرا برای پارمنیدس امکان سومی متمایز از آن هست و آن نیست وجود ندارد.

اگر مطلب را بدین صورت لحاظ کنیم و راه سوم را حاصل خلط راههای یک و دو بدانیم، می‌توان آن را به صورت مستقل ذکر کرد و به قول مؤلف گفت:

به‌واقع سه راه وجود دارند، یکی درست و دو غلط: ۱. این عقیده که «آن هست»، یعنی چیزی وجود دارد و کلمه «هست» باید با تمام نیرویش بر آن اطلاق شود؛ ۲.

انکار «آن هست»، یا گفتن اینکه هیچ وجود دارد؛ ۳. خلط بین «هست» و «نیست». درباره راه دوم مطلب زیادی نمی‌گوید، زیرا هیچ کس پیرو آن نیست. راه سوم عقیده میرندگان را می‌نمایاند، که در قسمت مقدمه، عقیده نادرست توصیف شده است. گفته می‌شود که این راه نتیجه عادت و به کار بستن حواس است، و بر این عقیده مشتمل است که «آنچه نیست، هست» و بر این که «بودن و نبودن همان هستند و همان نیستند.» (گاتری، صص ۶۶-۶۵)

انکار عقیده به تغییر، حرکت و پیدایش

یکی از مهمترین لوازم اعتقاد پارمنیدس به این که «آنچه هست، هست» انکار عقیده به تغییر، حرکت، و پیدایش است. از رویداد، همه این اوصاف، که اوصافی پدیداری‌اند و به طریق حسی دریافت می‌شوند، قابل اسناد به خود هستی یا وجود نیستند. گاتری در این باره می‌گوید:

هنگامی که پارمنیدس پیش می‌رود تا لوازم این بیان که «آنچه هست، هست» را استنباط کند، روشن می‌گردد که مقصود او از سرزنش رفتار میرندگان عبارت است از انکار عقیده به هرگونه تغییر و حرکت و شدن یا نابود شدن آن چیزی که هست، عقیده‌ای که طبیعتاً نتیجه به کار بستن چشمها و گوشها و آلات حسی دیگر است. (گاتری، ص ۶۷)

انتقادی که پارمنیدس در قطعه فوق مطرح می‌کند، به نظر برخی، متوجه هراکلیتوس است که بجد به واقعیت تغییر اعتقاد داشت اما حتی اگر سخن پارمنیدس نظریه هراکلیتوس را نیز در بر بگیرد، به نظر می‌رسد که روی سخن وی همه کسانی باشند که به تغییر به عنوان یک واقعیت، معتقدند. به بیان گاتری:

انتقاد شامل همه «میرندگان نادان» است، چه فیلسوف باشند چه نباشند. نکته آن این است که آنچه هست، هست و نمی‌تواند نباشد. اظهار این نکته مخالف با کل عقیده عامه است، که بر اساس آن چیزی به عنوان پیدایش، یعنی فرایند به وجود آمدن، وجود

دارد. این فرایند مستلزم آن است که شیء واحدی در زمانی نباشد و در زمان دیگر باشد. از این رو مردم اشیاء را این گونه تصور می کنند که گویا بین بودن و نبودن پس و پیش می شوند، و این اندیشه ای است که «دور خودش می چرخد.» (گاتری، ص ۷۰)

تمایز میان محسوس و معقول

الهه در ادامه سخنانش، در بیت بعد به پارمنیدس توصیه ای می کند که از اصول مهم فلسفه او به شمار می آید و باب مهمی را در سیر تفکر فلسفی باز می کند و آن اعتماد نکردن به حواس و داوری با عقل است.

به اعتقاد گاتری، حواس و عقل برای نخستین بار در فلسفه پارمنیدس مقابل یکدیگر قرار گرفتند. به نظر او، پارمنیدس نخستین کسی بود که میان *noeton* , *aistheton* - یعنی بین داده های چشمها و گوشها از یک سو و لوگوس از سوی دیگر - تمییز نهاد و گفت که دومی واقعی و راستین و اولی غیر واقعی است. (گاتری، ص ۷۱)

عبدالرحمن بدوی نیز به این نکته توجه داشته و می گوید اگر نقطه آغاز فلسفه پارمنیدس را این مسأله بدانیم که چگونه می توان میان ثبات ضروری وجود به منزله یک کل و تغیر جزئیات که مدلول حواس است جمع کرد - مسأله ای که فلسفه اکسینوفان موفق به حل آن نشد - در این صورت پارمنیدس را ناچار از بحث در مسأله معرفت خواهیم دید. بدوی معتقد است که پارمنیدس باید روشن کند که ارزش معرفت حسی که دلالت بر تغیر موجودات دارد، تا چه حد است و آیا می توان آن را معرفت حقیقی دانست یا نه. اینجا است که پارمنیدس به مکتب عقلی مثالی ای می رسد که وجود خارجی را بر مبنای وهم و وجود حقیقی را وجودی قرار می دهد که عقل از آن پرده برمی دارد. در واقع او با تمییز نهادن میان این دو نوع معرفت

(عقلی و حسی) برای نخستین بار مشکل معرفت را در وضع صحیح‌اش قرار می‌دهد. (بدوی، ربیع‌الفکر، ص ۱۲۱) وی سخن پارمینیدس را چنین نقل می‌کند:

انسان، لازم است میان دو نوع معرفت تفاوت قائل شود: معرفت نخست، معرفت ظنی یا ظن (دوکسا) و معرفت دوم معرفت عقلی است. اما معرفت نخست را شایسته نیست که معرفت بنامیم؛ زیرا نظرها و تصورهایی پراکنده و وهمی‌اند، درحالی که معرفت عقلی به‌تنهایی معرفت حقیقی است؛ زیرا حواس وجود را به صورت متغیر تصویر می‌کنند، و حقیقت به تبع حواس خواب و خیال می‌شود و بس، درحالی که عقل است که می‌تواند وجود حقیقی را برای ما تصویر کند. (بدوی، ربیع‌الفکر، ص ۱۲۲)

براین اساس، باید گفت که تلقی پارمینیدس از داده‌های حواس، اموری وهمی‌اند که بهره‌ای از حقیقت ندارند و تنها راه دستیابی به حقیقت، توسل به لوگوس است.

صفات وجود

اینک با روشن شدن این که پارمینیدس برای داده‌های حواس ارزش معرفتی قائل نیست، طبیعی است که شاهد باشیم صفاتی که او برای وجود برمی‌شمرد و به اثبات آنها می‌پردازد، صفات محسوس به حواس ظاهر نباشند؛ چنان که وی در پارۀ هشتم می‌گوید:

پارۀ هشتم - تنها یک راه برای سخن گفتن از آن باقی می‌ماند، و آن این که هست. در این راه نشانهای فراوان است براین که چون وجود دارد، پدید نیامده و تباهی ناپذیر، کل، یگانه، بی حرکت و بی انجام است. ([بیت ۵] آن در گذشته نبود، در آینده نیز نخواهد بود، زیرا الان هست، یکپارچه، یکی و پیوسته.

(۶) زیرا کدام پیدایش را برای آن خواهی جست؟ آن چگونه و از چه چیزی رشد یافت؟ من به تو اجازه نخواهم داد که بگویی یا فکر کنی «از آنچه نیست»، زیرا گفته نمی‌شود یا اندیشیده نمی‌شود که «آن نیست».

(۹) و کدام نیاز آن را برخواهدانگیخت که دیرتر یا زودتر، از هیچ آغاز شود؟

از این رو یا کاملاً هست یا نیست.

(۱۲) نیروی دلیل نیز تاب نمی‌آورد که از آنچه نیست چیزی علاوه بر خودش پدید آید. بنابراین *عدالت* غل و زنجیرش را شل نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد آن به وجود آید یا تباه شود، بلکه آن را سخت نگه می‌دارد.

(۱۶) حکم در این باب چنین است: آن هست یا آن نیست. اما این حکم پیش از این داده شده است و ضرورتاً چنین است، که یک راه به مثابه نا اندیشیدنی و ناگفتنی، کنار گذاشته شود، زیرا آن راهی راستین نیست، و این که راه دیگری وجود دارد و واقعی است.

(۱۹) پس آنچه هست چگونه می‌تواند تباه شود؟ و چگونه می‌تواند به وجود آید؟
(۲۰) زیرا اگر به وجود می‌آمد، نیست بود، همچنین است اگر در آینده نیز به وجود بیاید. از این رو پدید آمدن خاموش شده است، و از تباه شدن چیزی شنیده نمی‌شود. (گاتری، صص ۷۴-۷۳)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، پارمنیدس در پاره هشتم به بیان ویژگیهای ضروری واقعیت می‌آغازد و به دنبال آن استدلالهای خود را برای اثبات آنها بیان می‌دارد. به بیان بدوی، وقتی پارمنیدس معرفت عقلی را تنها معرفت حقیقی می‌شمرد، پس به اعتقاد او، تنها عقل است که می‌تواند وجود حقیقی را برای ما تصویر کند. «حال، این وجودی که عقل آن را برای ما تصویر می‌کند چیست؟ این وجود همان وجود مطلق، ازلی، ابدی، واحد، غیرمتغیر، و غیرحال در مکان است، و این همان وجودی است که تعبیر از آن ممکن نیست.» (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۲)

اثبات ازلیت و ابدیت وجود و وحدت آن

آنچه مفاد اصلی فقره فوق را تشکیل می‌دهد اثبات این مطلب است که آنچه هست نمی‌تواند در لحظه خاصی در گذشته به وجود آمده باشد یا در آینده رو به نقصان رود؛ چنانکه گاتری هم به این نکته تصریح می‌کند. (گاتری، ص ۷۷) اما استدلال پارمنیدس بر این مدعا چیست؟ بدوی استدلال او را چنین بازگو می‌کند:

وجود، ازلی و ابدی است؛ زیرا اگر حادث باشد پس در این حال یا خودش موجد خویش است یا غیر آن. فرض دوم نادرست است؛ زیرا همان گونه که پیشتر گفتیم، چیزی غیر از وجود نیست؛ و فرض اول نیز به همین نحو نادرست است؛ زیرا اگر وجود، خود، موجد خویش باشد، [این سوال مطرح می شود که] چرا خود را در لحظه ای [خاص] و نه در لحظه ای دیگر پدید آورد؟ معنای این سخن آن است که در آنجا دافعی است که سبب گزینش آن لحظه خاص شده است و این دافع باید چیزی غیر از وجود باشد، یعنی در آنجا چیزی غیر از وجود هست، و این خلف است.

همچنین اگر وجود پدید آمده باشد، یعنی از غیر خودش پدید آمده است و این غیر همان عدم است و عدم، همان گونه که گفتیم، موجود نیست، و ممکن نیست که علت و یا معلول باشد؛ پس وجود پدید نیامده است؛ یعنی قدیم است. به همین نحو، معنی این سخن این نیز هست که وجود ابدی است؛ زیرا وجود به عدم منتقل نمی شود؛ زیرا ممکن نیست که عدم از وجود نتیجه شود، و معنای این سخن این است که ممکن نیست که عدم معلول یا علت باشد، و وقتی که معلول نبود، پس وجود ابدی می شود، و وقتی که علت نبود، پس وجود قدیم یا ازلی است. (بدوی، ربیع/الفکر، ص ۱۲۳)

نکته جالب و مهمی که گاتری در کتاب خود، در این خصوص، به آن اشاره می کند این است که تمیز نهادن میان محسوس و معقول، یعنی تمیز بین زمان و ابدیت، مقوله/زلیت را از پایدگی جدا می کند.

هنگامی که چیزی را صرفاً پابنده تصور کنیم، به واقع آن را زمانی کرده ایم. می گوئیم این چیز همان طور که الان هست، هزاران سال قبل نیز بود و در آینده نیز خواهد بود. اما بود و خواهد بود در مورد امر ازلی معنا ندارد، و امر ازلی زمانی نیست. (گاتری، ص ۷۹)

ازلیت (به معنای تباهی ناپذیری) يك واقعت را البته ملطیان مطرح کرده بودند.... آنچه پارمنیدس خاطر نشان می کند این است که اگر واقعت ازلی و واحد است، پس هرگز نمی تواند نقطه آغاز (آرخه) جهان، کثرات باشد. اما ازلیت و وحدت آن پذیرفته شده است. درست همان طور که آنچه هست، اگر پدید می آمد،

از آنچه نیست پدید می‌آید. به همان سان هر چیز دیگر نیز چنین است؛ و این غیرممکن است. از این رو واقعیت فقط ازلی نیست بلکه واحد هم هست. (همان، ص ۸۰)

چنان که ملاحظه می‌شود، پارمنیدس حقیقت وجود محض را مورد توجه قرار می‌دهد و در نتیجه آن را متصف به وحدت نیز می‌داند. عبدالرحمن بدوی استدلال پارمنیدس را چنین بیان می‌کند:

اگر وجود واحد نباشد، معنی آن این است که متکثر است و این [نیز] بدین معناست که در اینجا چیز دیگری به غیر از وجود هست که تکثر و تفرق از آن است. و از آنجا که وجود همه چیز است، پس ممکن نیست که در اینجا چیز دیگری غیر از وجود و عدم باشد که تکثر و تفرق از طریق آن ایجاد شده باشد. و اگر بگوییم که تفرق از ذات خود وجود است، یعنی وجود، مبدأ تفرق در وجود است و این خلف است. (بدوی، ربیع الفکر، صص ۱۲۳-۱۲۲)

تقسیم ناپذیری وجود

پس از این که پارمنیدس پیدایش، فنا و تکثر آنچه هست را نفی می‌کند، در ادامه در پاره هشتم به اثبات صفات دیگری می‌پردازد که هر یک جای تأمل دارند. نخستین صفتی که در اینجا به اثبات می‌رسد، پیوستگی و تقسیم‌ناپذیری است. وی در ابیات بیست و دوم تا بیست و پنجم می‌گوید:

تقسیم‌پذیر نیست، زیرا تماماً یکسان است. وجودش در یک جهت تمامتر نیست، تا اینکه این امر مانع پیوستگی‌اش باشد. همچنین وجودش در جهت دیگر ضعیفتر نیست، بلکه همه جهاتش سرشار است از آنچه هست. از این رو کاملاً پیوسته است، زیرا آنچه هست به آنچه هست نزدیک است. (گاتری، ص ۸۴)

ابیات فوق به اثبات تقسیم‌ناپذیری و پیوستگی وجود می‌پردازند و علاوه بر رد کردن جزء داشتن وجود، به بیان گاتری، ذومراتب بودن آن را نیز نفی می‌کنند. وی می‌گوید: چون دوران فقط بین هست و نیست دایر است، وجود ذومراتب نیست؛

«وجود یا باید کاملاً باشد، یا اصلاً نباشد.» (گاتری، ص ۸۴) و از آنجا که در زمان پارمنیدس تنها شکل ادراک پذیر وجود، وجود جسمانی بوده است، بنابراین هنگامی که پارمنیدس برای نخستین بار ایده ذومراتب بودن وجود را روشن ساخت تا محال بودن آن را نشان دهد، سایرین آن را به مثابه مراتب تراکم درک کردند. به نظر گاتری، فقدان همجنسی که ممکن است از وجود آنچه هست نتیجه شود، کم و بیش می تواند سبب جدایی و تقسیم آن گردد؛ و لذا هماهنگی دقیق با این حکم که هست، مانع این جدایی است؛ زیرا «همه آن (یکسان) از آنچه هست سرشار است»، یعنی پیوستاری است بی تفاوت. (گاتری، صص ۸۵-۸۴)

دکتر شرف الدین خراسانی نیز در این باره می گوید:

هستی تقسیم ناپذیر است، زیرا همه جای آن همانند است. بیش و کم نمی شود. یکپارچه است، در یک جا بیشتر و در جای دیگر کمتر نیست. زیرا دیدیم که هستی یک پری یکسان از هستنده هاست که به هم پیوسته و مستمرند. (خراسانی، ص ۲۹۸)

ثبات وجود

صفت دیگری که پارمنیدس برای وجود برمی شمرد، ثبات، عدم تغییر و یا عدم تحریک است؛ و همین رأی است که وی را کاملاً در مقابل هراکلیتوس که به تغییر و سیلان دائم معتقد بود قرار می دهد. عبدالرحمن بدوی، در کتاب موسوعه الفلسفه، به هنگام بحث از وجود می گوید که پارمنیدس کاملاً به عکس هراکلیتوس که بر سیلان دائم همه چیز تأکید داشت و حتی اضداد را قابل تبدیل به یکدیگر می دانست و به هیچ چیز ثابتی قائل نبود، قائل شد به این که تغییر، امری متناقض است و تنها خود وجود حقیقی است. او می گفت: تغییر، نیستی است. وجود واحد، ثابت و همیشگی است. وی استدلال پارمنیدس را چنین بیان می کند:

از آنجا که به جز وجود هیچ چیزی نیست، پس وجود به چه چیز ممکن است تغییر کند؟ وجود جز به وجود تغییر نمی‌کند. (بدوی، موسوعه، صص ۶۲۶-۶۲۵)

او همچنین در کتاب *ربیع الفکر الیونانی* در این باره می‌گوید:

وجود متصف به ثبات می‌شود؛ زیرا هر تغییری از وجود به وجود است، و معنی این سخن آن است که مطلقاً تغییری وجود ندارد، زیرا ممکن نیست که تغییر از وجود به عدم فهم شود: پس، از وجود، وجود نتیجه می‌شود و ممکن نیست که عدم نتیجه آن باشد، و بنابراین تغییر غیرممکن است. (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۱)

و در جای دیگر از همین کتاب استدلال پارمینیدس را بدین نحو بیان می‌کند:

وجود ثابت است؛ زیرا معنای تغییر این است که شیء، شیء دیگری را که قبلاً نزد آن نبود بگیرد یا شیء که قبلاً نزد آن بود، از آن گرفته شود، و از آنجا که وجود کل است، ممکن نیست به آن شیء جدیدی که قبلاً نزد آن نبوده است اضافه شود، همان‌گونه که ممکن نیست که شیء که قبلاً نزد آن بوده است از آن گرفته شود و بنابراین وجود غیرمتغیر است. (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۳)

و نیز می‌گوید:

تغییر مقتضی مکان است، و مکان سطح دربرگیرنده اجسام درون آن است؛ پس اگر اجسام نباشند، در آنجا مکانی نیست. حال، از آنجا که در آنجا جسمی نیست، پس مکانی هم نیست، و در نتیجه حرکتی هم در آنجا نیست، و بنابراین وجود ثابت است. (بدوی، *ربیع الفکر*، ص ۱۲۳)

ژیلسون نیز در کتاب *وجود و برخی فلاسفه* به این رأی پامینیدس اشاره می‌کند و می‌گوید که وجود ذاتاً با تغییر و دگرگونی بیگانه است. هرگونه تغییر شکلی در ساختار آن مستلزم این است که چیزی که نبود، بود شود و یا به بودن آغاز کند که این امری محال است. (Gilson, p. ۷)

ابیاتی که پارمنیدس در آن بی حرکت بودن وجود را مطرح می کند و به نکات مهم دیگری از نظریه اش در این باب می پردازد در قسمتی دیگر از پاره هشتم (در ابیات بیست و ششم تا سی و دوم) بیان می شود:

اما بی حرکت، در چنگ بندهای نیرومند، بی آغاز یا بی انجام است، زیرا به وجود آمدن و تباه شدن به دور رانده شده اند و اعتقاد راستین، آنها را رد کرده است. (۲۹) فی نفسه در مکان واحدی، همان می ماند و جایی که هست ثابت باقی می ماند؛ زیرا ضرورت نیرومند آن را در بندهای رشته ای که آن را احاطه کرده است نگه می دارد؛ زیرا اجازه داده نشده است که آنچه هست ناقص باشد، زیرا آن فاقد نیست، بلکه آن، از طریق نبودن، فاقد همه چیز خواهد بود. (گاتری، ص ۸۷)

حرکت ناپذیری کامل واقعیت

این ابیات علاوه بر این که به انکار تغییر در وجود اشاره دارد، حقیقت مهم دیگری از اندیشه پارمنیدس را آشکار می سازد. از سویی، پارمنیدس، چنانکه پیشتر گذشت، همه آنچه را که تجربه ظاهر می سازد، به مثابه توهم منکر می شود، و از سوی دیگر خصوصیتی را برای هستی ثابت می کند که جدالهای فراوانی را برانگیخته است. انکار تغییر و حرکت برای هستی و اثبات کمال برای آن، امری است که با مبانی اعتقادی پارمنیدس کاملاً سازگار به نظر می رسد، اما در «حدود» قرار داشتن آن، در بادی امر با سایر صفات ناسازگار می نماید.

بلندی اندیشه پارمنیدس در این ابیات و ابیات بعدی سبب می شود که گاتری تفسیری از این خصوصیت هستی در نظر پارمنیدس ارائه کند که با سایر صفات هستی از دیدگاه او همخوانی و سازگاری بیشتری دارد.

به نظر گاتری، بیان پارمنیدس در این ابیات و ابیات بعد به شدت حماسی و دینی است و کلمات و عبارات، آن را در سطحی بلند نگاه می‌دارد:

بیت ۳۷ می‌گوید که چگونه سرنوشت واقعیت را زنجیر کرده و آن را بی‌حرکت ساخته است. گاتری معتقد است که پارمنیدس در اینجا با تمام قدرت زبانی که در اختیار دارد، تأکید می‌کند که واقعیت تماماً بی‌حرکت است. این تبیین، همان چیزی است که در فهرست مقدماتی وعده داده شده بود (بیت ۴). با وجود این، ممکن است سؤال شود که پارمنیدس چگونه فکر می‌کند که در اینجا ثابت می‌کند که واقعیت به این معنا بی‌حرکت است که در یک جا ثابت مانده است (بیت ۲۹). کنار گذاشتن به وجود آمدن و تباه شدن، فقط ناممکن بودن آغاز و انجام داشتن را ثابت می‌کند. گاتری از قول فرانکل می‌گوید که نبود کینسیس (حرکت) در یونانی شامل بی‌تغییر بودن است، اما بلافاصله خود می‌گوید: «حتی اگر این در نظر درست باشد... آنچه در اینجا لازم است برعکس است: یعنی اثبات این که بی‌تغییر بودن شامل فقدان حرکت مکانی است. از سوی دیگر، پارمنیدس در ابیات بالا نشان داده است که واقعیت واحد و تقسیم‌ناپذیر و همگن و پیوسته است، و یکپارچه سرشار از وجود است.» به این ترتیب می‌توان دریافت که دلیل او عبارت از این است که «اگر همه آنچه وجود دارد، ملائی پیوسته و واحد است، پس نه جایی برای حرکت کل وجود دارد و نه هیچ بخشی از آن می‌تواند در درون کل جابجا شود.» (گاتری، صص ۹۰-۸۸) و به این ترتیب علاوه بر اثبات تغییرناپذیری، حرکت‌ناپذیری کل واقعیت - به معنای نفی حرکت مکانی آن - نیز ثابت می‌شود.

گاتری سپس به مفهوم دیگری در شعر پارمنیدس اشاره می‌کند که برای پارمنیدس اهمیت بسیار دارد و آن مفهوم *peirav* یا *peiras* (جمع: *peirata*) است. وی می‌گوید: در پارمنیدس کلمه *peiras* را بارها و بارها می‌شنویم. واقعیت در *peirata* ی

بندهای بزرگ قرار دارد. (بیت ۲۶): آنانکه (Ananke) واقعیت را در بندهای *peiras* نگه می‌دارد (بیت ۳۱): یک *peiras* نهایی وجود دارد (بیت ۴۲). واقعیت در درون *peirata* خویش قرار دارد. (بیت ۴۹). حتی در جهان، آن گونه که بر میرندگان خطاکار ظاهر می‌شود، آنانکه آسمانها را در *pairata* ی ستارگان نگه می‌دارد. (۱۰/۷).... مفهوم ثابت این واژه حلقه‌زدن است.

پارمنیدس سپس به طرح استدلال محصور ساختن تمام واقعیت در *peirata* آن گونه که خود می‌پندارد، می‌پردازد:

آنچه آپایرون است ضرورتاً بی‌پایان و ناکامل است، و هرگز هراندازه از آن بر کل کاملی مشتمل نیست. اما واقعیت نمی‌تواند ناکامل باشد؛ زیرا ناکامل به معنای این است که *تاندازه‌ای نیست*، اما همان‌طور که می‌دانیم، کسی نمی‌تواند ناموجود را با *تاندازه‌ای* یا *باز بعضی جهات* یکی بگیرد. پس *دوران*، بین هست و نیست دایر است. *فاقد بودن* بانیست یکی است، از این رو اگر چیزی نباشد، فاقد همه چیز است. (گاتری، صص ۹۳-۹۲)

ابیات بعدی منظومه پارمنیدس به طرح مطلبی می‌پردازد که در ابیات سابق نیز به بیانی دیگر به آنها اشاره شد؛ اما این ابیات به گونه‌ای هستند که تفسیرهای متفاوتی را ممکن می‌سازند و بر اساس هر یک از آنها پارمنیدس به گونه‌ای فهمیده می‌شود. ابیات مذکور بدین قرارند:

آنچه می‌تواند اندیشیده شود و اندیشه «آن هست»، یک چیز هستند؛ زیرا بدون آنچه که هست، که در آن اندیشه بیان می‌شود [یا آشکار می‌گردد]، تو نخواهی توانست اندیشه را بیابی. هیچ چیز جدا از آنچه هست وجود ندارد یا نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا سرنوشت آنچه‌ان او را در بند کشیده است که کل وی حرکت باشد. از این رو همه چیز باید نام چیزی باشد که میرندگان برآند که آنها را راستین [و واقعی] بدانند: پیدایش و تباهی، بودن و نبودن، تغییر مکان و تغییر رنگ. (گاتری، ص ۹۵)

دو تفسیر اصلی از بیت بالا وجود دارد که صرف نظر از تفاوت‌های جزئی، بر مبنای یکی وجود و اندیشه یکسان انگاشته می‌شود و بر مبنای دیگری فکر کردن درباره آنچه نیست، غیرممکن است: بدون شیء موجود، اندیشیدن وجود ندارد.

گاتری طرفدار تفسیر دوم است و می‌گوید این ابیات را می‌توان این گونه تعبیر

کرد:

هر اندیشه‌ای باید موضوعی واقعی داشته باشد. کسی نمی‌تواند چیزی را بدون درک کردن وجود آن درک کند (بشناسد، تشخیص دهد؛ فعل به کاررفته عبارت است از *noein*)؛ زیرا اندیشه بر «آنچه هست» - موضوعی واقعی - مبتنی است. این موضوع واقعی واحد و کل و بی‌حرکت است. نتیجه می‌شود که پیدایش و تباهی (که متضمن هم‌آغوشی بودن و نبودن است) و حرکت مکانی و تغییر کیفی، همه غیر واقعی‌اند. برخلاف عقیده ثابت کسانی که این اسمها را به کار می‌برند، اینها کلمات محضی هستند که بر واقعیاتی دلالت ندارند.

از نظر پارمنیدس این ایده متضمن تناقض نیست که قوای خطاکار میرندگان نامهایی اختراع کنند که به هیچ واقعی متعلق نباشند، هرچند «اندیشیدن به، یا اظهار، آنچه نیست» غیرممکن است. هنگامی که آدمیان اصطلاح تغییر را به وجود آوردند، آنها به واقع «چیزی نگفتند» و همچنین نمی‌توانستند بگویند که آنچه را هست *noein* می‌کنند؛ اصلاً در این مورد عمل *noein* وجود ندارد. (گاتری، صص ۹۷-۹۸)

نکته دیگری که در ابیات بالا آمده و پارمنیدس بیشتر به آن اشاره نکرده است، انکار این است که آنچه هست، می‌تواند تغییر رنگ دهد. گاتری می‌گوید:

ذکر رنگ، بی‌تردید، بر تغییر کیفی به‌طور کلی دلالت دارد، و این انکار بدون هرگونه توضیحی به همراه [انکار] پیدایش و تباهی و، بودن و نبودن آمده‌است. به‌واقع، در زمان پارمنیدس این گونه تغییر را موردی از صیوروت می‌دانسته‌اند. (گاتری، ص ۱۰۱)

آن، شبیه گویی گرد است

ابیات بعدی پارهٔ هشتم، همان ابیاتی‌اند که فهم سخن پارمنیدس را با دشواری مواجه کرده‌اند و یکی از دلایل عمده‌ای که برخی متفکران او را پدر ماتریالیسم می‌خوانند نیز همین است. (کاپلستون ۲، ج ۱، ص ۶۵-۶۲) اما باید دید که آیا واقعاً می‌توان چنین دیدگاهی را به او نسبت داد یا نه. به ابیات زیر توجه کنید:

اما از آنجا که حد بیشتری وجود دارد، آن از هر جهت کامل است، مانند گویی خوش تراش، هر جهتش از مرکز یکسان؛ زیرا اصلاً ممکن نیست در این یا در آن جهت بزرگتر یا کوچکتر باشد، زیرا نه آنچه نیست وجود دارد، تا مانع رسیدن آن به مشابهش گردد، نه ممکن است که آنچه هست اینجا بیشتر و آنجا کمتر از آنچه هست باشد، زیرا کلا دست‌نخورده است؛ از آنجا که یکسانی در هر جهت با خویش، حدهایش را یکسان ملاقات می‌کند. (گاتری، ص ۱۰۲)

در توضیح این ابیات گاتری می‌گوید دشواری این قطعه در آن است که ارجاع به شکل کروی و زبان فضایی این عبارت که «هر جهش از مرکز یکسان» را چگونه باید تفسیر کرد.

با توجه به سایر صفاتی که پارمنیدس برای هستی ثابت می‌کند، باید نتیجه گرفت که واقعیت، جسمی نیست که بتواند مکانی را اشغال کند. بنابراین به نظر گاتری، ممکن است این نتیجه گرفته شود که *peirata* ای که این همه بر آنها تاکید می‌شود و واقعیت در بندهای آن ثابت و استوار مانده است، به‌هیچ‌رو حدودی مکانی نیستند، بلکه برای نشان‌دادن تغییرناپذیری وجود واحد به تعبیر آمده‌اند. تعبیری چون «در آن احاطه می‌شود» یا «آن را احاطه می‌کند»، صرفاً تعبیری مجازی‌اند. بر این اساس، ابیات ۳-۴، برخلاف آنچه ظاهراً به نظر می‌رسد، نمی‌گویند که آنچه هست، حدودی دارد و کروی است، بلکه فقط می‌گویند که، همان‌طور که گفته شد که زماناً متغیر نیست، مکاناً نیز متغیر نیست. واقعیت صرفاً از این جهت با کُره مقایسه شده

است که هیچ چیز در مورد جهتی از آن صادق نیست که در مورد جهت دیگرش صادق نباشد. یکسانی آن مانند تعادل کامل گوی نسبت به مرکزش می باشد.

البته گاتری می گوید: «من فکر می کنم پیوند peirata، یعنی بندها یا حدود احاطه کننده، با زمینه های مکانی بسیار مهم تر از این است» و سپس با ذکر این که وضعیت زمانی و مکانی در این جا متفاوت و، به واقع، متضادند، می گوید: که نداشتن حدود زمانی برای واقعیت، برای پارمنیدس شگفت و عجیب نیست، و اکسینوفان نیز پیش از وی در این باره بحث کرده است. (گاتری، ص ۱۰۶) اما در باب وضعیت مکانی باید گفت:

اگر واقعیت حدود مکانی نداشت، در این صورت بر طبق ایده های آن زمان هرگز به صورت کامل موجود نبود چنان که خود او [= پارمنیدس] در ابیات ۲۹ و بعد از آن می گوید: «در جایی که هست ثابت باقی می ماند، زیرا آنانکه آن را در بندهای peiras که او را از هر جهت محدود می کند نگه می دارد، زیرا آنچه هست نباید ناقص باشد.» همچنین در ابیات ۳-۴۲ [می گوید] : زیرا یک حد برترین وجود دارد، آن از هر جهت کامل است، مانند گویی گرد.» (گاتری، ص ۱۰۶)

چنان که ملاحظه می شود، اگر تفسیر گاتری را بپذیریم، از پارمنیدس تصویری کاملاً غیرماتریالیستی به دست خواهد آمد و البته فهم سخن او نیز معقولتر خواهد شد. ۳

پارمنیدس در ادامه در منظومه خود «راه گمان» را نیز ارائه می کند. در واقع، در این قسمت الهه به او آراء میرندگان را می آموزد و به او می گوید که «من همه این نظم خوش ظاهر را به تو می گویم، تا هیچ یک از داوری میرندگان بر تو پیشی نگیرد.» البته تفسیرهای صاحب نظران در اینجا گوناگون است. بعضی می گویند که پارمنیدس در بخش دوم شعر خود دچار تناقض شده است و برخی دیگر معتقدند که این بخش، در واقع نظریات خود پارمنیدس نیست، بلکه پندارهای آدمیان است، همان گونه که در شعر نیز آمده است. (خراسانی، ص ۳۰۰)

گاتری در توضیح ابیات «راه گمان» می گوید:

الهه با پی گرفتن تزلزل‌ناپذیر استدلالش، اینک اظهار می‌کند که هر آنچه را که می‌شد درباره آنچه به راستی وجود دارد گفت، گفته است. او واقعیتی را توصیف کرده است که هیچ ذهنی به جز ذهن مجرد شده نمی‌تواند به آن توجه کند، چیزی کاملاً متفاوت با جهانی که هر یک از ما، از جمله خود پارمنیدس، فرض می‌کنیم که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی که هیچ یک از ما نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، اگر به زندگی در آن ادامه دهد. (گاتری، صص ۱۱۶-۱۱۷)

وی در ادامه توضیح خود به این مطلب می‌پردازد که پارمنیدس، اکنون، یگانه‌میرنده متمتازی است که از دروازه‌های شب و روز سفر کرده است و بنابراین فریب‌آمیز بودن جهان ما را درک کرده است. اما، با وجود این، تفسیر کردن این جهان ممکن است، زیرا جلوات ما آشوبی مبهم عرضه نمی‌کنند. جلوات نشان فرایند مفصل نظم و نظام‌مندی‌اند و پارمنیدس باید اصول آن را چنان بیاموزد که فهمش از فهم هر کس دیگری در این باب بهتر باشد. از دیدگاه پارمنیدس، پیشروی از واقعیت به سوی مطالعه جهان پدیداری و ظاهری امری مشروع است و از آنجا که الهه حقیقت را الهام کرده است، چنین مطالعه‌ای پارمنیدس را از موفقیتش به در نخواهد برد. او معتقد است که این پرسش که اگر جهان ظاهری غیرواقعی است، پس کوشش برای ارائه شرحی درباره آن چیست، مطرح کردن پرسشی است که برای پارمنیدس مطرح نیست. آدمیان باید به هر حال با پدیدارها سروکار داشته باشند، و پارمنیدس، علی‌رغم آن همه امتیاز الهی‌ای که دارد، خدا نیست. در جهان، بین زیستن به گونه‌ای که گویا پدیدارها واقعی‌اند و مطالعه پدیدار یا آگاهی کامل از شکاف عبور ناکردنی‌ای که پدیدارها را از واقعیت جدا می‌کند تفاوت بسیار وجود دارد. (گاتری، صص ۱۱۸-۱۱۹)

وی در قسمت نهایی بحث خود، وجود قرینه‌هایی میان واقعیت و عالم ظاهر را، به نظر پارمنیدس، کاملاً قابل توجه و جالب می‌داند و شواهدی در تأیید وجود این قرینه‌ها ارائه می‌کند اما در آخر می‌گوید که پارمنیدس در اثبات این مطلب توفیق نیافت که نسبت منطقی بین حقیقت و قرینه آن را نشان دهد یا اینکه منطقی برای جهان پدیدار ارائه کند و نشان دهد که (اگر جهان پدیدار «نیست»، پس چرا ما آن را تصور می‌کنیم، و تفاوت آن با توهم و نیستی محض چیست) اما معتقد است که سهم پایدار پارمنیدس در اندیشه، تأکید بر این بود که آنچه هست، هست، و می‌توان درباره آن اندیشید، و آنچه نیست، نیست، و نمی‌توان درباره آن اندیشید، و سهم دیگر او گردن نهادن به نتایج این اظهارات بود. (گاتری، صص ۱۶۰-۱۶۱)

وجود در نگاه ملاصدرا و مقایسه آن با رأی پارمنیدس
چنانکه می‌دانیم، کانونی‌ترین مسأله‌ای که می‌توان آن را سنگ بنای فلسفه صدرایی به حساب آورد مسأله وجود است؛ ؛ موضوعی که همه ابتکارات و نوآوریهای این فیلسوف به تأمل در حقیقت آن باز می‌گردد و بسیاری از مسائلی که تا زمان او راه حل مناسبی نیافته بودند، با نظر به حقیقت آن، پاسخ شایسته‌ای می‌یابند.
وی در مقدمه کتاب *مشاعر خود* می‌گوید:

از آنجا که مسأله وجود اساس قاعده‌های فلسفی، و مبنای مسائل الهی است، و محوری است که سنگ آسیای علم توحید و علم معاد و حشر ارواح و اجسام و بسیاری از آنچه تنها ما استنباط و استخراج کرده‌ایم، را تشکیل می‌دهد، پس هر کس که از شناخت وجود جاهل باشد، نادانی وی به امهات و معظمت مطالب سرایت می‌کند،... (صدر، المشاعر، ص ۴)

و به این ترتیب نشان می‌دهد که این موضوع چنان در نظر وی مهم است که نه تنها مسائل فلسفی محض بلکه اصول و اعتقادات دینی نیز می‌توانند بر آن بنا شوند. به همین لحاظ وی رساله‌ی مشاعر خود را از مسأله‌ی وجود و ثابت‌بودن آن در هر موجودی آغاز می‌کند.

شمول وجود

صدرالمتألهین در مشعر دوم از کتاب مشاعر، به کیفیت شمول وجود نسبت به اشیاء می‌پردازد و آن را نه مانند شمول معنای کلی نسبت به جزئیات خود و نه چون کلی طبیعی یا جنس و نوع و عرض، بلکه از سنخ دیگری می‌داند که جز عرفا (یا راسخون در علم) آن را نمی‌شناسند؛ به بیان او، آنان گاه از حقیقت وجود به «نفس رحمانی» تعبیر می‌کنند و گاه به رحمتی که «همه چیز را فرا گرفته است»؛ و گروهی نیز آن را «حقّ مخلوق» به می‌خوانند؛ همچنین ایشان از «انبساط نور وجود» بر هیاکل ممکنات و قوایل ماهیات و نزول آن در منازل هویات سخن می‌گویند. (صدر، مشاعر، ص ۸) وی در کتاب *اسفار* نیز فصلی تحت عنوان «دربارۀ سریان وجود» دارد که در آن اشیاء را از نظر موجودیت به سه مرتبه تقسیم می‌کند و می‌گوید:

بدان که موجودیت اشیاء سه مرتبه دارد: نخستین مرتبه، وجود صرف است که وجودش به غیر خودش تعلق ندارد، و وجودی است که مقید به قیدی نیست. این مرتبه از وجود را عرفا هویت غیبیه و غیب مطلق و ذات احدیت می‌نامند و همان است که اسم و صفتی ندارد و معرفت و ادراک به آن تعلق نمی‌گیرد؛ مرتبه دوم، موجودی است که به غیر خودش تعلق دارد، [یعنی] همان موجودی که به وصف زائدی مقید است؛ [و] مرتبه سوم، همان وجود منبسط مطلق است که عموماً پیش نه به نحو کلیت، بلکه به نحوی دیگر است؛ [چرا که] وجود، صرف تحصیل و فعلیت است، در حالی که کلی، خواه کلی طبیعی خواه کلی عقلی، مبهم است و در تحصیل و وجودش نیازمند انضمام چیزی است تا آن را تحصیل و وجود ببخشد، و وحدتش وحدت

عددی نیست که مبدأ اعداد باشد؛ بلکه آن حقیقت منبسط بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات است که منضبط در وصف خاصی نمی‌شود و در حد معینی همچون قدم و حدوث، تقدم و تأخر، کمال و نقص، علیت و معلولیت، جوهریت و عرضیت، و تجرد و تجسم منحصر نمی‌گردد. (صدرای اسفار، ج ۲، صص ۳۲۷-۳۲۸)

و در ادامه چنین تأکید می‌کند که این وجود به حسب ذاتش، متعین به جمیع تعینات وجودیه و تحصّلات خارجیه است، نه به سبب انضمام چیز دیگری به آن؛ و همه واقعیات خارجی از مراتب ذات و انحاء تعینات آن منبعث می‌شوند؛ این وجود اصل عالم است و در عین وحدتش، به واسطه اتحاد موجودات با ماهیاتشان متعدد می‌شود؛ لذا با موجود قدیم قدیم و با موجود حادث حادث است، با معقول معقول و با محسوس محسوس است. (صدرای اسفار، ج ۲، ص ۳۲۸)

بنابراین ملاصدرا در عالم جز وجود نمی‌بیند. او هر آنچه هست را طور و نحوه و گونه‌ای از وجود می‌بیند و البته این نحوه سریان وجود در موجودات، از دید او، با هیچ چیز دیگری قابل قیاس نیست.

مقایسه

نکته‌ای که در قطعه مربوط به کتاب مشاعر جلب توجه می‌کند این است که ملاصدرا شناخت شمول وجود را در عالم تنها در توان عرفا می‌بیند. این نکته و بیانات دیگری از صدرا که نشان از بهره‌های فکری او از عرفا در نگاه به هستی دارد و سبب می‌شود که وی دستیابی به حقیقت را با نگاهی فراتر از نگاه ظاهرین حواس ملاحظه کند، اندیشه او را با اندیشه پارمنیدس قابل مقایسه می‌سازد. اگر در پارمنیدس یافتن حقیقت و طی طریق آن از راه حواس ظاهری ممکن نیست، در صدرا هم نمی‌توان با تکیه بر داده‌های حواس به حقیقت دست یافت.

منظومه پارمنیدس و راهی که وی برای یافتن حقیقت طی می‌کند، به اعتقاد برخی از متفکران می‌تواند حاکی از نوعی تجربه عرفانی یا چیزی شبیه به آن باشد؛

لکن حتی اگر عرفانی خواندن آن بنا به اعتقاد برخی از متفکران قابل قبول نباشد. (رک. به: گاتری، ص ۵۰-۴۵) نمی‌توان از تصریح وی در منظومه‌اش مبنی بر اینکه باید از پیروی حواس برحذر بود و داوری را به عهده عقل گذاشت چشم پوشید. آنچه می‌تواند از تصریحات و تلویحات پارمنیدس در منظومه‌اش به دست آید، این است که برای او ادراک بی‌واسطه حقیقت از طریق «نوس» ممکن است. و این نگرش، نگرشی است که لااقل از حیث عدم پذیرش حواس به منزله منبع نهایی دریافت حقیقت، و بلکه از حیث تکیه بر قوه‌ای عالی در درون انسان در دستیابی به حقیقت نیز، کم‌وبیش میان این دو اندیشمند تشابه ایجاد می‌کند.

اصالت وجود

صدرالمتالهین پس از بیان نحوه شمول وجود بر موجودات در کتاب *مشاعر*، وارد بحثی می‌شود که سیر فلسفه اسلامی را به نحو چشمگیری تحت تأثیر قرار داده است و آن طرح بحث اصالت وجود است.

ملاصدرا در بحث از *اصالت وجود*، بر اعتباری‌انگاشتن وجود در موجودات خط بطلان می‌کشد و تنها خود وجود را متحقق در خارج می‌شمرد. براین اساس، به اعتقاد او، نه حدود و ماهیات اشیاء، بلکه هستی آنهاست که اصالت دارد. به بیان دیگر، هر آنچه را که امری واقعی می‌شماریم، از حیث ماهیت ذهنی و اعتباری و تنها از حیث وجود عینی و خارجی است؛ چنانکه وی در *مشعر سوم از مشاعر خود* تصریح می‌کند:

بدان که وجود سزاوارترین چیز است به این که دارای حقیقت موجود باشد.

آن‌گاه شواهدی در تأیید سخن خود می‌آورد که از جمله آنها این شاهد است که:

حقیقت هر چیز وجود آن است که به واسطه آن، آثار و احکامش بر شیء مترتب می‌شوند. پس بنابراین وجود شایسته‌ترین چیز است به اینکه دارای حقیقت باشد؛ زیرا

غیر وجود به واسطه آن دارای حقیقت می‌شود. پس آن، حقیقت هر دارای حقیقتی است، و در اینکه خودش دارای حقیقت باشد به حقیقت دیگری نیاز ندارد. پس وجود بنفسه در اعیان است و غیر آن - یعنی ماهیات - به واسطه آن، نه به خودی خودشان، [حاصل] در اعیانند. (صدر، المشاعر، صص ۱۰-۹)

کتاب *شواهد الربوبیه* نیز با همین مطلب آغاز می‌شود و همین استدلال، در ابتدای کتاب در اثبات تحقق عینی داشتن وجود می‌آید.

مقایسه

سخن ملاصدرا نشان می‌دهد که وی تنها وجود را در عالم عینی و حقیقی می‌بیند. اگر چه این مسأله بدین نحو در فلسفه پارمنیدس نیامده و مطرح نبوده است اما حقیقتی که این دو فیلسوف بدان توجه داشته‌اند بسیار به هم نزدیک، و به معنایی، یکی است. آنچه در اینجا مهم است این است که همه کثرتها، تغیرها، پیدایش و فناها، ظواهر عالمند نه حقیقت آن. اگر چشم خود را به ورای آنها بدوزیم به حقیقتی واحد دست می‌یابیم که اصل هستی، آن است. اختلافها و کثرتها، بنا به رأی صدر المتالیهین، در بُعد از هستی محض، و به نظر پارمنیدس، در «راه گمان» یافت می‌شوند. بنابراین وجه مشترک این دو دیدگاه در اینجا توجه به این مطلب است که آنچه حقیقت است و فی الواقع متحقق در خارج، هستی است و نه چیز دیگر. حال، ملاصدرا چستی اشیاء را عکس و شبحی می‌بیند که واقعیت ندارند، لکن وجود آنها را وهم و پندار نمی‌داند (چرا که به ذومراتب بودن آن حقیقت قائل است)، در حالی که پارمنیدس برای وجود مراتبی قائل نیست، و لذا کثرات و تغیرات را در زمره اوهام جای می‌دهد - چنانکه بدان اشاره خواهیم کرد.

درک حقیقت وجود

موضوع مهم دیگری که صدرالمتألهین در کتاب *الشواهد الربوبیه*، پس از بیان مطلب بالا طرح می‌کند، درک حقیقت وجود است. او می‌گوید: (صدرا، ترجمه شواهد، صص ۷-۸)

ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور نمود، نه به وسیله حد و نه به وسیله رسم، و نه به وسیله صورتی مساوی با وجود. زیرا تصور حقیقت خارجی هر چیزی عبارت است از حصول معنای آن چیز در ذهن و انتقال یافتن آن معنی از خارج به ذهن. و این عمل درباره غیر وجود قابل اجراست ولی در مورد وجود ممکن نیست. پس ممکن نیست به حقیقت وجود راه یافت، مگر از طریق شهود به چشم باطن.

مقایسه

راه شهود باطنی که به نظر صدرالمتألهین تنها راهی است که می‌توان به واسطه آن به مشاهده حقیقت وجود دست یافت، شاید با فعل *noein* (اندیشیدن درباره) که به عمل تشخیص بی‌واسطه در یونانی، مربوط می‌شود (و توضیح آن گذشت) قابل مقایسه باشد. این که در یونانی قوه انجام *noein*، نوس است و این قوه فعلیتی کاملاً متمایز از فرایند استدلال قیاسی دارد و حتی به بیان ارسطو نیز «اشتباه‌ناپذیر» است. (گاتری، صص ۶۱-۵۸) و در تلقی عمومی یونانی نظر ما را به این نکته جلب می‌کند که آنچه مورد نظر ملاصدرا و پارمنیدس است حقیقتی است که از طریق چنین قوه‌ای، یا به تعبیر ما از طریق شهود باطنی، قابل مشاهده است و روشن است که این راه راهی نیست که عموم مردم (یا به اصطلاح پارمنیدس، میرندگان) در آن طی طریق کرده باشند. بنابراین باید دید آنچه حواس ما آنها را در می‌یابند و به نظر عموم انسانها واقعی می‌رسد چیست.

به نظر پارمنیدس، راه حس، در حقیقت، راه گمان است که یافته‌های آن جز وهم نیست. بنابراین، به آنچه چشمها و گوشها و... به آن گواهی می‌دهند نمی‌توان

اعتماد کرد. اما معرفت حسی، به نظر ملاصدرا، سطحی از معرفت است، که گرچه راهیابی خطا به آن قابل نفی نیست، لکن وهم محض هم نمی تواند بود.

معرفت حسی و عقلی

اصولاً فلاسفه اسلامی و از جمله ملاصدرا، معرفت حسی را یکی از اقسام و مراتب ادراکات انسانی می دانند که بدون آن علم حاصل نمی شود. از نظر ایشان، خود ادراکات حسی اساساً مقدمهٔ تحصیل علم به دستیابی به واقع هستند. ملاصدرا در *اسفار* جلد سوم (ص ۳۶۰) به تقسیم ادراک به چهار قسم احساس، تخیل، توهم و تعقل و تعریف هر یک از آنها می پردازد و باینکه همه را از امور مجرد می شمارد، ادراک عقلی را اتم آنها می داند و دلیل آن را چنین بیان می کند:

ادراک عقلی کاملترین ادراکات است؛ چراکه ادراک عقلی به ظواهر شیء محدود نمی شود بلکه در ماهیت و حقیقت شیء رخنه و نفوذ می کند.

و اما در مقابل ادراکات حسی را جز به ظواهر اشیاء و اصل نمی بیند و می گوید:

و اما ادراکات حسی مشعرب به جهالت است و دستیابی آنها با فقدان همراه است [یعنی به چیزهایی دست نمی یابند] پس حس جز به ظواهر اشیاء و قوالب ماهیات دست نمی یابند و [بنابراین] به حقیقت و باطن آنها نمی رسد. (صدر، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۶۷)

پس، از بیان فوق معلوم می شود که ادراکات حسی به نظر ملاصدرا انسان را به باطن امور نمی رساند و از نظر مرتبه، پایین ترین سطح ادراک است اما پوچ نیست.

مقایسه

حال، می توان نظر دو فیلسوف را در این باب مقایسه کرد؛ بدین ترتیب که هیچ یک از این دو متفکر برای ادراکات حسی ارزشی برابر با ادراکات عقلی قائل نیستند و نیل به حقیقت امور را به عقل واگذار می کنند. لیکن این که آیا عقل در نظر هر دو به

یک معناست یا نه، جای بحث دارد ولی به هر حال این سطح، سطحی از ادراک است که به نظر هر دو، از بالاترین مراتب ادراک محسوب می‌شود و حتی به نظر پارمنیدس حقیقت را جز به وسیله عقل نمی‌توان به دست آورد. اما پارمنیدس هیچ ارزش معرفتی‌ای برای داده‌های حواس قائل نیست در حالی که ملاصدرا واقع‌نمایی اولیه حواس را می‌پذیرد.

وجود حقیقتی واحد یا ذومراتب؟

اینکه به مسأله دیگری می‌رسیم که بررسی آن در فلسفه پارمنیدس و ملاصدرا اهمیت اساسی دارد و آن اینکه آیا وجود، حقیقتی واحد است یا متکثر؛ و دیدگاه هر یک از دو فیلسوف در این باب چیست.

با توجه به اصل زیربنایی اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود در حکمت متعالیه، روشن است که ملاصدرا باید حقیقت وجود را حقیقتی واحد بداند. اما اگر چنین است، پس با کثراتی که به ادراک ما در می‌آیند چه باید کرد؟ آیا همه این کثرتها و اختلافها را می‌توان وهم و گمان دانست؟

پاسخ ملاصدرا به این سوال منفی است. به اعتقاد وی، حقیقت وجود در عین وحدت کثیر و در عین کثرت واحد است؛ زیرا وجود حقیقتی مشکک و ذومراتب است. درست است که مابۀ الاشتراک همه موجودات به وجود آنهاست اما مابۀ الاختلافاتشان نیز به همان وجود است.

وی در کتاب *سفار خود* این گونه به اصل فوق اشاره می‌کند:

از آنجا که وجود در بعضی از موجودات مقتضی ذات آن است... و در برخی به حسب طبع نسبت به برخی دیگر مقدم است، و در بعضی از موجودات اتم واقوی است، پس وجودی که سببی ندارد نسبت به موجودیت شایسته‌تر از سایرین است، و

آن وجود بالطبع بر همه موجودات تقدم دارد، و وجود هر يك از عقول فعاله بر وجود بعدی اش و وجود جوهر بر وجود عرض تقدم دارد.

و همچنین وجود مفارق قوی تر از وجود مادی، و علی الخصوص وجود خود ماده قابله، است که در نهایت ضعف است، تا جایی که گویی شبیه نیستی است؛ (صدرای، اسفار، ج ۱، ص ۳۶)

پس به این ترتیب آنچه سبب اختلاف موجودات می شود، شدت و ضعف یا تقدم و تأخر مرتبه وجودی آنهاست و این تنزل وجود است که سبب تکثر آن می شود و الا وجود، خود، حقیقتی است واحد.

مقایسه

اما در مقابل، در نظر پارمنیدس چنین تشکیک و اختلاف مراتبی نمی توان قائل شد. هستی تنها متصف به وحدت می شود و همه اختلافها و کثرتها پندارهایی بیش نیستند.

همه صفاتی که پارمنیدس برای هستی بر می شمرد، در نظر ملاصدرا در یک جا مصداق دارد و آن بالاترین مرتبه هستی است. به نظر ملاصدرا نیز در آنجا که ذات موجود، اقتضای وجود آن را می کند، و هستی، هستی محض است و به تعبیری هیچ شائبه عدم در آن نیست، وجود، ازلی، ابدی، واحد مطلق، بلاتحرك و تغیر و... است. اما چنین نیست که تنها او، که واجب الوجود است، موجود باشد. موجوداتی که در مراتب نازلتر قرار دارند نیز بهره مند از هستی اند، لکن نه به شدت واجب الوجود.

اما در اینجا نکته ای وجود دارد و آن اینکه در نظر صدر المتألهین همه موجوداتی که در مراتب بعد از وجود محض قرار گرفته اند، نسبتشان با واجب الوجود نسبت عین الربطی است. بدین معنا که موجودات، همگی، تجلیات هستی محض اند، عین

ربط و تعلق به اویند، هیچ کدام از خود چیزی ندارند و به یک معنا، اگر ما تنها چشم خود را به هستی محض بدوزیم، جز او موجود دیگری در عالم نیست. همه، هیچند؛ یا به بیان دقیقتر، جز ربط محض نیستند. اما چون همگی ربط و تعلق محض به اویند، همگی هستند. پس در تفسیر فوق کلام دو فیلسوف به هم نزدیک می‌شود؛ خصوصاً اگر کلام پارمنیدس را هم به نوعی دیگر تعبیر کنیم و محسوسات را در نظر او نیستی محض ندانیم. یعنی بگوییم الهه پارمنیدس را تنها از حقیقت واقعی تلقی کردن آنچه به ادراک چشمها و گوشها درمی‌آید بازداشته است.

اینک کلام صدر المتالهین در این باره:

مبادا... برای تو لغزشی در معرفت حق و حقیقت پیش آید... کثرتهای ظاهری همگی در آن وحدت جامع وسیع محیط، مضمحل گشته و در سطوح نور حقیقت، محو و مقهورند و پندارهای غلط و نادرست اوهام همگی مرتفع گشت و حق آشکار گردید و نور وجود که نافذ در هیاکل ماهیات است تجلی و درخشش نمود و ماهیات و کثرات را محو و در برابر شروق و تجلیات خود مقهور و مستور نمود و حق را جانشین باطل کرد تا که باطل را ناچیز و بی اثر کند و ناگاه باطل از صحنه وجود و پندارها پای بیرون نهاد. پس وای بر پیروان ثنویت و توصیفی که از صفحه آفرینش می‌کنند. غافل از این که آفتاب حقیقت طالع گشت و با نور و فروغ او معلوم و مکشوف شد که هر آنچه را که نام وجود بر او گفته می‌شود نیست مگر شأنی از شئون واجب الوجود واحد قیوم، و جلوه‌ای است از جلوه‌های نور او که نور الانوار است. (صدر، شواهد،

ص ۸۳)

اگر کلام پارمنیدس را بدین نحو بفهمیم که او برای هیچ موجودی به جز هستی محض، قائل به موجودیت نیست، آنگاه باید گفت تفسیری که ملاصدرا از عالم هستی ارائه می‌کند تفسیری معقول و مقبول است و در مقابل به کلام پارمنیدس همان اشکالی وارد است که ژیلسون نیز به آن توجه کرده است. وی در کتاب وجود

و برخی فلاسفه می‌گوید:

اگر موجود بودن و وجود داشتن، امری واحد باشند، لازم است که ما هر آنچه را که نشانگر ویژگیهای خالص وجود نیست از وجود بالفعل بپیراییم. حال، وجود واحد است، اما جهان محسوس که ما در آن زندگی می‌کنیم همچون کثیر بر ما نمودار می‌شود. ... اگر ما وجود را به جهان محسوس نسبت دهیم، باید بگوییم که وجود نه واحد است و نه متجانس و نه بسیط، که می‌دانیم چنین چیزی ناممکن است... حال اگر تنها آن که شایسته عنوان وجود است هست، یا وجود دارد، باید درباره جهان محسوس بکلی، گفت که وجود ندارد. نتیجه‌ای عجیب اما گریزناپذیر که، حتی امروزه، هر متفکر ما بعد الطبیعی خود را مخالف با آن می‌یابد. اگر واقعیت آن است که هست، در این صورت هیچ چیز جز وجود واقعی نیست، و از آنجا که یا تجربه‌ای از چیزی که آن را مطلقاً واحد، ازلی و فناپذیر، تماماً متجانس، پایدار و مبرا از تغییر بدانیم نداریم، ضرورتاً نتیجه می‌شود که واقعیت حقیقی متعلق محض ذهن است. (Gilson, p. ۹)

اینجاست که اگر به دیدگاه ملاصدرا باز گردیم، اشکال ژیسلون نیز پاسخ شایسته‌ای می‌یابد. اگر وجود حقیقی ذومراتب باشد، آنگاه موجودات محسوس نیز از وجود بهره‌ای دارند و همین اندازه از وجود است که آنها را به صفاتی که بیان شد متصف می‌کند.

صفات وجود

به نظر ملاصدرا، همه موجودات، به هر اندازه‌ای که از وجود بهره‌مند باشند از صفات کمالیه نیز بهره‌مندند. چنانکه وی در کتاب *شواهد* می‌گوید:

وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و سایر صفات کمالیه‌ای است که برای هر موجودی از آن جهت که موجود است ثابت است، لیکن در هر موجودی بر حسب درجه و مرتبه وجود آن موجود خواهد بود. (صدرا، *شواهد*، ص ۹)

و بنابراین واجب‌الوجود، که بالاترین مرتبه هستی است، عین کمال محض است:

وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت اوست، عیناً مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون آنکه کثرت و انفعال و قبول و فعلی در ذات وی لازم آید. (همان، ص ۶۳)

مقایسه

حال، می توان گفت که با توجه به این مطلب، صفاتی که پارمنیدس برای وجود بر می شمارد، تا آنجا که صفت کمالی نامحدودی است، با نظر ملاصدرا در هستی مطلق مشترک است و در آنجا که صفتی او را به حدی محدود کند، رأی دو فیلسوف از یکدیگر جدا می شود. البته دیدگاه پارمنیدس نیز، علی القاعده، هیچ صفت محدودی را برای وجود ترسیم نمی کند. تنها در آنجا که می گوید که آن محدود است، و مانند گوی است، مسأله مبهم می شود. اما به نظر می رسد که سازگاری درونی کلام فیلسوف به ما اجازه نمی دهد که در اینجا سخن را به گونه ای بفهمیم که با سایر سخنان وی متباین باشد. بنابراین، همان گونه که در بخش پیشین گذشت، یا باید آن را تعبیری مجازی دانست و یا نظر گاتری را پذیرفت که قائل است به اینکه بر طبق ایده های آن زمان اگر واقعیت حدود مکانی نداشت هرگز به صورت کامل موجود نبود. به هر حال، آنچه در اینجا مهمتر به نظر می رسد اثبات صفت کمال برای هستی است که پارمنیدس بر آن تاکید دارد.

آیا علم به معدوم تعلق می گیرد؟

آخرین مطلبی که لازم است در این مقال بدان اشاره شود، مسأله علم به معدوم است که پارمنیدس نیز در منظومه خود، در چند جا، به آن اشاره می کند. یکی از قواعدی که در فلسفه اسلامی مطرح است این است که: «کل معلوم فهو موجود»: یعنی هر چیزی که علم به آن تعلق می گیرد، پس موجود است؛ و بنابراین «هر آنچه معدوم است متعلق علم نیز قرار نمی گیرد.» فیلسوفان اسلامی هر یک برای

اثبات قاعده فوق دلایلی عرضه کرده‌اند و البته به یک معنا نیز آن را در زمره بدیهیات دانسته‌اند؛ چرا که اگر علم را جز حکایت نفس الامر ندانستیم، طبیعتاً چنین نتیجه‌ای نیز حاصل می‌شود. یعنی هنگامی که معنای علم و آگاهی تنها نشان دادن واقع باشد، آنگاه تنها امر موجود است که معلوم واقع می‌شود و آنچه موجود نیست بالضرورة معلوم نیز نیست.

اکنون اگر به خاطر آوریم که پارمنیدس نیز در منظومه خود به این مطلب تصریح می‌کند که «تو نه می‌توانی آنچه را نیست بشناسی... نه آن را بر زبان آوری... زیرا آنچه می‌تواند اندیشیده شود و آنچه می‌تواند باشد همان چیز است» (گاتری، ص ۵۱) و در تفسیر سخن او، رأی گاتری را بپذیریم (نه رأی کسانی که قائل به وحدت اندیشه و وجود در نظر اویند) که متعلق اندیشه هستی است، کلام وی با رأی فلاسفه اسلامی، و از جمله صدرالمتهلین یکی می‌شود؛ اگرچه در پاسخ به شبهه‌ای که در اینجا مطرح است، یعنی شبهه معروف «معدوم مطلق»، دو بیان می‌توان داشت. راهی که گاتری در رفع این اشکال در پیش گرفته بود در بخش پیشین گذشت. اما آنچه ملاصدرا در این خصوص می‌گوید، به نحو خلاصه، این است که اشکال فوق اصل قاعده را مخدوش نمی‌کند. زیرا همه معدوماتی که متعلق علم قرار می‌گیرند به حمل شایع صناعی موجودند (به وجود ذهنی) و تنها به حمل اولی ذاتی معدومند. بنابراین واقعاً علم به آن چیزی تعلق می‌گیرد که بهره‌مند از هستی باشد. (رک. به: ابراهیمی دینانی، ص ۵۴۸ و ص ۵۵۶)

جمع بندی

با توجه به مطالبی که گذشت، روشن شد که پارمنیدس به عنوان نخستین فیلسوفی که درباره وجود به بحثی جدی پرداخت، و ملاصدرا به عنوان فیلسوفی که فلسفه

خود را دایره مدار مسأله وجود قرار داد، دو شخصیتی اند که دیدگاههایی قابل مقایسه با یکدیگر دارند.

در درجه نخست باید گفت که این دو اندیشمند از نگاه کردن به ظواهر هستی درمی گذرند و توجه خود را به باطن و حقیقت هستی معطوف می‌دارند و آن را چون نوری ساطع در عالم می‌بینند؛ نیز هر دو معتقدند که برای دریافت این حقیقت، هیچ گاه نمی‌توان از حواس ظاهری کمک گرفت و درواقع، طی طریقی باطنی لازم است تا بتوان به مشاهده حقیقت هستی نائل شد. آنگاه این مشاهده ایشان را به این حقیقت سوق می‌دهد که هستی محض، حقیقت اصیل است نه آنچه به حواس ظاهری ما درمی‌آید؛ این حقیقت تکثیربردار نیست و صفات منتسب بدان تنها صفات کمالی می‌توانند بود.

اما اختلاف دو دیدگاه از آنجا نشات می‌گیرد که پارمنیدس وحدت این هستی را با کثرت پدیدارها قابل جمع نمی‌داند و در نتیجه قائل به پنداری بودن پدیدارها می‌شود و لیکن ملاصدرا با اینکه صفات فوق را تنها شایسته بالاترین مرتبه هستی می‌بیند اما این مرتبه را تنها مرتبه هستی نمی‌شمرد بلکه تجلی آن را تا نازلترین مراتب دنبال می‌کند. به نظر ملاصدرا، همه آنچه نام وجود بر آن می‌نهمیم، واقعاً بهره‌مند از هستی‌اند، لکن از آنجا که وجود حقیقتی ذومراتب است، هر موجودی در مرتبه‌ای از مراتب هستی قرار می‌گیرد و بسته به قرب و بُعدش نسبت به مبدأ هستی، از صفات کمال بهره‌مند یا از آنها بی‌بهره است؛ تاجایی که در عالم محسوسات، چنان موجودات از هستی محض فاصله می‌گیرند که گویی وجود و عدم در این عالم کاملاً هم آغوشند یا به تعبیری دیگر، گویی که اینها نه هستی بلکه نیستی‌اند. بنابراین راهیابی صفاتی چون حرکت، تغییر، کثرت، مغایرت، و... همگی به جهت

فاصله گرفتن از کمال محض است. ناگفته نماند، همان گونه که در اثناء گفتار آمد، شاید بتوان در این حوزه نیز به نوعی تشابه میان دو دیدگاه فوق قائل شد. مع الوصف، به نظر می‌رسد در آنجا که دیدگاه پارمنیدس و ملاصدرا از یکدیگر جدا می‌شوند، سؤالاتی در فلسفه پارمنیدس بی‌پاسخ می‌مانند که در فلسفه ملاصدرا جواب شایسته‌تری می‌یابند.

توضیحات

۱. آپایرون، که متضاد پراس (peras) است، آرخه آناکسیمندر است و بی‌مرز و نامعین است، و پراس، که معمولاً به «حد» ترجمه می‌شود شکل نثری *peiras* یا *peirar* است. (گاتری، ص ۹۲)

۲. کاپلستون نیز ماده‌انگار (ماتریالیست) دانستن پارمنیدس را قابل قبولتر می‌داند.

۳. باینکه کاپلستون تصریح پارمنیدس بر تناهی مکانی وجود را دلیل بر ماده‌انگاردانستن هستی از نظر او می‌شمرد و تنها می‌پذیرد که برخی عناصر دیدگاه ایده‌آلیستی را می‌توان در اندیشه وی یافت و لذا نمی‌توان او را به آن معنا که برخی معتقد هستند پدر ایده‌آلیسم، به اعتقاد کسانی، دانست بلکه «تا آن حد پارمنیدس را می‌توان پدر ایده‌آلیسم نامید که نخستین ایده‌آلیست بزرگ [یعنی افلاطون] عقیده اصلی پارمنیدس را پذیرفت و آن را از یک دیدگاه ایده‌آلیستی تفسیر کرد. ... لیکن اگر از این نظر تاریخی پارمنیدس را به سبب تأثر تردیدناپذیرش در افلاطون بحق بتوان به عنوان پدر ایده‌آلیسم توصیف کرد، در عین حال باید دانست که خود پارمنیدس یک نظریه‌ماتریالیستی را تعلیم کرد. ...» (کاپلستون، ص ۶۵)

۴. آشنایی خوانندگان با آراء ملاصدرا در باب «وجود» ما را از پرداختن تفصیلی به آن در این بخش بی نیاز می کند.

منابع و مآخذ

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

بدوی، عبدالرحمن. ربیع الفکر الیونانی. بیروت: دارالقلم، ۱۹۷۹، چاپ پنجم.

_____ موسوعه الفلسفه. بیروت: الموسسه العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۸۴.

بریه، امیل. تاریخ فلسفه. ترجمه علی مراد داوودی، جلد اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

خراسانی، شرف الدین. نخستین فیلسوفان یونان، تهران: بی نا، ۱۳۵۰.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی، بی تا.

_____ محمد بن ابراهیم. الشواهد الریویه. ترجمه و تفسیر جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶.

_____ محمد بن ابراهیم. المشاعر. اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا.

کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. جلد اول. ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

گاتری، دیلو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان. ترجمه مهدی قوام صفری، ج ۶. تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

ورنر، شارل. حکمت یونان. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

Gilson, Etienne, *Being and Some philosophers*, second Edition.
Toronto, Canada .