

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸
صفحات ۹۱-۱۰۹ (مقاله پژوهشی)

محوریت نظام نمادشناسی افلاطون در بازخوانی هستی‌شناختی ارتباط موجودات با خدا

زهرا محمدی محمدیه^۱، محمد کاظم علمی سولا^{۲*}، علیرضا کهنسال^۲

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

۲. دانشیار، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۱۸)

چکیده

افلاطون واژه نماد را به صورت آشکار در مباحث فلسفی خود به کار نبرده است، اما با تدقیق در آثار وی بر اساس اصل حکایت‌گری نماد از امر نمادینه‌شده و نوع نگاه وی به هنر و اثر معرفتی آن، می‌توان به معنای نماد در تفکر فلسفی وی پی برد. اهمیت نظریه ایده که مرکز ثقل نظریه‌های هستی‌شناسی افلاطون است، در مفهوم‌شناسی نماد نقش محوری ایفا می‌کند، به طوری که رابطه نماد و امر نمادینه‌شده بر پایه رابطه سایه یا تصویر با اصل و بهره‌مندی سایه از اصل استوار است. تدقیق در معنای بهره‌مندی نیز معنای ظهور را دربر دارد که اساس ارتباط نماد و امر نمادینه‌شده محسوب می‌شود. بنابراین تحلیل معنای نماد در مستندات افلاطون مؤید این مطلب است که در مراتب جهان هستی نیز روابط نمادین حکمفرما هستند؛ چنانکه محسوسات نماد ایده‌ها و ایده‌ها نماد اصل خیر (خدای نظام فلسفی افلاطون) هستند. این پژوهش با ابتنای بر روش تحلیلی - توصیفی و واکاوی آثار افلاطون، جایگاه خدا در هستی و نوع روابط موجودات با او را، با محوریت نظام نمادین تبیین می‌کند و آشکار می‌شود که خدا اصل وحدتی است که هیچ‌گاه نماد چیزی قرار نمی‌گیرد و شناخت و توصیف ذات او، صرفاً از طریق شناخت نمادها حاصل خواهد شد.

واژگان کلیدی

اصل خیر، افلاطون، ایده، خدا، نماد.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث زبان‌شناسی که از منظر علوم مختلف به آن نگریسته شده، بحث نماد^۱ است و از لحاظ پیشینه کاربردی به دوران باستان بازمی‌گردد؛ چنانکه در زندگی جوامع بدوی بر مبنای نوع تفکر باستانی، از نقشی حیاتی برخوردار بوده است. نماد نوعی زبان محسوب می‌شود که حکایتگر امری والاتر از خود است و هرچند اندیشمندان مختلف جایگاه و هویت وجودی نماد را متفاوت با یکدیگر می‌انگارند، اما اصل حکایتگری و نشانگری، امر مشترکی در تعاریف آنهاست.

با تحلیل آرای فلسفی افلاطون -اندیشمند یونان باستان- در آثاری نظیر رساله‌های کراتیلوس (در مباحث مربوط به کیفیت محاکات واژه راستین)، جمهور (در مباحث مربوط به تمثیل خط، تمثیل غار و نیز تقلید در آثار هنری)، فایدون، فایدروس، پارمنیدس، سوفیست و ... می‌توان نگرش ویژه‌ای را در حوزه نمادشناسی آشکار کرد که مبتنی بر مبانی فلسفی وی و از جمله نظریه ایده است. در این جستار ارتباط نمادشناسی با مباحث هستی‌شناسی و به‌ویژه خدا (اصل خیر) که در رأس هرم هستی‌شناسی تفکر افلاطون قرار دارد، بررسی خواهد شد. بر محور واکاوی تعریف و جایگاه نماد در اندیشه افلاطون و با تمرکز بر نوع ارتباط خدا با سایر موجودات و بررسی روابط نمادین در هستی، موقعیت خدا در این روابط نمادین، معنای ویژه‌ای می‌یابد و نحوه رابطه موجودات با خدا نیز به نحو منحصر به فردی تبیین می‌شود.

مسئله اصلی در این جستار تبیین ارتباط نمادشناسی با روابط موجودات و خدا در هستی‌شناسی افلاطون بوده و بر این اساس بایسته است که نخست به تحلیل معنای نماد و معناشناسی نماد در آرای افلاطون پرداخته و سپس جایگاه نماد در هستی بر مبنای نوع روابط میان موجودات آشکار شود و در نهایت با ابتدای بر تبیین محوریت خدا و تعیین کیفیت رتبه آن در هستی، موقعیت وجودی آن با محور روابط نمادین و جایگاه آن در منظومه نمادشناسی افلاطون تبیین و تدقیق شود.

در این پژوهش با توصیف آرای افلاطون و تحلیل مبانی فلسفی وی و نیز واکاوی و تدقیق در زمینه یافتن معنای نماد، ارتباط نماد در هستی‌شناسی با خدا و همچنین موقعیت و جایگاه خدا در نمادشناسی افلاطون آشکار می‌شود.

مفهوم‌شناسی نماد در آثار افلاطون

از آنجا که افلاطون به صراحت تعریف مشخصی از نماد بیان نکرده است، معنای نماد و نمادشناسی در تفکر فلسفی وی را در ابتدا باید ضمن توضیحاتی که او در رساله کراتیلوس در رابطه با واژگان، تصاویر، موسیقی و ارتباط آنها با حقیقت و دیدگاه خاصی که در مورد وضع لغت ارائه می‌دهد، تحلیل و استنتاج کرد. بر آن اساس که هستی‌شناسی فلسفی افلاطون بر پایه نظریه ایده^۱ است، می‌توان دیدگاه نمادشناسی و نمادگرایی در تفکر او را نیز در بستر نظریه ایده یافت و از سوی دیگر، با تبیین چیستی و کیفیت حکایت‌گر بودن نماد از امر نمادینه‌شده و نیز چیستی نماد و امر نمادینه‌شده و نوع رابطه میان آن دو، به مباحث عمیق‌تری درباره نماد دست یافت.

افلاطون بحث وضع لغت در رساله کراتیلوس را بر اساس حکایتگری لغت از چیزی مطرح می‌کند و از آنجا که وی شرایط خاصی برای وضع لغت و کیفیت و نوع خاص حکایتگری بیان می‌کند که بر مبنای نظریه ایده است، می‌توان ضمن بیان افلاطون از خصوصیات یک لغت و واژه درست، به معنای مورد نظر وی از نماد دست یافت.

با تدقیق در عبارات وی، نظریه ایده‌آل او در وضع واژگان، بر پایه تشبیه^۲ است و بر آن اساس، باید میان لفظ و ماهیت مسمی به‌عنوان حقیقت و ایده آن، تطابق بر اساس تشابه برقرار باشد (Plato, 1924a, V.1: 336 - 337). در چنین حالتی لفظ همچون نقاشی یا موسیقی^۳ نقشی برای مسمی است و نمادی برای مسمی تلقی

1. Eidos/Idea.

2. Analogia/analogy.

۳. هرچند افلاطون در رساله کراتیلوس لغت ایده‌آل را که بر مبنای تشابه و الگوگیری از ایده وضع شده است، به

می‌شود. از نظر وی برای مطابقت واژه با ماهیت یک چیز، واضع واژه باید از «ماهیت راستین» و ایده آن چیز الگوگیری کند (Plato, 1924a, V.1: 384 - 387).

بر اساس نگاه افلاطون به وضع ایده‌آل واژه و مطابقت میان معانی واژه با حقیقتی که نشانگر آن است^۱ و تناظر آن با نقاشی و موسیقی، می‌توان نماد را در نگاه او معنا و لغت ایده‌آل و نقاشی و موسیقی را مصادیقی از نماد محسوب کرد، سپس با تکیه بر مبانی هستی‌شناسی نظام فلسفی وی، ساختار نماد و سایر خصوصیات تبیین خواهد شد. بر این اساس نماد امری است که بر چیز دیگر دلالت دارد و این دلالت به گونه‌ای است که بین نماد و امر نمادینه‌شده، نوعی رابطه تقلید به وجه مشابهت فرع از اصل وجود دارد تا به نحوی یک رابطه این‌همانی - نه به نحو تام (Plato, 1924a, V.1: 379) - حاصل آید، یعنی نماد ضمن حفظ ماهیتش، بر امر دیگری نیز دلالت می‌کند و این دلالت به نحو قراردادی نیست.

نام‌ها از نظر افلاطون نقش‌هایی از چیزهایی هستند که با آن نام‌ها خوانده می‌شوند (Plato, 1924a, V.1: 376). اما گاه نامی در موضع و نقش درست خود به کار نمی‌رود و از ماهیت آن شیء حکایت نمی‌کند، در این صورت بر حسب دیدگاه ایده‌آل وی، آن چیز نام نادرستی است (Plato, 1924a, V.1: 377). هر چند حاصل کار یک تصویر است، لکن آن تصویر، تصویر خوب و درستی نیست (Plato, 1924a, V.1: 377) و نماد برای امری که سعی در به تصویر کشیدنش بود، تلقی نمی‌شود و نقش حکایتگری ندارد. نامیدن، موسیقی و نقاشی^۲ نوعی نقش و تقلید حکایت‌کننده یا رویگرفت از اصل

صورت کلی به وضع نقاشی و موسیقی تشبیه می‌کند، مراد او هرگونه نقاشی و موسیقی نیست. وی در رساله جمهور و سوفسطاییه صورت خاص شعر، نقاشی و موسیقی و در کل هنر مورد قبول خود را هنری می‌داند که بر اساس تشابه با حقیقت و ایده وضع شده باشد نه بر اساس تشابه با جنبه محسوس شیء مادی (افلاطون، ۱۳۹۰: ۵۵۹؛ ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۵۷).

۱. مراجعه به رسالات افلاطون و توجه به روابط نمادگرایی و وجودهای حقیقی (ایده‌ها) یک نحوه دوگانه‌گویی خاصی را آشکار می‌سازد که مؤید هم اطمینان و هم عدم اطمینان به امکانات زبان است (Hamburg, 1956: 17).

۲. افلاطون با محوریت نظریه ایده و تمرکز بر اهمیت یادآوری^۳ و شناخت ایده‌ها، و نیز اهمیت تربیت روحی و سوق دادن نفس به سوی ایده‌ها (افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۷۴ - ۱۶۰؛ ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۱۱۳ - ۲۱۱۲؛ ۱۳۸۶: ۱۸۶؛ ۱۳۸۷: ۲۱۴ و

محسوب می‌شوند (Plato, 1924a, V.1: 369, 379). بنابراین نقاشی، موسیقی، و نامیدن امور با الفاظ مشخص، زمانی که به گونه‌ی مشابهت از ماهیت حقیقی و حقیقت مجرد شیء حکایت کنند، انواعی از نماد هستند.

مبنای‌ترین خصوصیات نماد

در آثار افلاطون می‌توان به‌صورت پراکنده خصوصیات بنیادی نماد را چنین در نظر گرفت: الف) نماد در اندیشه‌ی افلاطون امری قراردادی نیست (Plato, 1924a, V.1: 377). وی نه‌تنها ساختار درست برای وضع نماد را وجود شباهتی می‌داند که طبیعتاً میان نقش واصل برقرار است، بلکه نماد را که بر اساس شرط مشابهت با اصل وضع شده است، مطابق با واقع نیز می‌داند (Plato, 1924a, V.1: 377, 380)؛

ب) تقلید و شباهت بین نماد و امر نمادینه، تقلید و شباهت فرع (نماد) با اصل (امر نمادینه‌شده) است. اصل در واقع، حقیقت و ایده‌ی امر نمادینه‌شده محسوب می‌شود. تأکید افلاطون در مثال‌های نقاشی، موسیقی و وضع ایده‌آل الفاظ، بر مشابهت بین نماد با ایده به‌عنوان امر نمادینه (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۴۸، ۷۵۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۷۶، ۱۳۳، ۵۵۸-۵۶۰) و از سوی دیگر رابطه‌ی فرعیت و اصلیتی که بین ایده و امر حکایتگر حاکی از آن وجود دارد (Plato, 1924b, V.3: 211) مؤید رابطه‌ی فرع و اصل بودن نماد و امر نمادینه است. در واقع نماد با حکایتگری از حقیقت شیء، جنبه‌ی باطنی و تجردی آن را در حد ظرفیت فرع و تصویر بودن خود آشکار می‌کند؛

۲۱۸) تمایزی میان انواع هنر قائل می‌شود و از نظر وی هنری مورد قبول او است و خصوصیات نماد را دارد که بی‌واسطه بین ایده‌ها و حقایق مجرد باشد و به عبارت دیگر نشانگر مستقیم و دلالت‌کننده بر محسوساتی نباشد که خود در حکم سایه‌ای از ایده‌ها هستند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۴۰۹، ۱۳۹۰: ۵۷۹، ۵۷۸، ۵۷۳، ۵۶۹).

۱. از نظر میرچا الیاده، نماد برخی از وجوه واقعیت و عمیق‌ترین وجوه و ابعاد آن را نمایان می‌کند که در برابر هر ابزار شناخت دیگر مقابله و پایداری می‌کند و وظیفه‌ی آشکار کردن پنهان‌ترین ویژگی‌های وجود را به عهده دارند (الیاده، ۱۳۹۳: ۱۳). نماد زبانی ذهنی قلمداد می‌شود که معرف تفکر منسجم و روشن درباره‌ی وجود و عالم هستی است (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۴).

ج) رابطهٔ نماد و امر نمادینه‌شده، رابطه‌ای طولی است. افلاطون ضمن مثال نقاشی و اصل و نیز واژه و مسمی که نمونه‌هایی از نماد هستند و همچنین بر اساس بیان نظریهٔ شباهت که در رسالهٔ کراتیلوس به آن اشاره کرده است، میان نماد و امر نمادینه‌شده رابطهٔ سایه و تصویر با اصل برقرار می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۳۹ و ۷۴۲؛ ۱۳۹۰: ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹) و آشکارا در فلسفهٔ افلاطون میان سایه و اصل، نوعی رابطهٔ طولی وجود دارد و اصل از مرتبهٔ بالاتری نسبت به سایه برخوردار است؛ چنانکه افلاطون در تمثیل غار نیز ضمن تشبیه اصل و حقیقت به اشیای متحرک در میانهٔ غار و نیز تشبیه محسوسات به‌عنوان سایه‌های نقش‌بسته از اشیا بر انتهای غار (Plato, 1924b, V.3: 215 - 217) به رابطهٔ طولی میان اصل و تصویر (سایه) اشاره داشته است. از این‌رو نماد به‌طور سایه‌گون، نشانگر حقیقت خود است که امر نمادینه‌شده و در طول آن است؛

د) نماد مبین امر نمادینه‌شده است و این نشانگری هرگز به‌صورت عینیت ماهیت نماد با امر نمادینه‌شده نخواهد بود (Plato, 1924a, V.1: 379). به عبارت دیگر، نماد علاوه بر اینکه ماهیت خاص خود را دارد، همچون تصویری است که تا حدی ماهیت امر نمادینه‌شده را نیز نشان می‌دهد. ضمن آنکه حکایت و نشانگری نماد از امر نمادینه توأم با نقص است (Plato, 1924a, V.1: 379) و نماد شباهت سایه‌گونی به امر نمادینه‌شده دارد و امر نمادینه‌شده حیثیت متافیزیکی نماد است؛

ه) از آنجا که ارتباط نماد و امر نمادینه‌شده ارتباط تشابهی سایه و تصویر با اصل بوده و از سوی دیگر حکایتگری نماد به‌طور ناقص است؛ بنابراین رتبهٔ وجودی نماد نسبت به امر نمادینه‌شده پایین‌تر خواهد بود، چنانکه تفاوت رتبهٔ وجودی میان حقیقت سایه‌گون و حقیقت مجرد در تمثیل خط (Plato, 1924b, V.3: 211) مؤید اختلاف رتبهٔ وجودی نماد به‌عنوان تصویر با امر نمادینه‌شده به‌عنوان حقیقت است.

روابط نمادین در عوالم هستی

جایگاه نمادین محسوسات نسبت به ایده‌ها

بر مبنای ویژگی‌های نماد و مطابقت آنها با مثال‌هایی که افلاطون در مجموعهٔ آثار خود بیان

کرده است، می‌توان با رویکرد افلاطونی، برای نماد سلسله‌مراتبی در نظر گرفت که پایین‌ترین مراتب آن واضع انسانی دارد و در سطوح و مراتب بالاتر، انسان تنها مدرک نماد بوده و آن را وضع نکرده است.

در تفکر افلاطونی نماد با امر نمادینه‌شده رابطه طولی دارد و ضمن عدم عینیت نماد با امر نمادینه دوئیت و تمایز تامی نیز میان آن دو برقرار نیست و نماد در حکم سایه و تصویری برای امر نمادینه محسوب می‌شود که از آن حکایت می‌کند؛ بنابراین با تأمل در این ویژگی‌های کلیدی نماد، می‌توان با تکیه بر نظریه ایده، رابطه نماد و امر نمادینه را در مراتب عالم هستی نیز برقرار دانست.

افلاطون در تمثیل خط، موجودات جهان طبیعت را در حکم تصویر و سایه‌ای برای ایده‌ها^۱ لحاظ می‌کند. در حالی که موجودات جهان طبیعت با نظر به خود آنها و بدون لحاظ ایده‌ها، به وجهی از استقلال برخوردارند، اما با قیاس با جهان ایده‌ها که رتبه بالاتر از آنها هستند، تنها در حکم تصویر و سایه‌ای از ایده‌ها محسوب می‌شوند (Plato, 1924b, V.3: 211).

موجودات جهان طبیعت ضمن حفظ هویت خاص خود که هویتی سایه‌وار و تصویری است، حکایت‌گر ایده‌ها هستند. با تحلیل دقیق رابطه محسوسات و ایده‌ها، می‌توان رابطه نمادین محسوسات نسبت به ایده‌ها را تبیین کرد.^۲

افلاطون در راستای نظریه ایده، موجودات را بر اساس میزان حقیقت وجودیشان به دو قسمت محسوسات و مجردات تقسیم می‌کند و محسوسات را در رتبه پایین‌تر و در حکم

۱. ایده‌های افلاطونی از لحاظ کلی بودن و تغییرناپذیری متأثر از نظریه پارمنیدسی است، اما می‌توان نظریه ایده را امری بین نظریه پارمنیدس و نظریه پروتاگوراس لحاظ کرد؛ به‌طوری‌که در تبیین جهان و وجود، نه به ثبات محض پارمنیدس و نه به نسبی‌گرایی پروتاگوراس است (Seligman, 1974: 25 - 29, 38).

۲. کاسیرر در تبیین دیدگاه نمادین افلاطون، آن را بر پایه نوعی جهان‌بینی دینی می‌داند و بر این باور است که این نوع جهان‌بینی برخلاف تفکر اسطوره‌ای صرف است که میان شیء و تصویرش فرقی وجود ندارد؛ بلکه در این تفکر، این‌همانی به معنای عینیت کم‌کم رنگ می‌بازد، و اشیا و وقایع، فقط بر خود دلالت نمی‌کنند و نشانگر امری متعالی هستند (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۳۷۱).

سایه و تصویری نسبت به حقایق مجرد قرار می‌دهد و حقیقت آنها را تنها در بهره‌ای می‌داند که از ایده‌ها برده‌اند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۹؛ ۱۳۵۰: ۵۹۸؛ ۱۳۸۷ ج: ۲۳۹) بنابراین حقیقت شبیح‌وار آنها، همان بهره‌مندی^۱ آنها از ایده‌هاست.

رابطه طولی که بین ایده‌ها و امور طبیعی برقرار است و از سوی دیگر ابتدای این رابطه بر تصویرگری و هویت شبیح‌وار محسوسات نسبت به ایده‌ها، مؤید رابطه نمادین موجودات مادی نسبت به ایده‌هاست که با تحلیل نسبت بهره‌مندی میان آن دو، می‌توان نمای بهتری از این رابطه نمادین را آشکار کرد.

تحلیل بهره‌مندی (محوریت بهره‌مندی در رابطه نمادین عالم طبیعت و جهان ایده‌ها)

بهره‌مندی در واقع عامل پیوند جهان محسوسات به جهان معقولات (ایده‌ها) است که افلاطون در عبارات پراکنده‌ای با واژگان متفاوت، از کیفیت و چیستی بهره‌مندی سخن می‌گوید که این عبارات نیازمند واکاوی هستند. از این رو بایسته است که تحلیل دقیقی از بهره‌مندی در بیان کیفیت رابطه نمادین موجودات جهان طبیعت نسبت به ایده‌ها صورت گیرد.

افلاطون با دو تعبیر کیفیت بهره‌مندی را بیان می‌کند: وی گاه بهره‌مندی را به معنای تقلید^۲ (که بیانگر نوعی مشابهت است) به‌کار می‌برد، به این ترتیب که در رساله تیمائوس، ایده‌ها را سرمشق و الگویی در حدوث محسوسات می‌داند (Plato, 1924c, V.3: 470, 449)؛ گاه نیز بهره‌مندی را در معنای حضور به‌کار برده است، لکن این حضور، حضوری تام و تمام نیست؛ زیرا حضور تام مجردی با مرتبه عالی‌تر در یک امر مادی با رتبه پایین‌تر به معنای وحدت و عدم تباین امر مجرد با مادی است و چنین چیزی معقول نیست.^۳ با تدقیق در عبارات وی چنین برداشت می‌شود که این حضور به نحوی به معنای

1. Methexis/ participation.

2. Mimesis/ imitation.

۳. همچنانکه افلاطون در قالب مثال ایده بردگی و سروری در عالم معقولات، رابطه آنها با بردگی و سروری را به نحوی تبیین کرده است که رابطه آنها به سبب تجردشان، با رابطه محسوسات بهره‌مند از آنها در جهان مادی تمایز دارد (افلاطون، ۱۳۵۰: ۶۰۰) بنابراین بهره‌مندی محسوسات از آنها و حضورشان در جهان محسوسات،

تجلی و ظهور امر مجرد معقول است.^۱ افلاطون در رساله فایدروس با این معنا از بهره‌مندی، ایده زیبایی را در جهان ایده‌ها به تصویر می‌کشد (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۶). در عبارت دیگری نیز بیان می‌کند: «تصاویر عدالت، اعتدال، و هر ایده متعالی دیگر، که نزد نفس گرانهاست، در این جهان از روشنی خالی است و گویا از پشت شیشه‌تار دیده می‌شود» (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۶). بنابراین مشابهت و مقلد بودن محسوسات از ایده‌ها به سبب مظهریت محسوسات از آنهاست و معنای بهره‌مندی به حضور، با کاربرد معنای دیگر که تعبیر خاصی از مشابهت است، منافاتی ندارد.

از سوی دیگر افلاطون در رساله فایدون قائل به نوعی علیت ایده‌ها برای محسوسات هم هست و روابط علی و معلولی حقیقی را، اسباب و علل مادی در نظر نمی‌گیرد (افلاطون، ۱۳۸۷: ۲۳۹ - ۲۳۷).

با تدقیق در عبارات او می‌توان استنتاج کرد که شباهت ایده با امر محسوس، از نوع شباهت ظل با ذی‌ظل و اصل و حقیقت با فرع و تصویر (Plato, 1924b, V.3: 211, 214) و شباهت امر مادی محسوس شبح‌گونه به موجود مجرد معقول حقیقی است؛ (217) به‌طوری که وی بر «نمود بودن» محسوسات از ایده‌ها و «غیرحقیقی بودن» آنها نسبت به ایده‌ها تصریح دارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۴۱۶). بنابراین با تعبیر بهره‌مندی به حضور به نحو تجلی و ظهور و نمود، و نیز حقیقت دانستن ایده‌ها و سایه بودن محسوسات، علیت در نزد او به معنای استقلال معلول از علت نیست و معلول هویتی منحاز از علت ندارد؛ بلکه هر آنچه دارد، حضور ایده در او و به عبارتی تجلی ایده در اوست و امور مادی و محسوس، عین نیاز و تعلق به ایده‌ها هستند.

تحلیل بهره‌مندی محسوسات از ایده‌ها به رابطه علیت بین محسوسات و ایده‌ها و نیز

حضور تام نیست.

۱. از نظر هایدگر ایده افلاطونی، صرفاً نمود والای چیزی است. هیچ شیء انضمامی به صورت فردی و جزئی در نمود عالیش حضور پیدا نمی‌کند، بلکه آن‌گونه که هست، حاضر می‌شود (کوکلمانس، ۱۳۸۲: ۹).

تحلیل این رابطه علیت به رابطه ظهور و تجلی ایده‌ها در قالب محسوسات، مبین رابطه نمادین محسوسات از ایده‌هاست؛ به طوری که محسوسات صرفاً مظهر و تجلی ایده‌ها هستند و از این رو حکایتی سایه‌وار از ایده‌ها دارند و هر چند در قیاس با یکدیگر نوعی تشخیص مستقل دارند، با درک هویت نمادین و حکایتگری سایه‌وار آنها در قیاس با ایده‌ها، صرفاً نمادی بیش نیستند؛

جایگاه خدا در هستی

افلاطون در عباراتی قائل به وجودی است که به بیان خود او مبدأ کل و علت‌العلل^۱ است (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۴، ۳۸۸، ۴۰۲؛ ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۲۸؛ ۱۳۸۷، ج: ۲۳۷). وی، آن را موجودی متعالی می‌داند، و با عنوان «اصل خیر»^۲ مطرح می‌کند. اصل خیر یا خدای خیر، در حقیقت خدای نظام فلسفی افلاطون است که وی در رساله جمهور، آن را خالق ایده‌ها و امری می‌داند که وجود و ماهیت ایده‌ها از اوست و خدایی است که زمین و آسمان‌ها و خدایان و آنچه در آسمان‌ها و زمین است و ... را ایجاد می‌کند (Plato, 1924b, V.3: 308, 309). او اصل خیر را در رساله تیمائوس نیز به عنوان خدایی معرفی کرده که خیر است^۳ و می‌خواهد هر چیز تا حد امکان خوب باشد (Plato, 1924c, V.3: 450). افلاطون در رساله فیلیوس خدا را با عنوان عقل و خرد لایتناهی و علت معرفی می‌کند که خالق و ناظم جهان است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۷۱۰ و ۷۱۲) و در عبارات دیگری او و آنچه مربوط به اوست را سراسر خیر و منشأ هر خیری می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۷: ۱۰۱؛ ۱۳۹۰: ۱۳۶).

اصل خیر جایگاه تأمل برانگیزی در هستی‌شناسی افلاطون دارد. وی در توصیف اصل

1. Arche/first principle

2. Idea touagathon/ the idea of the good

۳. ارتباط اصل خیر و خدا در نگاه شارحان افلاطون به طرق مختلف تبیین شده است، اما اغلب آنها به نحوی بر اساس علیت و سرآغاز مبدأیت اصل خیر و حقیقت مطلق بودن آن اصل خیر و توصیفات افلاطون از خدا، تصریح بر یکی بودن خدا با اصل خیر در تفکر افلاطون دارند (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۵۹؛ لائرتیوس، ۱۳۸۲: ۱۲۴؛ گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۵۸ - ۱۱۵۷؛ مر، ۱۳۸۳: ۸۲؛ کاپلستون: ۲۲۲).

خیر، پیوسته با عباراتی در پوشش ابهام و در قالب تمثیل سخن می‌گوید^۱ و در مواردی نیز که سعی در بیان ویژگی‌های اصل خیر دارد، از عباراتی رمزگون و در قالب تمثیل‌های خط، خورشید و غار بهره می‌جوید.^۲

افلاطون در تمثیل خورشید^۳، اصل خیر را با توسل به اوصاف خورشید وصف می‌کند (Plato, 1924b, V.3: 209). از نظر وی اصل خیر ظاهرکننده ایده‌ها در عالم اعیان و نیز عالم شناخت بوده و هم مبدأ وجود^۴ و حقیقت^۵ و هم مبدأ علم و معرفت است؛ لکن بر این بیان تصریح می‌کند که «خیر عین وجود نیست، بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است» (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۴). در این عبارات افلاطون اصل خیر را فراتر از وجود^۶ عنوان می‌کند؛ اما وجود نبودن آن به معنای معدوم بودن آن نیست، از سوی دیگر آنچه، دهنده کل حقیقت و هستی است، معقول نیست که خود، فاقد حقیقت و هستی باشد، لکن آن، وجود و حقیقتی است که همچون وجود و حقیقت‌های دیگر نیست، بلکه از آنها فراتر است و چنین وجود و حقیقتی، اصلاً به وصف در نمی‌آید (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۲۴). بنابراین از آنجا که افلاطون عظمت اصل خیر را مافوق تصور می‌داند، اصل خیر را از هر آنچه به نوعی مقیدکننده و محدودکننده آن باشد و به وجهی حدی برای آن تلقی شود، مبرا می‌داند. از این‌رو وجود و

۱. گستون مر به نقل از برخی مفسران آثار افلاطون، رمز و تمثیل را جزء جدایی‌ناپذیر آرای افلاطون می‌داند. این رمز و تمثیل‌ها شبه‌یقینی و ظنی نیست و در عین حال ورای استدلال و برهان است و کوششی برای القای امور بیان‌نشده و از این‌رو به مثابه اولین نوری است که در قلمرو ظلمت تابیده می‌شود (مر، ۱۳۸۳: ۷۲).

۲. با بررسی نظریات کاپلستون می‌توان به دیدگاه وی مبنی بر به‌کارگیری نماد، رمز و تمثیل و نوع خاصی از اسطوره که بیانگر واقعیت است، در رساله‌های افلاطون پی برد. او بر این باور است که وی برای فهم حقایق متعالی، از زبان انسانی و فهم‌شدنی بهره می‌گیرد؛ از این‌رو درک درست عبارات و نظریات وی نیازمند تحلیل است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: 198، 201، 278).

۳. افلاطون در تشبیه خورشید، شرط نهایی وجود و معقولیت جهان را با معنای استعاره‌ای نور توجیه می‌کند (Friis Johansen, 1998: 178).

4. On/ being.

5. Aletheia/ truth.

6. Epekeinaesousias/ beyond all being

حقیقت نیز برای آن حد است، زیرا وجود و حقیقتی که اصل خیر به ایده‌ها می‌دهد و برای نفس انسانی درک‌شدنی است، محدود خواهد بود و هر آنچه به تصور درآید، مافوق آن نیز تصورپذیر است، بنابراین چنین وجود و حقیقتی محدود است و قابل اطلاق به اصل خیر نیست. از سوی دیگر هر چند افلاطون، ایده‌ها را حقایق و وجودهای حقیقی دانسته است، این حقیقت و وجود، عین وابستگی به اصل خیر است، زیرا آنها بدون اصل خیر هیچند و نه وجود و نه ماهیتی دارند؛ بنابراین اصل خیر از چنین وجودی که عین وابستگی و تعلق است، مبرا خواهد بود و مافوق این حقیقت و وجود است؛

رابطه نمادین ایده‌ها نسبت به خدا

افلاطون در عبارات مختلف، ایده‌ها را به‌عنوان حقایق و وجود حقیقی^۱ عنوان کرده است و موجودات محسوس و مادی را ظل و سایه آنها می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۰: ۷۶۲؛ ۱۳۸۷: ب: ۱۰۲) و از سوی دیگر در رساله فایدون اصل خیر را «قوة الهی» و «تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل» معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۷: ۲۳۷)؛ چنانکه در رساله تیمائوس نیز بر این نظر است که موجودات، هم تک‌تک و هم به حسب نوع، جزء اصل خیر هستند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۲۶) و در عبارات دیگر نیز آن را موجود حقیقی معرفی می‌کند که به وجهی دربردارنده موجودات زنده در عالم معقولات (ایده‌ها) است (Plato, 1924c, V.3: 470, 450). از آنجا که وی اصل خیر را به‌عنوان خدا، صانع و خالق جهان امری مجرد، ثابت و بدون هیچ ترکیب و نقیصی می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۳۷ - ۱۳۶؛ ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۳۷؛ ۱۳۸۷: ج: ۲۱۲، ۲۱۴؛ ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۲۸). بنابراین نحوه شمول اصل خیر بر موجودات، به نحو ترکیب آن از موجودات و جزء بودن آن نیست و نیز احاطه اصل خیر باید به نحوی باشد که با عظمت و بی‌حدی آن منافاتی نداشته باشد. از این رو در واقع شمول اصل خیر نسبت به موجودات به نحو ظهور توجیه‌شدنی است و در حقیقت اصل خیر با ظهور خود به انجای مختلف، ایده‌ها را به‌وجود

۱. برای افلاطون یک مرحله اسطوره‌ای و رمزی وجود دارد که در آن «وجود» به یک مسئله تبدیل می‌شود و مفهوم ماهیت حقیقی وجود، با فلسفه دیالکتیکی حفظ می‌شود (Hamburg, 1956: 11).

آورده است، چنانکه در رسالهٔ جمهور تصریح دارد، ایده‌ها به نور حقیقت و وجود که نور اصل خیر است، روشنایی می‌یابند و از وادی عدم و ظلمت پا به عرصهٔ وجود می‌گذارند (Plato, 1924b, V.3: 209 - 210). از همین حیث است که افلاطون وجود و ماهیت ایده‌ها را از اصل خیر می‌داند (Plato, 1924b, V.3: 210) و ایده‌ها، نه تنها از حیث وجود بلکه از حیث ماهیت نیز هیچ استقلالی از خود ندارند و هرچه دارند ظهور اصل خیر است.

گرچه محسوسات نماد ایده‌ها به نظر می‌رسند، چنین برداشت می‌شود که محسوسات در حقیقت ظهورات و نمادی برای ایده‌ها نیستند؛ بلکه ایده‌ها که خود، ظهورات اصل خیرند، واسطه‌ای برای تجلی و ظهور اصل خیر در هیأت محسوسات هستند، آنچنانکه او در رسالهٔ تیمائوس تصریح می‌کند که خدا (اصل خیر) ایده‌ها را سرمشق و الگویی در ایجاد محسوسات قرار می‌دهد (Plato, 1924c, V.3: 449, 470). مؤید دیگر بر مطلب مذکور این است که افلاطون در رسالهٔ تیمائوس برای ایده‌ها علت حقیقی قائل نیست و آنها را به‌عنوان بک منبع و نه یک علت معرفی می‌کند (Plato, 1924c, V.3:470) و پیوسته ایجاد جهان و اجزای جهان را به خدا نسبت می‌دهد (Plato, 1924c, V.3:449, 450, 458, 460) و هر چند اجزای جهان را تصویری از ایده‌ها می‌داند، کل جهان به‌صورت واحد و کامل را، تصویر و نماد الگوی واحدی معرفی می‌کند که دربردارندهٔ ایده‌هاست که همان اصل خیر (خدا) است (Plato, 1924c, V.3:450). بر اساس این مقدمات، موجودات مادی صرفاً ظهور ایده‌ها نیستند، بلکه همگی در کنار هم و جهان به‌صورت کامل ظهور خداست و ایده‌ها واسطه‌ای در ظهور خدا هستند و علت حقیقی در اصل خیر منحصر می‌شود.

افلاطون در عبارتش به رابطهٔ نمادین و ارتباط اصل و تصویر میان اصل خیر و ایده‌ها تصریح نکرده است، اما بر اساس توضیحات بالا و با در نظر گرفتن رابطهٔ خاص علت بین اصل خیر و ایده‌ها و وجود حقیقی بودن اصل خیر نسبت به ایده‌ها (که نشانگر رابطهٔ حقیقت و ظهور بین اصل خیر و ایده‌هاست) می‌توان به‌نوعی رابطهٔ اصل و تصویر پی برد که مبین رابطهٔ نمادین ایده‌ها نسبت به اصل خیر (خدای تفکر افلاطون) است. بنابراین ایده‌ها نمادهایی هستند که حکایتگر اصل خیر یا خدا هستند و هر چند در قیاس با خود یا موجودات پایین‌تر از خود

اصل و حقیقت محسوب می‌شوند، اما این حقیقت داشتن جنبه قیاسی دارد و حال آنکه با تأمل در وجود و هویت آنها و تحلیل نوع رابطه آنها با خدا هویت تصویرگری و نماد بودن آنها آشکار می‌شود و با در نظر گرفتن نقش واسطی آنها در ظهور محسوسات، حالت دوبعدی و قیاسی آنها به صورت نماد یا امر نمادینه شده آشکار خواهد شد؛

ارتباط روابط نمادین با خدا

با تحلیل آرای افلاطون چنین برداشت می‌شود که اساس نظام هستی‌شناختی وی بر اساس اصل بودن خدا و نماد بودن هر چیزی برای اوست. با توجه به انحصار علیت و وجود حقیقی در خدا و نقش وساطت در ظهور برای ایده‌ها، می‌توان دریافت که نماد بودن محسوسات نسبت به ایده‌ها، تصویر بودن و ظهور بودن محسوسات نسبت به امری است که خود، تصویر و ظهور و نمادی برای رتبه بالاتر محسوب می‌شود. بنابراین محسوسات نمادی برای نماد بالاتر هستند و چون ایده‌ها الگویی در ایجاد هویت سایه‌وار محسوساتند، به نظر می‌رسد جایگاه آینه‌گونی در ایجاد محسوسات دارند و معنای علیت غیرحقیقی ایده‌ها به واسطه بودن در ظهور، مبین واسطه بودن در امر نمادینه هم هست. به عبارت دیگر هر چند ایده‌ها، نسبت به امور محسوس و مادی امور نمادینه شده محسوب می‌شوند، چون خود سایه و تصویری نسبت به اصل خیر هستند و نماد و به وجهی حکایتگر او هستند، بنابراین امر نمادینه حقیقی و اصلی که تصویر چیز دیگری نیست، خداست؛ از این رو ایده‌ها واسطه‌ای برای حکایت محسوسات از اصل خیر و نیز واسطه‌ای در نمادگری محسوسات از اصل خیر هستند. به تأکید افلاطون «شکی نیست که جهان ضرورتاً تصویری از چیزی است» (Plato, 1924c, V.3: 449)؛ بنابراین جهان از حیث کلیت، کمال و زیبایی، نماد و تصویر حکایتگر و ظهوری است برای ذات زنده کامل واحد (Plato, 1924c, V.3: 451) که اصل خیر است و با نظر به اجزا و تک تک موجودات مادی، نماد و تصویر ایده‌ها بوده که وی با عبارات مختلف

۱. فلاطون در عبارتی به صراحت تصریح می‌کند که جهان تصویری از خداست و خدا جهان را بر همین اساس ایجاد کرده است و علیت حقیقی را به خدا بازمی‌گرداند (Plato, 1924c, V.3: 450).

بر این تصویرگری و نماد بودن اشاره کرده است (Plato, 1924c, V.3: 455, 456, 458, 460). در هر صورت تنها خداست که هرگز نماد چیزی محسوب نمی‌شود، زیرا او وجود حقیقی است که هر چیزی تصویری از و نمادِ حکایتگر اوست.

در حقیقت خدا در نگاه افلاطون امری است که نمی‌توان در زمان حیات دنیوی آن را شهود کرد. زیرا رسیدن به مقام حکمت تام (که نهایت آن درک تامی از اصل خیر است) پس از مرگ محقق می‌شود و انسان در زندگی دنیوی تنها به اندازه، ظرفیت و محدود وجودی خود به حکمت و درک شهودی دست می‌یابد (افلاطون، ۱۳۸۷ ج: ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶). بنابراین درک شهودی نسبت به خدا به‌عنوان امر نمادینه در این عالم که شهودی ناقص و از گذر تذکار است (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۵ - ۱۰۶) به درک وجهه‌نمادین محسوسات و پس از آن ایده‌ها به‌عنوان نماد منوط خواهد بود. درک نمادها و روابط نمادین بین موجودات و خدا، اقتضای درک سایه‌واری نسبت به خدا را دارد و چنین درکی هر چند به‌منزله درک حقیقت خدا نیست، به‌منزله گامی در نزدیک شدن به آن حقیقت است.

نتیجه‌گیری

هرچند افلاطون تعریف مشخصی از نماد ارائه نداده است، اما با اکتفا بر کیفیت حکایتگری خاص در وضع لفظ و برخی از هنرها و علت تمایز میان هنرهای مقبول و مردود در اندیشه وی، و جایگاه نظریه ایده در حکایتگری این موارد، می‌توان به تعریف جایگاه نماد در تفکر فلسفی او دست یافت. نماد در اندیشه وی حکایت و نشانگری سایه‌وار فرع از اصل بوده و تصویر در حکم فرع و حقیقت در حکم اصل است. نماد و امر نمادینه‌شده، دو امر در طول یکدیگر هستند که نوعی خاص از ارتباط تشابهی، میان آن دو برقرار است. از آنجا که نظام هستی‌شناختی فلسفی افلاطون بر پایه حکایتگری و ارتباط سایه و اصل است و مراتب هستی بر این محور، با یکدیگر ارتباط دارند؛ نماد در این نظام هستی‌شناختی جایگاه معناداری می‌یابد. با تحلیل تعبیر بهره‌مندی به ظهور و تجلی روشن می‌شود که ارتباط تصویر با حقیقت و به‌عبارت دیگر نماد با امر نمادینه‌شده، رابطه تجلی و ظهور امر نمادینه‌شده در قالب نماد است.

از سوی دیگر با تحلیل نوع ارتباط خدا (اصل خیر) با محسوسات و ایده‌ها، رابطه نمادین میان همه مراتب موجودات آشکار می‌شود، به نحوی که موجودات عالم طبیعت نسبت به ایده‌ها، رابطه تصویر حکایتگر نمادین را دارند و ایده‌ها نیز در عین وابستگی مطلق به اصل خیر، نشانگر سایه‌واری نسبت به آن هستند و نماد اصل خیر محسوب می‌شوند. از این رو هر چند ایده‌ها نسبت به موجودات عالم طبیعت در حکم اصل و وجود حقیقی هستند و محسوسات جایگاه نماد برای آنها دارند، این حقیقت بودن حالت قیاسی دارد به طوری که ایده‌ها در قیاس با خدا فرع و تصویر هستند و در حقیقت خود کاملاً وابسته به خدا و نماد او هستند. از این رو در نظام فکری افلاطون تنها خداست که به سبب ویژگی‌های منحصر به فرد خود و تعالی وجودیش، در قالب نماد برای چیز دیگر، محدود نمی‌شود. ایده‌ها نیز واسطه در ارتباط آشکارگی خدا در قالب موجودات عالم طبیعت و واسطه در نشانگری و نماد بودن موجودات عالم طبیعت نسبت به خدا هستند.



کتابنامه

۱. الیاده، میرچا (۱۳۹۳). *تصاویر و نمادها*، ترجمه محمد کاظم مهاجری، تهران: پارسه.
۲. _____ (۱۳۹۴). *نمادپردازی، امر قدسی و هنر*، ترجمه محمد کاظم مهاجری، تهران: پارسه.
۳. افلاطون (۱۳۸۶). *پروتاگوراس، پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۴. _____ (۱۳۵۰). *پارمنیدس، مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج دوم، تهران: شرکت سهامی افست.
۵. _____ (۱۳۵۰). *فیلیس، مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج دوم، تهران: شرکت سهامی افست.
۶. _____ (۱۳۸۰). *تیمائوس، دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج سوم، تهران: خوارزمی.
۷. _____ (۱۳۸۰). *سوفسطایی، دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج سوم، تهران: خوارزمی.
۸. _____ (۱۳۸۰). *قوانین، دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج چهارم، تهران: خوارزمی.
۹. _____ (۱۳۸۰). *کراتیلوس، دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج دوم، تهران: خوارزمی.
۱۰. _____ (۱۳۸۶). *مهمانی، پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۱۱. _____ (۱۳۸۷ الف). *تئتوس، چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۱۲. _____ (۱۳۸۷ ب). *فایدروس، چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۱۳. _____ (۱۳۸۷ ج). *فایدون، شش رساله*، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۴. _____ (۱۳۹۰). *جمهور، ترجمه فؤاد روحانی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. بورشه، ت و دیگران (۱۳۷۷). *زبان‌شناسی و ادبیات*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.

۱۶. تیلور، کریستوفر چارلز ویتسن (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ج اول، تهران: سروش.
۱۸. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، ج دوم، تهران: هرمس.
۱۹. کوکلمانس، یوزف (۱۳۸۲). *هیدیگر و هنر*، ترجمه محمد جواد صافیان، آبادان: نشر پرسش.
۲۰. گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان: افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۲۱. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲). *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن لطفی، تهران: حکمت.
۲۲. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ج دوم، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۲۳. لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۲). *حیات فیلسوفان نامدار: سقراط - افلاطون*، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۲۴. مر، گستون (۱۳۸۳). *افلاطون*، ترجمه فاطمه خونساری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. یگر، ورنر (۱۳۹۳). *پایدیا*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

26. Brittan, Simon (2003). *Poetry, symbol, and allegory: interpreting metaphorical language from Plato to the present*, U.S.A, Charlottesville: University of Virginia Press.
27. Hamburg, Carl H (1956). *Symbol and reality, studies in the philosophy of Ernst Cassirer*, Netherlands, The Hague/ MartinusNijhoff.
28. Johansen Friss, Karsten (1998). *A history of ancient philosophy*, Translated by Henrik Rosenmeier, London & New York, Routledge.
29. ----- (1924a). *Cratylus*, V.1, Translated by Benjamin Jowett in *The*

dialoguers of Plato, New York, Oxford.

30. ----- (1924b). *Republic*, V. 3, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
31. ----- (1924c). *Timaeus*, V. 3, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
32. Seligman, Paul (1974). *Being and not-being an introduction to Plato's Sophist*, Netherlands, The Hague/ Martinus Nijhoff.

