



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

A Comparative Study of Parmenides and Descartes' Theory of "Ontological Thought"

Nasser Azizvakili¹
Mehdi Monfared²

Abstract

One of the issues in the discussion of ontology is the relationship between existence and thought. Among pre-Socratic philosophers, Parmenides, as an eminent sage, has studied the interaction of existence and thought with an ontological view. He considers existence and thought to be one and says that what can be thought is existence and non-existence cannot be thought of; that is, thought belongs only to existence and perceives it. On the other hand, this relationship is also seen in the thought of modern philosopher such as Descartes. He established the foundation of his philosophy -Cogito- on the basis of this interaction. First he proves his existence and then the existence of external world through thought and doubt. In his view, existence and being are certain and obvious, but only when there is a thought; because if one completely gives up thinking, there will not be any existence; so thinking is

¹- PhD student in Comparative Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Qom University, Qom, Iran, corresponding author vakili.naser11@gmail.com

²- PhD, Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Qom University, Qom, Iran mmonfared86@gmail.com

Date of received: 13/07/2019

Date of acceptance: 04/05/2020

the same as being. this article will seek to explain and reconcile the views of these two philosophers centered on the relationship between being and thought.

Keywords: Ontology, Thought, Existence, Parmenides, Descartes.

Problem statement

Comparative philosophy combines the various philosophical perspectives that have developed in relative isolation from each other by creating adaptations. Fundamental adaptations to the problems of philosophical traditions describe the meaning and concept of comparative philosophy. In comparative philosophy, we seek to align and express philosophical views. On the other hand, it remains to be seen whether the views and approaches of two (or more) philosophers on a single issue are consistent. It should also be noted that what is meant by alignment is not that the views and intellectual systems of the two philosophers on the issue at hand are fully and 100% consistent; rather, the extent to which the two perspectives can be brought together is sufficient to apply them. In the present paper, we also seek to approach the views of Parmenides and Descartes on the problem of the "relation of thought and Being". We first discuss the views of each of these two philosophers separately, and then list the ones that are applicable.

Method

We have used phenomenological method to compare and approach the views of Parmenides and Descartes on the problem of the "relation of thought and Being".

Findings and results

Descartes, by reaching the thesis of "I think then I am" and building his philosophy on it, somehow believes in the objectivity of existence and thought. Through thought, he understands and acknowledges his existence and he says that if one looks carefully at the matter of seeing or feeling or things like that, one realizes that these things are nothing but thinking and if man did not think, he could not rule his existence clearly and distinctly, nor could he imagine his non-existence, because *to imagine* is the same as *to exist*. Parmenides also considers existence and thought to be one. regarding the objectivity between the two concepts, it should be considered as "equality of concepts related to each other". Objectivity and unity also mean that whatever wants its existence to be revealed to us must be done by thought and our communication with the external world [anything other than me who thinks -

in Descartes - and everything other than Being as thought and not as existences - in Parmenides] is only achieved through thought and reasoning. According to what we have read from the views of Parmenides and Descartes, the affinity between their intellectual system on the problem of the "relation of thought and Being" has been revealed. Perhaps the appearance of the words and sayings of these two philosophers be different. but the essence of both views is in harmony - which is the criterion for action in creating comparison- and high linguistic coherence. comparative study is the approach to fundamental adaptations through phenomenology. by phenomenological method, we have removed the appearance of words, looked at the interior of the opinions of the two, and have been able to find the main and fundamental adaptations to the issue under discussion.

References

Anscombe, G. E. M., 1981, *From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell, London, Oxford. [In English]

Atwood Wilkinson, Lisa, 2011, *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, A&C Black, US, New York. [In English]

Burnet, John, 1908, *Early Greek Philosophy*, A. and C. Black, London. [In English]

Carbon, Henry. (2013), *Falsafeh Irani va Falsafeh Tatbighi*, translated by Javad Tabatabai, Tehran, Minavi Kherad. [In Persian]

Copleston, Frederick Charles. (2008), *Tarikh Falsafeh Kapleston*, Vol. IV, translated by Gholamreza Avani, Tehran, Soroush. [In Persian]



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال نهم، شماره ۱۷

بهار و تابستان ۹۹

صفحات ۱۷۰-۱۴۷

بررسی تطبیقی نظریه «اندیشه هستی‌شناسانه» پارمنیدس و دکارت

ناصر عزیزوکیلی^۱

مهدی منفرد^۲

چکیده

یکی از مسائل مطرح در بحث هستی‌شناسی، نحوه ارتباط میان هستی و اندیشه است. در میان فیلسوفان پیش سقراطی، پارمنیدس به‌عنوان حکیمی برجسته، با نگاهی وجود‌شناسانه به بررسی چگونگی تعامل هستی و اندیشه پرداخته است. او هستی و اندیشه را یکی می‌داند و می‌گوید آنچه می‌تواند اندیشه شود هستی است و نیستی اندیشه کردنی نیست، یعنی اندیشه فقط به هستی تعلق می‌گیرد و آن را ادراک می‌کند. از سوی دیگر این ارتباط در اندیشه فیلسوف متجددی همچون دکارت نیز به چشم می‌خورد. وی پایه و اساس فلسفه خود، یعنی کوگیتو را بر مبنای این تعامل بنیان نهاده است. او نخست هستی خویش و سپس هستی امور خارجی را از طریق اندیشه و شک اثبات می‌کند. در نظر او وجود داشتن و هست بودن امری مسلم و آشکار است، اما در صورتی که اندیشه‌ای در میان باشد. زیرا اگر انسان به‌طور کامل از تفکر کردن منصرف شود، وجود نخواهد داشت. پس تفکر کردن همان وجود داشتن است. این نوشتار درصدد تبیین و تطبیق دیدگاه‌های این دو فیلسوف بر محور ارتباط هستی و اندیشه است.

کلمات کلیدی: هستی‌شناسی، اندیشه، وجود، پارمنیدس، دکارت.

^۱ - دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران، نویسنده مسئول

vakili.naser11@gmail.com

^۲ - دکتری تخصصی، استادیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

mmonfared86@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۲

۱- مقدمه

پیش از ورود به بحث، بهتر است مراد خود از تطبیق را بیان کنیم. «فلسفه تطبیقی»^۱ دیدگاه‌های گوناگون فلسفی را که در انزوای نسبی از یکدیگر توسعه یافته‌اند، با ایجاد سازگاری‌هایی، در کنار هم قرار می‌دهد. سازگاری‌های بنیادین مسائل سنت‌های فلسفی، معنا و مفهوم فلسفه تطبیقی را توصیف می‌کنند. اما باید دید مراد از سازگاری‌های بنیادین چیست؟ مراد از سازگاری‌های بنیادین، روش‌شناختی ما در سنت‌های فلسفی است. به دیگر سخن، پاسخ به این پرسش‌ها، سازگاری‌های بنیادین را توضیح و توصیف خواهند کرد.

در فلسفه تطبیقی به دنبال به دست آوردن چه امری هستیم و از چه روشی برای رسیدن به مقصود استفاده کنیم؟

پاسخ آن است که در فلسفه تطبیقی به دنبال هم‌سویی و هم‌زبانی دیدگاه‌های فلسفی هستیم. به بیان دیگر باید دید آیا دیدگاه‌ها و رویکردهای دو (یا چند) فیلسوف در مسئله‌ای واحد، با یکدیگر هم‌راستا هستند یا خیر؟ فلسفه تطبیقی صرف بیان تشابهات و تخالفات نیست؛ این‌گونه نیست که شخص به ظاهر الفاظ نظر کند و بعد نتیجه‌گیری کند که این دو (یا چند) دیدگاه فلسفی با یکدیگر مطابقت دارند یا ندارند، بلکه باید ظاهر الفاظ را کنار زد و به باطن دو دیدگاه نظر کرد، یعنی با روش پدیدارشناسی کنه آنچه بر ما پدیدار می‌شود را دریابیم و از پدیدار به ذات برسیم (کربن، ۲۰۱۳، ص ۵۰-۵۱). در اینجا است که ما به دنبال هم‌زبانی و هم‌سویی دیدگاه‌ها می‌رویم؛ هرچند ظاهر الفاظ متفاوت باشند. این نکته را نیز باید خاطر نشان کرد که مراد از هم‌سویی، آن نیست که دیدگاه و نظام فکری دو فیلسوف در مسئله مورد بحث، از مطابقت تام و صددرصدی برخوردار باشد، بلکه، همین مقدار که بتوان دو دیدگاه را به یکدیگر نزدیک ساخت، برای تطبیق کفایت می‌کند. ما نیز در نوشتار حاضر به دنبال نزدیک کردن دیدگاه‌های پارمنیدس و دکارت در مسئله «ارتباط اندیشه و هستی» و تطبیق آن به روش پدیدارشناسی هستیم. نخست دیدگاه‌های هر یک از این دو فیلسوف را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داده و سپس مواردی که قابل تطبیق است، برمی‌شماریم.

۲- پارمنیدس

۲-۱- هستی‌شناسی پارمنیدس

پارمنیدس، فیلسوفی است که با اندیشه‌های فلسفی که ارائه کرد، پایه‌گذار مکتب جدیدی به نام مکتب الئائ^۲ گردید. وی نخستین فیلسوفی است که اندیشه‌های فلسفی خود را در قالب شعر^۳ بیان کرده است. شعر او دارای یک مقدمه و دو بخش به نام *راه حقیقت* و *راه گمان* است. ادبیات این نظم، تفکر متافیزیکی به‌ویژه هستی‌شناسی وی را نشان می‌دهد (Atwood Wilkinson, 2011, p. 135). این که چرا پارمنیدس از شعر برای بیان فلسفه خود استفاده کرده، از آن رو است که چون وی در ابتدا تحت تأثیر تفکر فیثاغورثی بوده و آنان گرایش‌های خود را نوعی الهام می‌دانستند، پارمنیدس نیز اندیشه‌های فلسفی خود را نوعی الهام به‌وسیله خداوند و الهه می‌دانست. (خراسانی، ۲۰۱۶، ص ۱۱۴). در همین راستا است که پارمنیدس بین *راه حقیقت* و *راه گمان* تمایز قائل می‌شود و با الهام دانستن اندیشه خود، خواسته نشان دهد که آنچه او می‌گوید حقیقت است و ساخته ذهن و پندار آدمی نیست و در این بخش است که باید به دنبال مبانی اندیشه‌های وی بود. اما در بخش دوم که *راه گمان* است به نظر می‌رسد وی جهان‌شناسی فیثاغورثیان را نشان می‌دهد و با بیان آن‌ها به رد و ابطال می‌پردازد^۴ (G. Geldard, 2007, p 13؛ کاپلستون، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۶۱). سنگ بنای فلسفه پارمنیدس که در *راه حقیقت* بیان کرده آن است که: تنها راه پژوهش که می‌توان به آن اندیشید، یکی آنکه، «*هست^۵ و نیستی نیست*» این راه یقین است. زیرا پیرو حقیقت است و دیگر اینکه، «*یست، و نیستی به ضرورت نیست*»، (Coxon, 2009, Fragment 3, p 56; Heen, p 25).^۶ به عقیده وی در این راه به هیچ وجه نمی‌توان کاوش و پژوهش کرد؛ چون قابل اعتماد نیست. زیرا امکان ندارد ناهستنده را بشناسیم و به زبان بیاوریم، پس همه هستی اوست و به حقیقت می‌توان گفت که جهان پر از هستنده‌ها است که هیچ و یا نیستی در آن راه ندارد. چون چیزی که ضدونقیض هستی باشد - یعنی نیستی و یا ناهستنده - را نمی‌توان تصور کرد و از اندیشیدن در این راه باید پرهیز کرد. در نتیجه یک راه باقی می‌ماند و آن راه یقین است. به نظر می‌رسد پارمنیدس در *راه گمان* نظریات فیلسوفان گذشته و پیش از خود را مطرح می‌کند و مبانی فکری آنان را مورد نقد قرار می‌دهد و عقاید و نظریات آنان را باطل

می‌شمارد (فروغی، ۲۰۱۲، ص ۱۵). پارمنیدس راه سومی را نیز بیان می‌کند و اندیشه را از پژوهش در آن بازمی‌دارد. این راه آن است که «فانیان^۶ بدون درک، دو سره در آن سردرگم‌اند... آن‌ها ناشنوا و کور و حیرت‌زده متولدشده‌اند، قومی نا مصمم که هستی و نیستی برای ایشان هم، مانند یکدیگر است و هم، مانند یکدیگر نیست» (Coxon, 2009, Fragment 3, p 56; Heen, p 25). به نظر می‌رسد پارمنیدس معتقد است که سخن گفتن از امر امکانی تحقق‌یافته و نیافته، دربرگیرنده تناقض است؛ از این رو، در پاسخ به «آیا هست؟» به‌عنوان پرسش اساسی مورد بحث، تنها می‌توان دو امر را مورد بررسی قرار داد: «ضرورتاً هست» و «ضرورتاً نیست». «راه انسان‌های فانی» که می‌گوید «هست و نیست» آشکارا با خود در تناقض است. بنابراین نباید مورد بررسی قرار بگیرد (ویستن تیلر، ۲۰۰۹، ص ۲۴۳).

۲-۲- ارتباط میان اندیشه و هستی

شاید در آنتولوژی پارمنیدسی برجسته‌ترین و کلیدی‌ترین مسئله، ارتباط میان اندیشه و هستی است (Curd, 1998, p. 32-34). او می‌گوید آنچه می‌تواند اندیشیده شود فقط هستی است و نیستی، اندیشه کردنی نیست. در تکه ۳، قطعاً چهارم شعر می‌گوید: «زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است»^۷ (Coxon, 2009, Fragment 4, p 58; Heen, p 25)؛ و در قطعاً ۵ می‌گوید: «لازم است گفتن و اندیشیدن که هستنده هست» (Coxon, 2009, Fragment 5, p 56; Heen, p 25)؛ در جای دیگر می‌گوید: «اندیشیدن همان اندیشه است که هست» (Coxon, 2009, Fragment 8, p 74; Heen, p 27). البته در ترجمه لغوی و نیز مقصود و معنای این ابیات، اختلاف نظر وجود دارد؛ همین امر، باعث دشواری در فهم و معنای اصلی و مقصود پارمنیدس در ارتباط اندیشه و هستی، شده است. برای مثال تسلر^۸ یکی از ابیات را این‌گونه ترجمه می‌کند: «زیرا همان چیز می‌تواند اندیشه شود و هست باشد» (Zeller, 1932, p 61). برنت^۹ نیز تقریباً مانند تسلر ترجمه می‌کند: «زیرا همان چیز است که می‌تواند اندیشه شود و می‌تواند هست باشد» (Burnet, 1908, p 198).^{۱۰} به گفته گُکسون: کلمنت، پلوتینوس و پروکلووس - تنها منابع وی برای ترجمه این قطعه - مقصود پارمنیدس از این جمله را اتحاد و عینیت اندیشه و هستی دانسته‌اند

(Coxon, 2009, p 296). زیرا اندیشه‌ای که به نیستی تعلق بگیرد ناممکن است؛ اندیشه تنها درباره «هستی» به کار می‌رود. برای مثال اگر گفته شود: اندیشه در مورد «الف»، آنگاه که «نبود الف»؛ غیرممکن است، به دلیل اینکه «نبود الف» نیست تا اندیشه بخواهد به آن تعلق بگیرد.^{۱۲}

افزون بر اختلاف نظر در ترجمه شعر پارمنیدس، تفاوت فهم در مورد مضمون و تفسیر گفته‌های وی نیز وجود دارد که آن‌ها را به شکل کوتاهی شرح می‌دهیم.

«زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است». اختلاف نظر مفهومی در مورد این گفته آن است که آیا پارمنیدس هستی را عقلی می‌داند و یا حسی؟ به بیان دیگر آیا وی ایدالیست است و یا رئالیست؟ به این معنا که فلسفه وی، پیش بودن اندیشه و ادراک بشری بر واقعیات مادی و خارجی هستی است، یا برعکس تقدم هستی خارجی بر اندیشه آدمی است؟ به دیگر سخن آیا وی پایه‌گذار فلسفه مادی - تقدم هستی بر اندیشه - است و یا پایه‌گذار فلسفه ایدالیسم - تقدم اندیشه بر هستی - است؟ تسلسل و برنت که از مورخان فلسفه یونان به شمار می‌روند، بر این باورند که جهان‌بینی فلسفی پارمنیدس، مادی است. زیرا اعتقاد پارمنیدس بر این امر که جهان یک پُری از هستنده‌ها است که دارای ثبات و وحدت و بی‌آغاز و پایان است، جایی برای اندیشه آدمی به‌عنوان ایجاد کنند هستنده‌ها باقی نمی‌گذارد. برنت می‌نویسد: «پارمنیدس آن‌گونه که برخی گفته‌اند پدر ایدالیسم نیست، برعکس هرگونه ماتریالیسمی وابسته به نظر او از واقعیت است» (Burnet, 1908, p 198). از طرف دیگر، کسانی مانند گومپرتس^{۱۳} بر این باورند که پارمنیدس هستی را سراسر عقلی می‌داند و در نتیجه فلسفه او را متافیزیکی تفسیر می‌کنند. او می‌نویسد: «واقعیت برای او در عین حال یک جوهر ممتد و متفکر بود و نزد وی تفکر و امتداد - می‌توانستیم تقریباً با اسپینوزا بگوییم - به‌عنوان دو صفت یک جوهر یگانه معتبر بوده‌اند... نظریه پارمنیدس به ماتریالیسم‌ها یکی از قدرتمندترین سلاح‌های آن را بخشیده بود. اما خود وی در نتیجه ماتریالیست نبوده است. ماهیت مادی پارمنیدس بی‌شک یک ماهیت فکری است»؛ اما مفسران منطقی مانند راینهارت^{۱۴} می‌گویند که هستی برای پارمنیدس یک مفهوم مجرد منطقی است و نتیجه آن این است که هستی و نیز هستنده‌ها زائیده عقل آدمی شناخته می‌شوند و بیرون از آن، واقعیت و اصالت ندارد (خراسانی، ۲۰۱۶، ص

۲۹۵). وایزر^{۱۵} نیز دیدگاه سنتی را نسبت به دیدگاه تسلا ارجح می‌داند (Thanassas, 2007, p 38).

در هر صورت، «ایدئالیسم» پارمنیدسی هرگز نباید با شکل مدرن از ایدئالیسم مانند برکلی اشتباه گرفته شود. مطمئناً قصد پارمنیدس اندازه‌گیری اندیشه از آنچه احتمالاً می‌تواند باشد، نبوده است. همچنین، «ایدئالیسم» پارمنیدسی کثرت جهان را به نفع یک شیء جدید یعنی «عالم عقل» از بین نمی‌برد. این یک واقعیت وجودی نیست، بلکه فقط هستی است که در اینجا «همانند» اندیشه می‌شود. (Ibid, p 38).

حال به تفسیر این جمله از پارمنیدس می‌پردازیم: «زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است». در اینجا پارمنیدس اندیشه و ظهور آن در گفتار به صورت «هست» را با خود هستی یکی می‌داند. پس آنچه اندیشه می‌شود هستی است. زیرا سخن، ظهور اندیشه است پس منشأ و سرچشمه اندیشه و سخن هر دو هستی است. سخن، اندیشه است و اندیشه، زاییده هستی است و خود هستی مفهوم یا اندیشه‌ای مجرد که یکسان و برابر از همه هستنده‌ها گرفته شده و بر همه آنها اطلاق می‌شود. به همین سبب است که پارمنیدس می‌گوید: «زیرا نمی‌توانی بدون هستنده که در آن بر زبان آمده است، اندیشیدن یابی»،^{۱۶} یعنی هستی به وسیله زبان و سخن ظهور می‌کند. پس آنچه در اندیشه روی می‌دهد، هستی است که آن نیز در سخن ظهور می‌کند. در گفته پارمنیدس وحدت اندیشه و هستی نشان داده می‌شود و مراد از اندیشیدن، دریافتن هستنده است. زیرا ناهستنده یا نیستی دریافتنی و اندیشیدنی نیست و حال آن که اندیشه، همواره درباره هستی است و در نتیجه نیستی – یعنی نفی هستی – نمی‌تواند اندیشه باشد، بلکه پندار است (خراسانی، ۲۰۱۶، ص ۲۹۵).

حال به بررسی این مطلب می‌پردازیم که مراد پارمنیدس از وحدت هستی و اندیشه چیست؟ به نظر پارمنیدس این وحدت بدان معنا نیست که هستی، دقیقاً اندیشه است و اندیشه دقیقاً هستی است؛ به بیان دیگر، این‌گونه نیست که اندیشه و هستی، دو مفهوم برای یک مصداق باشند. پارمنیدس در شعر خود از واژه (τε και) به معنای «هر دو» درباره هستی و اندیشه، استفاده می‌کند. استفاده از همین واژه برای جدا شدن و یکی نبودن هستی و اندیشه کفایت می‌کند. پس هستی به صورت هستنده، غیر از اندیشه و مستقل و

جدا از آن است؛ اما از وجه نظر دیگر، این هستی جدا به‌عنوان همبسته اندیشه با آن یکی است، یعنی هرچند هستی و اندیشه دو امر مستقل‌اند. اما به یکدیگر تعلق دارند. اندیشه، هستی را درمی‌یابد و ادراک می‌کند و هنگامی که هستی در اندیشه نمایان گشت، اندیشه ماهیت خود را به دست می‌آورد و اندیشه می‌شود. پس اگر هستنده‌ها نبودند، اندیشه هم نمی‌بود در حالی که اگر اندیشه نمی‌بود هستنده‌ها هم چنان می‌بودند. اما تنها برای خود و نه برای آدمی. از این امر نتیجه می‌شود که اندیشه به علت هستی و به خاطر آن روی می‌دهد و هستی سرچشمهٔ اندیشه و ادراک است (همان، ص ۲۹۵-۲۹۷).

۲-۳- صفات هستی

پارمنیدس پس از بیان وحدت اندیشه و هستی، به بیان صفات هستی می‌پردازد که بازخوانی آن به درک بهتر اندیشه و عقاید وی دربارهٔ هستی کمک خواهد کرد. او می‌گوید هستی در شکل هستنده‌ها، ازلی و ابدی و تباهی ناپذیر است. زیرا هستی کامل، نامتحرک و بی‌انجام است، پس نه در گذشته بوده است و نه در آینده خواهد بود و در عین حال، امری یگانه و مستمر است. به نظر پارمنیدس این پرسش که هستی از کجا پدید آمده و چگونه گسترش یافته، پرسشی بیهوده است. زیرا هستی، یا می‌بایست از هستی پدید آمده باشد که تحصیل حاصل است و یا می‌بایست از نیستی پدید آمده باشد که این امر هم ناممکن است؛ چون نمی‌توان به چیزی جز هستی اندیشید. حال اگر فرض کنیم که هستی از نیستی به وجود آمده است، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که به چه دلیل هستی در زمانی دیرتر به جای زمانی زودتر پدید آمد و یا این که چرا در زمانی قبل‌تر از زمان به وجود آمدنش پدید نیامد؟ در نتیجه هستی یا باید کاملاً و همیشه هست باشد و یا اصلاً نباشد، در حالی که اگر از وجود به وجود آید، پیش از این نیز هست؛ اما اگر از لاوجود به وجود آمده است، در این صورت لاوجود باید چیزی باشد تا وجود بتواند از آن ناشی شود و حال آن که این امر یک تناقض است (کاپلستون، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۶۳)؛ نیروی عدل که همان داوری درست و تصمیم استوار است، هستنده را در هستی در بند کشیده و پیدایش یا آغاز و نیز از بین رفتن یا پایان را از آن سلب کرده است. زیرا اگر هستی در گذشته پدید

آمده بود و یا در آینده به وجود خواهد آمد، پس اکنون نمی‌توان گفت که هست، در نتیجه پیدایش و فنا هر دو افسانه است (Coxon, 2009, Fragment 8, pp 64-68). در دیدگاه وی، هستی تقسیم‌ناپذیر است. زیرا همه جای آن همانند و برابر است و کم و زیاد نمی‌شود، در جایی کم‌تر و در جای دیگر بیش‌تر نیست. زیرا هستی یک پُری از هستنده‌ها است که به یکدیگر پیوسته‌اند. پس بنابراین فضای تهی وجود ندارد که هستنده‌ها بتوانند در آن حرکت کنند و از یک سو به سوی دیگر بروند. هستی، بی‌حرکت است. زیرا گفتیم که پیدایش و فنا هر دو افسانه‌اند؛ چون دگرگونی، تغییر و جریان همگی ضرورتاً مفهوم حرکت را در بر دارند، در نتیجه هنگامی که ایجاد و زوال را نفی کنیم حرکت نیز به خودی خود نفی می‌شود. هستی، تمام و کامل است؛ بنابراینکه ناتمامی و نقص، نشان‌نیازمندی است در حالی که هستی نیازمند نیست؛ پس در جست‌وجوی چیزی بیرون از خود نیست، در نتیجه بی‌حرکت است (Ibid, Fragment 8, p 68; Heen,). (p 26)

۳- دکارت

۳-۱- شک‌روشی

دکارت از شک، به منظور رسیدن به حقیقت تردید‌ناپذیر، استفاده کرد. او برای رسیدن به یقین مطلق، شک ورزیدن در مورد هر چیزی که بتوان به آن شک کرد را لازم و ضروری می‌دانست و معتقد بود تمام امور و چیزهایی که شک درباره آن‌ها جایز است، باید کاذب تلقی کرد. او می‌گوید «چون می‌خواستم خود را به طور کامل وقف طلب حقیقت کنم، فکر کردم که بر من لازم است که مسیر ظاهراً معکوسی را در پیش بگیرم و هر چیزی را که درباره آن می‌توانستم کم‌ترین مجال شک را تصور کنم به‌عنوان دروغ مطلق قلمداد کنم تا ببینم که آیا پس از آن در عقاید و افکار من چیزی که به طور کامل یقینی باشد باقی می‌ماند» (دکارت، ۱۹۷۶، ص ۳۱). حال باید دید مراد از شک و حقیقت چیست؟ شک عبارت است از «شک در...» آنچه «در آن» شک می‌رود که در اینجا حقیقی بودن ادراک من است. حقیقی - و نه اعتباری - بودن ادراک من (وجود ذهنی) به مطابقت آن است با چیزی (وجود عینی) که ادراک من به آن تعلق دارد. اما باید دید چه چیزی را

می‌توان حقیقی دانست؟ اگر چیزی «حقیقی» باشد، باید نه فقط در علم و ادراک من، بلکه در بیرون از علم و ادراک نیز واقعیتی وجود داشته و آن واقعیت، چنان‌که هست، در علم و ادراک من پدیدار شود. بنابر این، منظور دکارت از مطابقت، مطابقت ذهن با واقع است. اصل را موجود خارجی می‌گیرد و می‌خواهد ادراک او به وجهی با آن دارای مطابقتی شود که به هیچ وجه نتواند در آن شک کند (ضیاء شهابی، ۲۰۱۲، ص ۷۴).

شکی که دکارت به کار می‌برد، شکی فراگیر و همگانی است بدین معنی که در همهٔ امور قابل شک به کار می‌رود. این شک، شک روشی و دستوری است،^{۱۷} یعنی برای دستیابی به یقین و حقیقت و به منظور جدایی حق از باطل و جدایی امور یقینی از امور ظنی از آن استفاده می‌شود. وی نخست اموری که به وسیلهٔ حواس فراگرفته است را در معرض شک قرار می‌دهد. او می‌گوید: «من گاهی تجربه کرده‌ام که این حواس فریبنده است و عاقلانه‌تر، آن است که به چیزی که یک بار ما را فریب داده است به طور کامل اعتماد نکنیم» (دکارت، ۲۰۱۰، ص ۱۸). دکارت در مورد امور حسی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «ما در خواب هستیم و همهٔ این جزئیات و تفصیلات، مثلاً این که ما سر خود را تکان می‌دهیم، چشمان خود را باز می‌کنیم، دستانمان را دراز می‌کنیم و یا این که ما دست‌هایی داریم، درست نباشد» (همان، ص ۲۰)؛ اما این شک در قضایای ریاضی، ورود نمی‌کند. زیرا ما چه در خواب باشیم و چه در بیداری، دو باضافهٔ سه همواره برابر پنج است و مربع هرگز نمی‌تواند بیش از چهار ضلع داشته باشد و ظاهراً ممکن نیست که واقعیاتی این چنین واضح و روشن بتواند مورد شک و تردید باشند (همان، ص ۲۲). اما با توجه به در نظر گرفتن یک امر مابعدالطبیعی نیز می‌توان در مورد قضایای ریاضی شک کرد. زیرا می‌توان این‌گونه فرض و تصور کرد که «دیو پلیدی که نیرومندی‌اش کم‌تر از فریبندگی‌اش نیست، تمام نیروی خود را در فریفتن من به کار گرفته است» (همان)؛ به دیگر سخن، می‌توان این امکان را داد که ساختار وجودی من، به نحوی است که حتی در این فکر که قضایای ضروری‌الصدق، صادق هستند، دچار فریب و گمراهی گشته‌ام. دکارت برای رسیدن به یک امر مطلق یقینی علاوه بر قضایای مربوط به وجود و ماهیت اشیای مادی، تمام مسائل یقینی ریاضی که به نظر خود او نمونه کامل وضوح و تمایز به شمار می‌آیند را به‌عنوان

امور مشکوک تلقی کرد و این بدان معنا است که هر قضیه‌ای که صدق آن نیز می‌تواند ظاهراً بدیهی باشد از این شک دستوری مستثنا نیست و داخل در آن می‌شود.

۳-۲- روش برون رفت از شک

آنچه تاکنون برشمرده‌ایم از بدن خود با جمیع اعضا و جوارحش تا اجسام دیگر با تمام صفاتشان، اعم از ذاتی و عرضی و افعال و حرکات آن‌ها، آزمودیم که قابل شک کردن است. اکنون از کجا می‌دانم - یعنی می‌توانم یقین کنم - که هر چه را که هست آزموده‌ام؟ پیداست که پاسخ این پرسش جز «هرگز، یا به هیچ وجه» نمی‌تواند بود؛ اما در لفظ «از کجا» نکته‌ای وجود دارد. شاید هنوز چیزی است خلاف هر آنچه تا کنون آزموده‌ایم و آن را هنوز به حساب نیاورده‌ایم و شاید آن چیز به گونه‌ای باشد که کمترین شکی در آن راه نیابد؛ حتی اگر این شک ما در هستی و چیستی آن چیز بر فرض وجود «خدایی فریبکار» و یا قدرتی دیگر ایجاد شده باشد. خدایی که در اندیشه من اندیشه‌هایی جای داده است و مرا واداشته است تا باور کنم بیرون از اندیشه من چیزهایی است که اندیشه‌های من، مرا به آن‌ها راهنمایی می‌کند. اکنون جای این پرسش است که آیا من، که از طریق شک در تمام چیزها تأمل و اندیشه می‌کنم، خود چیزی نیستم؟ من که خود چیزی هستم، چیزی هستم خلاف چیزهای دیگر. در چیزهای دیگر (جز من) می‌توانم شک کنم، اما در من شک کننده نمی‌توانم. به بیان دیگر هر قدر که من شک کنم باید وجود داشته باشم و گرنه نمی‌توانستم شک کنم. وجود من در عمل شک کردن آشکار می‌شود و هر قدر که دامنه شک را گسترش دهم، نمی‌توانم آن را در مورد وجود خویش بکار برم. زیرا حقیقت من، توسط عمل شک آشکار و نمایان می‌شود. مراد و منظور دکارت از «من» در این مسئله، من جسمانی و مادی نیست؛ چون وی شک را در امور حسی نیز وارد کرده است. شک در نزد دکارت، صورتی از فکر کردن است (دکارت، ۲۰۱۱، ص ۲۸). یقین مطلق درباره وجود خود برای خود، نخست توسط عمل شک نمایان می‌شود؛ یعنی من نمی‌توانم درباره وجود خود، شک کنم بدون این که به هنگام شک کردن وجود داشته باشم و بگویم اگر شک می‌کنم [یا فریب می‌خورم] پس هستم (همان، ص ۲۷). اگر من دچار فریب می‌شوم و یا این که خواب می‌بینم باید وجود داشته باشم تا فریب بخورم و یا خواب ببینم.

بدیهی است که این یقین درباره وجود خودم، هنگامی حاصل می‌شود که می‌اندیشم. من وجود دارم، امری مسلم و آشکار است اما چه موقع؟ دقیقاً هنگامی که می‌اندیشم؛ زیرا شاید اگر من به طور کامل از اندیشیدن منصرف می‌شدم، اصلاً وجود نمی‌داشتم (دکارت، ۲۰۱۰، ص ۲۷)؛ از این روی باید گفت منی که اکنون همچون امری مطلقاً شک‌ناپذیر خود را بر من آشکار کرده است، از ابتدا نیز با من بود ولی پس از آنکه نگاه خود را از چیزها برگرفته و به خود انداختم. پس همین که من چیزی را مورد شک (اندیشه) قرار داده‌ام دلیلی است بر این که خود، قطعاً و یقیناً وجود دارم. از این مطلب که هنگامی که می‌اندیشم پس وجود دارم، نمی‌توان نتیجه گرفت که هنگامی که نمی‌اندیشم نیز وجود دارم. «من هستم من وجود دارم ضرورتاً در هر زمانی صادق است که من آن را به زبان می‌آورم و یا آن را در ذهن تصور می‌کنم» (همان، ص ۲۵).

۳-۳- تعامل اندیشه و هستی

به نظر دکارت، شخص نمی‌تواند به این واقعیت که /اندیشه وی دلالت بر وجود وی دارد، دست پیدا کند، مگر هنگامی که بداند اندیشه و هستی چه هستند. بنا بر این برای کشف ارتباط «من می‌اندیشم» و «من هستم» در کوگیتو، این کار با مشخص شدن آنچه اندیشه و هستی است آغاز می‌شود. (Duncan, 2008, p 68).

هنگامی که دکارت می‌گوید «من می‌اندیشم پس هستم»، اندیشیدن خود را به بودن خود پیوند داده است - پیوندی که در لفظ «پس» نهفته است - حال باید دید معنای این «پس» چیست؟ آیا این همان «پس» است که در قیاس‌های منطقی، پیش از نتیجه می‌آورند؟ آیا وی به وسیله علم منطق و به روش استنتاجی، وجود خود را اثبات می‌کند و یا از طریق دیگر؟ اگر چنین باشد، دکارت قیاسی در شکل اول تشکیل داده است، بدین صورت:

صغرا: من می‌اندیشم.

کبرای محذوف: هر کس که بیندیشد هست.

نتیجه: پس من هستم.

و حال آنکه قیاس، قولی است فراهم آمده از مقدماتی که از درستی آن‌ها ذاتاً درستی نتیجه لازم آید؛ اما دکارت هنوز به چنین مقدماتی نرسیده بود. لذا این «پس» آن پس که در قیاس صوری می‌آید نتواند بود. در این قضیه ما با یک چیز سر و کار داریم: چیزی که می‌اندیشد و هست. پس قضیه را می‌توان به این صورت برگرداند که «می‌اندیشم و هستم». معنای این جمله آن است که «من که می‌اندیشم هستم» و از آنجا که بودن من همان اندیشیدن من است، این مانند آن است که بگوییم «من که هستم، می‌اندیشم» (ضیاء شهابی، ۲۰۱۲، ص ۹۱). دکارت در این باره می‌گوید: «کسی که می‌گوید من می‌اندیشم پس وجود دارم، وجود را توسط عمل بسیط شهود عقلی که فی‌نفسه و بالذات بر وی معلوم است مورد ادراک قرار می‌دهد، نه به وسیله قیاس منطقی که از طریق فکر کردن و اندیشیدن به دست آمده است. این امر بدیهی است. زیرا اگر با استفاده از قیاس منطقی استنتاج می‌شد، می‌بایست کبرای قیاس، یعنی هر آنچه فکر می‌کند هست یا وجود دارد از قبل بر ما معلوم باشد، ولی آن از طریق تجربه فرد به دست آمده است که اگر موجود نباشد قادر به فکر کردن نیست؛ بنابراین که طبیعت، ذهن ما را چنان ساخته است که قضایایی عام و کلی، از معرفت جزئیات حاصل می‌شود.» (دکارت، ۲۰۱۴، ص ۱۶۲).

به نظر دکارت یک فرد، رابطه ضروری میان اندیشه خویشتن و وجود خویشتن را با علم شهودی ادراک می‌کند و او این شهود را به وسیله جمله «من می‌اندیشم پس هستم» بیان می‌کند. گرچه این قضیه از لحاظ منطقی، مستلزم فرض قبلی که مقدمه کلی دیگری است، شناخته می‌شود؛ اما این امر بدان معنا نیست که من در ابتدا درباره یک مقدمه کلی می‌اندیشم و آن گاه نتیجه خاصی از آن استخراج می‌کنم، بلکه برعکس، علم واضح من به مقدمه کلی به واسطه شهود من از ارتباط ضروری میان اندیشه من و وجود من حاصل می‌شود (همان، ص ۴۸۷). به این ترتیب، معنی ندارد که من، قبل از شناخت کوگیتو، باید دانش مفهومی کاملاً مفصلی از این واقعیت‌ها داشته باشم؛ بنابراین، نوعی دانش ضمنی از آنچه اندیشه و هستی است پیش از کوگیتو وجود دارد و همین برای ما کافی است تا حقیقت و وضوح آن را به دور از تفصیل، بشناسیم. (Duncan, 2008, p 68).

اما باید دید که مراد دکارت از اندیشه چیست؟ مراد او از اندیشه، هر آن چیزی است که ما از آن به‌عنوان منشأ فعل در خود، آگاهی داریم. او به همین دلیل، فاهمه، اراده، تخیل

و حتی احساس را نیز به معنی اندیشه می‌داند (دکارت، ۲۰۱۱، ص ۳۰). به نظر دکارت اگر شخصی، هیچ موجود حقیقی که جزء بدن او و یا خارج از آن باشد را مورد احساس، ادراک و یا تخیل قرار ندهد، با وجود این، درست است که آن شخص به نظر خود، ادراک، تخیل و یا احساس می‌کند؛ مانند این، امری یقینی و مسلم است که به نظرم می‌رسد که من گرما را احساس می‌کنم یا نور را می‌بینم و این نمی‌تواند کاذب باشد. ما به حقیقت درمی‌یابیم که این دیدن و احساس کردن اگر با دقت به آن نگریسته شود، چیزی جزء اندیشیدن نیست (دکارت، ۲۰۱۰، ص ۴۳).

دکارت در کتاب *پاسخ به اعتراضات* بیان می‌کند: از این واقعیت که من می‌اندیشم که راه می‌روم، به درستی می‌توانم وجود ذهنی - نه وجود جسمانی که راه می‌رود - را که این چنین می‌اندیشد، استنتاج کنم و به دست آورم (دکارت، ۲۰۱۴، ص ۱۴۸، ۱۳۴) و نیز استدلال می‌کند که من باید وجود داشته باشم تا ببندیشم که خورشید را ادراک می‌کنم و یا گلی را می‌بویم؛ این حکم حتی اگر خورشید و گل واقعی در عالم خارج وجود نداشته باشد، صادق و درست است.

بنا بر این، به نظر دکارت «من می‌اندیشم پس هستم»، یقینی‌ترین و نخستین چیزی است که به ذهن کسی که به روش منظم به فلسفه بپردازد، خطور خواهد کرد (دکارت، ۲۰۱۱، ص ۴۴). این قضیه آشکار کننده حقیقتی است چنان استوار که فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. گیرم که هر چه به ذهن من می‌آید و یا بر زبانم جاری می‌شود نادرست و نگاشته نگارنده‌ای فریب دهنده باشد؛ آن نگارنده هر که باشد (خدا، شیطان و یا شاید خود من) و هر چه بتواند تا من اندیشنده نباشم، نمی‌تواند مرا فریب دهد. پس قضیه «من می‌اندیشم پس هستم» را به هیچ وجه نمی‌توان کاذب فرض کرد (همان، ص ۴۵).

دکارت بعد از تبیین یک قضیه یقینی و صادق، در پی یافتن معیاری کلی برای صدق قضایای دیگر برمی‌آید. وی با تحلیل قضیه «من می‌اندیشم پس هستم» بیان می‌کند که تنها امری که صدق این قضیه را برای او یقینی و مطمئن کرده، وضوح و تمایز است، یعنی به شکلی بسیار واضح و متمایز آن را مورد تصدیق قرار داده است. در نتیجه او می‌گوید: «به این نتیجه رسیدم که می‌توانم به‌عنوان یک قاعده کلی فرض کنم، امری که به نحو

بسیار واضح و متمایز تصور می‌کنم، همه صادق است» (دکارت، ۱۹۷۶، ص ۳۴). او در مورد معنای واضح و متمایز چنین می‌گوید: «من آن چیزی را واضح می‌نامم که برای ذهن دقیق حاضر و ظاهر باشد، درست همان طور که ما حکم می‌کنیم که اشیا را وقتی به وضوح می‌بینیم که آن‌ها با حضور در برابر چشم نگارنده، با قدرت کافی در آن تأثیر می‌کنند. ولی متمایز آن چیزی است که آن چنان دقیق و متفاوت با همه اشیا دیگر است که در درون خود چیزی جز آنچه واضح است ندارد» (همان).

۳-۴- اندیشه و وجود اجسام

راه حل دکارت درباره اندیشه و وجود اجسام، آن است که فقط کافی است ما بتوانیم شیء ای را صرف نظر از شیء ای دیگر به نحوی واضح و متمایز ادراک کنیم تا بر ما یقین شود که آن دو شیء واقعاً با یکدیگر تفاوت دارند و یا این که یکی از آن دو شیء، بدون دیگری می‌تواند ایجاد شود.

از یک سو با بررسی قضیه «من می‌اندیشم پس هستم» می‌بینیم که هیچ چیزی به ذات من تعلق ندارد جز این که من یک شیء متفکر و غیر ممتد هستم؛ اما از طرف دیگر، تصویری واضح و متمایز از بدن به این اعتبار که یک شیء ممتد و غیر متفکر است، دارم. پس لازم می‌آید که «این من [یعنی نفس من که به وسیله آن، من آن چیزی هستم که هستم] به طور کامل و مطلق متمایز از بدن من است و می‌تواند بدون آن موجود باشد» (دکارت، ۲۰۱۰، ص ۷۸). البته وجود من به‌عنوان یک شیء متفکر، به خودی خود، وجود بدن من را اثبات نمی‌کند؛ اما من در خود قوا و افعالی مانند حرکت و توانایی بر انجام آن را می‌یابم که به روشنی مستلزم وجود جوهر جسمانی و ممتد که همان بدن است، شناخته می‌شود. از طرف دیگر من گاهی تأثیراتی را برخلاف میل و خواسته خود دریافت می‌کنم و این امر نشان می‌دهد که این تأثیرات از اجسامی غیر از بدن من، به من می‌رسد و چون خداوند که به هیچ وجه، فریبکار نیست میل شدیدی در من نهاده که معتقد باشم انفعالات یا تصورات حسی به وسیله اجسام مادی به من منتقل می‌شوند (همان، ص ۷۸-۸۰). شاید این اجسام خارجی دقیقاً آن چیزی نیستند که ادراک حسی از آن‌ها حکایت می‌کند؛ اما

به هر حال باید از این جهت که به نحو واضح و متمایز آن‌ها را ادراک می‌کنیم، به‌عنوان اشیای خارجی موجود باشند.

۴- بررسی تطبیقی نظریه پارمنیدس و دکارت

در اینجا به بررسی تطبیقی آرا و دیدگاه‌های این دو فیلسوف حول محور ارتباط اندیشه و هستی پرداخته و در این برابر نهادن، به روش پدیدارشناسی، مسائلی که میان اندیشه و هستی، عینیت و یا قرابتی را به وجود می‌آورند، بر می‌شماریم.

۴-۱- وحدت اندیشه و هستی

همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، پارمنیدس اندیشه و هستی را یکی می‌داند و آنچه می‌تواند اندیشه شود، همان چیز نیز به‌عنوان هستی شناخته می‌شود. دکارت نیز به واسطه اندیشه، هستی خود را درک و به آن اذعان می‌کند. او می‌گوید اگر انسان با دقت و توجه به امر دیدن یا احساس کردن و یا اموری از این دست، بنگرد، در می‌یابد که این امور چیزی جز اندیشیدن نیستند و اگر انسان نمی‌اندیشد نمی‌توانست به شکل واضح و متمایز به وجود خود حکم کند و نیز عدم خود را نمی‌توانست تصور کند زیرا تصور کردن همان وجود داشتن است. او در ادامه می‌گوید وجود داشتن من امری مسلم و آشکار است، اما هنگامی که می‌اندیشم، زیرا شاید اگر من به طور کامل از تفکر کردن منصرف شوم اصلاً وجود نمی‌داشتم. از این مطلب که هنگامی که می‌اندیشم پس وجود دارم نمی‌توان نتیجه گرفت که هنگامی که نمی‌اندیشم نیز وجود دارم.

۴-۲- دو آلیسم اندیشه و هستی

معنای اتحاد و عینیت اندیشه و هستی چیست؟ آیا این دو واژه از لحاظ مصداق نیز عینیت دارند و یکی هستند؟ باید توجه داشت که در نزد پارمنیدس، عینیت به معنای این نیست که اندیشه و هستی، دو مفهوم برای یک مصداق هستند، بلکه هستی به صورت هستنده، غیر از اندیشه است. پس اگر هستنده‌ها نبودند، اندیشه هم نمی‌بود؛ به عبارت دیگر وجود هستنده‌ها مستقل از وجود اندیشه است. در مورد عینیتی که بین اندیشه و هستی مطرح

است، باید آن را «برابری مفاهیم مرتبط با یکدیگر» در نظر گرفت (Cordero, 2004, p 84). تفسیر هایدگر از عینیت نیز به همین معنا است. او از مضمون اصلی واژه «*to auto*» استفاده می‌کند و «عینیت» را «متعلق به یکدیگر بودن»¹⁸ هستی و اندیشه تعبیر می‌کند (Thanassas, 2007, p 38).

در واقع، ارتباط میان اندیشه و هستی نباید به‌عنوان هویتی ریاضی در نظر گرفته شود که در آن می‌توان هر اصطلاح یا گزاره‌ای را با گزاره دیگر جایگزین کرد. زیرا این امر باعث می‌شود هر دو آن‌ها از ویژگی‌های متمایز خود محروم شوند. نوع پیوند بین هستی و اندیشه در تکه سوم شعر، توسط لفظ Te Kai مشخص شده است که نشان دهنده تعامل و ارتباط متقابل و دو سویه است: «عدم اندیشه در صورت نبود هستی» و «عدم هستی در صورت نبود اندیشه»؛ این جنبه در تکه دوم شعر پیکر بندی شده است؛ جایی که مسیر هستی و "هست" مؤکدش، صریحاً به‌عنوان «برای تفکر کردن» معرفی شده است، یعنی به‌عنوان دستاورد اندیشه. (Ibid, 2007, p 38). اگر مقصود اصلی پارمنیدس، عینیت و برابری تمام و کمال اندیشه و هستی است، بسیار عجیب به نظر می‌رسد که افلاطون و ارسطو از چنین بیان مهم و در عین حال ساده‌ای، چشم پوشی کرده‌اند (Taran, 1995, p 198). همین دو آلیسم را ما در دکارت به زبان دیگری داریم. او بین «من اندیشنده» و «بدن خود»، در نگاه اول و بین «من اندیشنده» و «اشیای خارجی»، در نگاه دوم، تمایز قائل می‌شود و این بدن و اشیای خارجی، هر دو به‌عنوان هستنده‌هایی در برابر اندیشه محسوب می‌شوند.

۴-۳- معلوم بالذات بودن صور ذهنی

اگر بخواهیم به صورت کلی مراد اصلی پارمنیدس را به زبان دیگری بیان کنیم باید بگوییم که منظور وی از اتحاد و همانندی اندیشه و هستی، آن است که معلوم بالذات ما، صور ذهنی که همان اندیشه ما است، شناخته می‌شود و هستنده‌ها برای ما معلوم بالعرض اند. به بیان دیگر، ما با خارج، هیچ ارتباطی نداریم مگر از طریق صور ذهنی که همان اندیشه است. برای مثال هنگامی که ما یک شیء خارجی را مشاهده می‌کنیم، با خود آن شیء ارتباطی نداریم - در این جا مستقل بودن هستی و اندیشه و استفاده از لفظ *τε και* مطرح می‌شود- بلکه با صورت ذهنی آن شیء که نزد ما حاضر است و معلوم بالذات ما هست -

یعنی ارتباط و اتحاد اندیشه و هستی - ارتباط داریم؛ در واقع هستی برای ما که از طریق هستنده‌ها نمایان می‌شوند همان اندیشه‌ی ما است. درست است که هستنده‌ها به طور مستقل و بدون حضور اندیشه‌ی انسان وجود دارند اما ارتباط این هستنده‌ها با انسان جز از طریق اندیشه حاصل نمی‌شود. آدمی جز با صور ذهنی سروکار ندارد و تمام علومی که از عالم خارج به دست آورده از طریق صور ذهنی و تجزیه و تحلیل آن‌ها است؛ بنابراین آنچه در رابطه با پارمنیدس در خصوص معلوم بالذات بودن صور ذهنی بیان شد در مورد دکارت نیز می‌توان مطرح کرد و این که وی با قضیه من می‌اندیشم پس هستم، معلوم بالذات بودن صور ذهنی که با وضوح و تمایز کامل آن‌ها را ادراک می‌کند از یک سو و معلوم بالعرض بودن اشیاء خارجی از سوی دیگر، تبیین می‌کند.

۴-۴- غیر مادی بودن اندیشه و هستی

چنان که ذکر کردیم در مورد این که پارمنیدس هستی را عقلی می‌داند یا مادی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را مادی و برخی دیگر عقلی می‌دانند. حقیقت آن است که پارمنیدس اندیشه و هستی را عقلی و غیر مادی می‌داند. برای درک این مطلب، باید به توضیحاتی که او درباره‌ی هستی - البته توضیحاتی که او در راه حقیقت ذکر کرده، نه آنچه در راه گمان گفته است - بیان می‌کند، رجوع کرد. صفاتی که او برای هستی ذکر می‌کند مانند ازلی و ابدی بودن، کامل و نامتحرک بودن، یگانه و مستمر بودن و دیگر صفات، نشان می‌دهد که هستی - نه هستنده‌ها - امری مادی نیست و حال آن که ما به وضوح می‌یابیم که امور مادی، صفاتی دقیقاً بر خلاف صفات ذکر شده دارند. دکارت نیز اندیشه‌ای را که در کوگیتو بیان می‌کند غیر مادی می‌داند. او با بررسی قضیه «من می‌اندیشم پس هستم» اثبات می‌کند که هیچ چیزی به ذات «من» تعلق ندارد جز اینکه «من»، یک شیء غیر ممتد و متفکر است؛ از سوی دیگر تصویری واضح و متمایز از بدن، به اعتبار اینکه یک شیء ممتد و غیر متفکر است، دارد. در نتیجه، این «من» - که به وسیله آن، من آن چیزی هستم که هستم - به طور کامل و مطلق، متمایز از بدن و بدون آن، موجود است.

۵- نتیجه گیری

دکارت با رسیدن به قضیه «من می‌اندیشم پس هستم» و بنا کردن فلسفه خویش بر آن، به نحوی قائل به عینیت هستی و اندیشه است. پارمنیدس نیز هستی و اندیشه را یکی می‌داند. عینیت و اتحاد نیز بدین معنا است که هر آنچه بخواهد وجودش بر ما معلوم و مکشوف گردد، باید توسط اندیشه صورت پذیرد و ارتباط ما با خارج [امراد هر چیزی غیر از من اندیشنده - در دکارت - و هر چه غیر از هستی به صورت اندیشه و نه به صورت هستنده - در پارمنیدس - است] فقط از طریق اندیشه و تفکر حاصل می‌شود. بنا بر آنچه از بازخوانی آرا و دیدگاه‌های پارمنیدس و دکارت برشمردیم، قرابت و نزدیکی نظام فکری این دو فیلسوف، در مسئله «ارتباط میان اندیشه و هستی»، آشکار گردید. شاید ظاهر الفاظ و گفته‌های این دو فیلسوف متفاوت باشد؛ اما کنه و ذات دیدگاه‌های هر دو آنان، از همسویی - که ملاک عمل در ایجاد مطابقت است - و هم‌زبانی بالایی برخوردار است. بررسی تطبیقی، رهیافت به سازگاری‌های بنیادین، از طریق پدیدارشناسی است. ما به روش پدیدارشناسی، ظاهر الفاظ را کنار زده، به باطن آرای آن دو نظر کردیم و توانستیم سازگاری‌های اصلی و بنیادینی را در مسئله مورد بحث بیابیم.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

یادداشت‌ها

۱- مفهوم فلسفه تطبیقی، نخستین بار توسط پل ماسون اورسل مطرح شده است. او در رساله دکتری خود، موضوع فلسفه تطبیقی را بیان همسویی اصطلاحات نمی‌دانست، بلکه یک مشابهت رابطه‌ای از نوع $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ می‌دانست. او در کتاب خود، با عنوان فلسفه تطبیقی، سعی کرد به تعریف موضوع و چیستی فلسفه تطبیقی بپردازد (ر.ک: masson-oursel, 1926: 31-44).

۲- به گزارش دیوژنس لائرتوس، سوتیون در گفته‌های خود بیان کرده است که پارمنیدس نخست یک فیثاغورثی بوده، ولی بعدها از آن فلسفه روی گرداند و اندیشه خود را بنیان گذاشت. [سوتیون، فیلسوف سده دوم پیش از میلاد است که به گفته‌ی دیوژنس وی با نوشتن کتابی درباره نحل‌های فلسفی، یکی از نخستین کسانی است که تاریخ فلسفه نوشته‌اند. به نقل از کاپلستون، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۶۱].

- ۳- سیمپلیخوس- شارح آثار ارسطو- این شعر را در تفسیر خود ضبط و ثبت کرده است.
 ۴- هر فلسفه‌ای که حرکت و تغییر را بپذیرد پارمنیدس با آن مخالفت می‌کند.
 ۵- برای آگاهی از معانی گوناگون واژه هستی ر.ک: (Taran, 1995, pp 175-201).
 ۶- در ترجمه شعرها ابتدا به کتاب A.H Coxon که تاریخ فلسفه راتلج هم به آن استناد کرده، رجوع کردیم و سپس به کتاب Martin J. Henn.

۱- Mortals

۱- For Thinking and Being are one and the same.

۷- ادوارد تسلر (Eduard Zeller متولد ۲۲ ژانویه ۱۸۱۴ و متوفی در ۹ مارس ۱۹۰۸) فیلسوف و متکلم آلمانی است. وی به سبب نوشته‌هایش در فلسفه یونان، به‌ویژه فیلسوفان پیش سقراطی، شناخته شده است. مهم‌ترین اثر وی کتاب «فلسفه یونان در گسترش تاریخی آن» است.

۸- جان برنت (John Burnet متولد ۹ دسامبر ۱۸۶۳ و متوفی در ۲۶ می ۱۹۲۸) وی به‌عنوان محقق فیلسوفان یونانی به‌ویژه افلاطون مشهور و شناخته شده است. کتاب «فلسفه یونانی نخستین» مهم‌ترین اثر برنت شناخته می‌شود.

۹- برای آگاهی از تفسیرهای گوناگون در این باره ر.ک: (Wedin, 2014, pp 202-228)

۱۰- برای مشاهده مثال‌ها و استدلال‌ها، ر.ک: (Anscombe, 1981, pp 3-8).

۱۱- تئودور گومپرتس (Theodor Gomperz متولد ۲۹ مارس ۱۸۳۲ و متوفی در ۲۹ اوت ۱۹۱۲) فیلسوف و محقق اتریشی است.

۱۲- کارل راینهاردت (Karl Reinhardt متولد ۱۴ فوریه ۱۸۸۶ و متوفی در ۹ ژانویه ۱۹۵۸) فیلسوف و زبان‌شناس آلمانی است. شاید او بیشتر به خاطر تحقیقاتش در مورد Posidonius شناخته شود، اما یادداشت‌های مهم و اصلی خود را در مورد پیش سقراطیان نوشته است.

۱۳- یورگن ویزنر (jürgen wiesner متولد ۳۱ دسامبر ۱۹۲۸ در برلین) فیلسوف کلاسیک آلمانی است.

۱۴- تکه ۸ بخش ۴.

۱۵- درباره مقصود دکارت از روش ر.ک: دکارت، ۱۳۹۱: ۱۰۰.

16- Belonging Together

منابع و مآخذ

- Anscombe, G. E. M., 1981, *From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell, London, Oxford. [In English]
 Atwood Wilkinson, Lisa, 2011, *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, A&C Black, US, New York. [In English]
 Burnet, John, 1908, *Early Greek Philosophy*, A. and C. Black, London. [In English]
 Carbon, Henry. (2013), *Falsafeh Irani va Falsafeh Tatbighi*, translated by Javad Tabatabai, Tehran, Minavi Kherad. [In Persian]

- Copleston, Frederick Charles. (2008), *Tarikh Falsafeh Kapleston*, Vol. IV, translated by Gholamreza Avani, Tehran, Soroush. [In Persian]
- Cordero, Nestor-Luis, 2004, *By Being, It Is _ The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing. [In English]
- Coxon, A. H, 2009, *The Fragments of Parmenides_ A Critical Text with Introduction and Translation*, Parmenides Publishing. [In English]
- Curd, Patricia, 1998, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, US, Princeton University Press. [In English]
- Descartes, René. (2010), *Taammolat dar Falsafeh Ula*, translated by Ahmad Ahmadi, Tehran, Samt. [In Persian]
- _____ (1976), *Ghoftar dar Ravesh Dorost Rah Bordane Aghl*, translated by Mohammad Ali Foroughi, Tehran, Payam. [In Persian]
- _____ (2011), *Osul Falsafeh*, translated by Manuchehr Sanei, Tehran, Al-Huda. [In Persian]
- _____ (2012), *Ghavaed Hedayat Zehn*, Translation of Immune Systems, Tehran, Shahid Shahid University. [In Persian]
- _____ (2014), *Eterazat va Pasokhha*, translated by Ali Afzali, Tehran, scientific and cultural. [In Persian]
- Duncan, Steven M, 2008, *The proof of the external world: Cartesian Theism and the Possibility of Knowledge*, Wipf and Stock Publishers. [In English]
- Foroughi, Mohammad Ali (2012), *Seir Hekmat dar Orupa*, edited by Amir Jalaluddin Alam, Tehran, Alborz. [In Persian]
- Henn, Martin j, 2003, *Parmenides of Elea_ A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, Westport. [In English]
- Khorasani, Sharafuddin (2016), *Nokhostin Filsufan Unan*, Tehran, Scientific and Cultural Publishing. [In Persian]
- Masson-Oursel, Paul, 1926, *Comparative Philosophy*, Kegan Paul Trench Trubner And Co Ltd, London. [In English]
- Richard, G. Geldard, 2007, *Parmenides and the Way of Truth*, Monkfish Book, US, New York. [In English]
- Taran, Leonardo, Parmenides, 1995, *Parmenides_ A Text with Translation Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press. [In English]
- Thanassas, Panagiotis, 2007, *Parmenides, Cosmos, and Being _ A Philosophical Interpretation*, Marquette University Press. [In English]
- Wedin, Michael V, 2014, *Parmenides' Grand Deduction_ A Logical Reconstruction of the Way of Truth*, Oxford University Press. [In English]
- Weinstein Tyler, Christopher Charles, (2009), *Tarikh Falsafeh Ratleg*, Vol. I, translated by Hassan Mortazavi, Tehran, Cheshmeh Publishing. [In Persian]

Zeller, Eduard, 1932, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Toronto University Press. [In English]

Zia Shahabi, Parviz. (2012), *Daramadi Padidarshenasaneh be Falsafeh Dekart*, Tehran, Hermes. [In Persian]

How to cite this paper:

Azizvakili N, Monfared M. [A Comparative Study of Parmenides and Descartes' Theory of "Ontological Thought"]. *Journal of Ontological Researches*. 2020; 9 (17), 147-170. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2020.1387

URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1387.html



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی