

## بررسی انتقادی گزارش کاپلستون از نظریه مثل افلاطونی\*

دکتر مجید صدرمجلس\*\*

### چکیده

فردریک کاپلستون، برای اهل فلسفه، چهره شناخته شده‌ای است و نام وی «یک دوره تاریخ فلسفه» را با یازده جلد تداعی می‌کند که جزو منابع معتبر دانشگاهی است. کاپلستون، فصلی از جلد اول اثر خود را به گزارش نظریه مثل اختصاص می‌دهد. او پس از مقدمه‌ای کلیدی و معرفی تلقی مرسوم از نظریه مثل، می‌کوشد با استناد به متن برخی محاوره‌های افلاطون و بهره گرفتن از سخنان ارسطو، به تقریر نظریه مثل بدانگونه که افلاطون واقعاً مدعی است بپردازد. اما به نظر می‌رسد گاهی نیت نیک کاپلستون با محتوای تقریر، او همخوانی ندارد.

بخشی از این نوشته با بازنگری پاره‌هایی از گزارش کاپلستون، نشان می‌دهد که مورخ از آغاز به روایتی شبه ارسطویی از نظریه مثل روی می‌آورد: طبق این روایت، مثل کلیات قائم به ذات خود هستند. لذا گزارش کاپلستون را ذهنیت «یکی بودن کلی با مثال» سایه می‌افکند که البته بخشی از تعلیم ارسطو نیز همین مطلب است. ضمن تحلیل رویکرد و تلقی کاپلستون، می‌کوشیم تا همانندی گزارش کاپلستون با روایت ارسطو را نشان دهیم و موضعی از آن گزارش را با لحاظ مبانی خود افلاطون، بررسی یا مورد تردید قرار دهیم. افزون بر این، در نوشته کاپلستون و ترجمه فارسی آن نیز ضعف‌هایی راه یافته است که طی بحث به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، ارسطو، کاپلستون، نظریه مثل، مثال و صورت، کلیات.

\*- تاریخ وصول: ۸۸/۲/۲۰ تأیید نهایی: ۸۹/۳/۱۰

\*\* - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

## تمهید

۱- کاپلستون، فصل بیستم از جلد اول *تاریخ فلسفه* خود را با عنوان «نظریهٔ مُثل» به گزارش دیدگاه افلاطون اختصاص می‌دهد. گزارش او مشتمل است بر: مقدمهٔ کوتاه، بیان تلقی مرسوم از نظریهٔ مُثل و اشاره به دلایل له و علیه آن، معرفی نظریهٔ مُثل از جنبه‌های مختلف با توجه به محاورات افلاطون، بحث از مُثل به عنوان اعداد و سرانجام بحثی در شیوهٔ شناخت مُثل. این دو مورد اخیر در بررسی حاضر منظور نشده‌اند.

مورخ فلسفه از آغاز کار، یکی بودن *مثال* با *کلی* را مسلّم می‌گیرد. کاپلستون در گزارش خود، لفظها یا عبارتهای *مُثل*، *مُثل عینی* (objective Ideas)، *ذوات عینی* (objective essences) و *کلیات قائم به ذات* (subsistent Universals) را به جای هم به کار می‌برد. یکی شمردن *مثال* با *کلی*، با بخشی از روایت ارسطویی در بارهٔ مُثل همانند است که در عین حال بر جزئی بودن *مثال* نیز اشارت دارد (مابعد، b۱۱-۳۱ a ۱۰۸۶).

نیت محققانهٔ کاپلستون مبنی بر بیان اندیشهٔ افلاطون در واقع امر، (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۷۱=۲۰۱) بسی ستودنی است، لیکن در اعتبار موضعی از پژوهش وی، جای درنگ است. معرفی مُثل به عنوان کلیات، آثار ویژهٔ خود را دارد و طبیعی است که بر گزارش دیگر نظریات افلاطونی و حتی بر تقریر موضعگیری ارسطو برابر افلاطون و گزارش فلسفهٔ نوافلاطونی هم سایه می‌گسترند.

۲- قسمت‌های اول و دوم این نوشته، با تحلیل موضعی از گزارش کاپلستون، در بارهٔ رویکرد و روایت وی از مُثل، بعضی تردیدها را پیش می‌کشد؛ تردیدهایی که خود بر مبانی و تعالیم افلاطون مبتنی‌اند. در گزارش کاپلستون ضعف‌هایی نیز هویدا است که لابه‌لای بحث به قدر توان بدان‌ها اشارت می‌رود. ضعف‌هایی مانند وجود تعارض، تعبیر نادرست و سستی و ابهام در موضع‌گیری مورخ. در قسمت سوم نیز، می‌کوشیم همانندی گزارش کاپلستون و ذهنیت ارسطو را با استناد به متن *مابعد/طبیعه* اجمالاً نشان دهیم.

قسمتی هم به نام *پی‌نوشت*، برخی سهوهای راه‌یافته در ترجمهٔ فارسی فصل «نظریهٔ مُثل» را گزارش می‌کند. به همین خاطر، برای افزایش دقت بررسی، گفته‌های نقل‌شده ضمن مقاله را از نو ترجمه کرده‌ایم. البته جهت مراجعه و مقایسه، به ترتیب شمارهٔ صفحهٔ انگلیسی و پس از نشانهٔ تساوی (=)، شمارهٔ صفحهٔ فارسی ذکر می‌شود.

### قسمت اول - رویکرد کاپلستون در گزارش نظریهٔ مثل

۳- کاپلستون در گزارش خود از جنبهٔ شناختی مثل به وجههٔ وجودی آنها استدلال می‌کند. او شرط‌های لازم برای متعلق معرفت حقیقی را مطرح و از آنجا نیز به شرط تحقق خود آن شرط‌های لازم می‌رسد. کاپلستون در صفحهٔ نخست گزارش خود می‌گوید: «... در نگاه افلاطون، متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار (stable and abiding)، یعنی متعلق عقل (object of intelligence) باشد نه حسّ. این شرط‌های لازم (requirements) تا آنجا که مسأله به عالی‌ترین مرتبهٔ شناخت یعنی نوئزیس مربوط است، توسط کَلّی (universal the) تحقق می‌پذیرند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۳ = ۱۹۳).

سخن کاپلستون، حاکی از دو ادعا است: الف- متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار به معنی متعلق عقل باشد. و ب- شرط‌های ثبات و پایداری، به معنی متعلق عقل بودن، با کَلّی تحقق می‌یابند.

کاپلستون در بحث از نوئزیس، به تمثیل خط در جمهوری (۵۱۱-۵۰۹) نظر دارد. افلاطون، مراتب وجود را به دو عالم محسوس و معقول تقسیم می‌نماید و شناخت ناظر بر محسوس را عقیده (doxa) و شناخت ناظر بر معقول را معرفت (episteme) می‌نامد. هر یک از دو عالم نامبرده، خود به دو قلمرو فرعی تقسیم می‌شوند. لذا ساحت معقول شامل دو مرتبه است: الف- امور ریاضی که موضوع استدلال ریاضی (dianoia) است و ب- مبادی اعلی یا مثل که موضوع نوئزیس (noesis) است. روشن است که نوئزیس به عنوان بالاترین مرتبهٔ شناخت، معرفت به حقایق برین یا مثل است.

حاصل دو ادعای کاپلستون، این است که از نظر افلاطون، بدون تحقق کَلّی، نوئزیس ناممکن است. شیوهٔ بحث کاپلستون چنان است که خواننده سوق می‌یابد تا با توجه به نظر افلاطون در خصوص مسلّم بودن وجود نوئزیس، نتیجه بگیرد که افلاطون به تحقق کَلّی قائل است. این مطلب را که نوئزیس برترین مرتبهٔ شناخت است، تمثیل خط تأیید می‌کند؛ اما کَلّی بودن متعلق نوئزیس، جای درنگ دارد.

۴- ادعای نخست کاپلستون، نکتهٔ مبهمی دارد. ثبات و پایداری را نمی‌توان دو شرط جدا شمرد، بلکه آنها دو لفظ مترادف‌اند که از شرط واحدی حکایت دارند. اگر هم گفته شود ثبات و متعلق عقل بودن، شرط‌های مورد نظر کاپلستون می‌باشند، باز هم نقیصه برطرف نخواهد شد. زیرا کاپلستون، متعلق عقل بودن را «معنی» ثبات و پایداری

می‌شمارد. اگر هم ثبات (یا پایداری) و متعلق عقل بودن را مدلول شرط‌های لازم بگیریم، به هر حال با نوعی تسامح همراه خواهد بود.

نکته مهمتر، ثبات و پایداری را به معنی متعلق عقل گرفتن است. اساساً معنی یک چیز، غیر از شرط آن چیز است. حال که متعلق عقل بودن نزد کاپلستون، معنی ثبات و پایداری است، به نظر می‌رسد وی بر آن است که نسبت میان مفاهیم «ثبات و پایداری» با «متعلق عقل بودن»، همان نسبت تساوی است. در این صورت می‌توان گفت حکم مسأله به زعم کاپلستون چنین خواهد بود: الف- «هر امر ثابت یا پایدار، متعلق عقل است».

اگر حکم الف را با موضوع «امر غیر ثابت» تقریر کنیم، باید بگوییم که از نظر افلاطون ب- «هیچ امر غیر ثابت و ناپایدار، متعلق عقل نیست». اکنون آیا افلاطون این دو حکم الف و ب را می‌پذیرد یا نه؟ به نظر می‌رسد، نه تنها تمثیل خط تقسیم شده- که ساحت محسوس و عقیده بدان را از عالم معقول و معرفت بدان جدا می‌کند (جمهوری ۵۱۱-۵۰۹)، بلکه قول افلاطون مبنی بر درک صرفاً عقلی مثال یا صورت و درک حسی اشیاء محسوس و همنام با یک مثال (تیمائوس ۵۲a-b) نیز آن دو حکم را تأیید می‌کند. بدین ترتیب، متعلق عقل، امور ثابت است و متعلق حس، امور غیر ثابت. البته افلاطون، حس متکی بر عقل را مراد می‌کند و تحقق انطباق حسی را با وجود نفس مجرد که همان یگانه مرکز فکور در پشت سر حواس است، ممکن می‌شمارد (ثنای تتوس e-b ۱۸۴).

۵- دیدیم که کاپلستون، شرط‌های ثبات و متعلق عقل بودن را به شرط دیگری، یعنی تحقق کلی، مشروط می‌سازد. تمرکز کاپلستون بر تحقق کلی، سخنی مبهم و لیکن برای وقوف به گزارش کاپلستون مهم است.

ابهام ناشی از آن است که لفظ «کلی» طی متن تاریخ فلسفه کاپلستون به دو معنی آمده است: الف- مفهوم کلی ذهنی (کلی ذهنی) و ب- مثال یا مابازاء خارجی مفهوم کلی (کلی خارجی). او می‌نویسد: «شناخت‌شناسی افلاطون آشکارا مستلزم این مطلب است که کلیاتی که ضمن تفکر درمی‌یابیم، واجد مرجع عینی (objective reference) هستند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۳=۱۹۳). روشن است که اینجا لفظ «کلیات» به معنی مفهوم کلی به کار رفته است و مرجع عینی برای کلیات، غیر از خود کلیات شمرده شده است. از سوی دیگر، کاپلستون در تأیید همین مطلب و با استناد به گفتار افلاطون در

صفحهٔ بعد می‌نویسد: «در جمهوری فرض می‌شود هر گاه تعدادی از اشیاء جزئی دارای یک نام مشترک باشند، آنها واجد یک مثال یا صورت مابازاء نیز خواهند بود. (جمهوری ۷-۶ a ۵۹۶). این مثال یا صورت، کلی است؛ یعنی طبیعت یا کیفیت مشترک که مثلاً ضمن مفهوم زیبایی درک و دریافت می‌شود» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۴=۱۹۴). به نظر می‌رسد در این نقل قول اخیر، کلی به معنای مثال یا طبیعت مشترک، همان مرجع عینی برای مفهوم کلی زیبایی تلقی شده است.

در بیان کاپلستون، مسلم فرض می‌شود که مفهوم کلی غیر از مابازاء خارجی آن مفهوم است. حال اگر افلاطون، نظر به حیثیت التفاتی، شناخت را شناخت چیزی می‌شمارد، آنگاه تحقق نوئریس به عنوان علم حقیقی، موضوع می‌طلبد؛ و موضوع آن عبارت از مثل است. بنابراین نظر به تعبیر کاپلستون که با کلی، شرط‌های ثبات و متعلق عقل بودن را تأمین می‌سازد، باید نتیجه بگیریم که منظور کاپلستون از کلی، عبارت است از مثال یا مابازای خارجی مفهوم کلی. لذا معنی سخن کاپلستون که بدون کلی، نوئریس (= علم به مثل) تحقق نمی‌پذیرد، عبارت از این است که بدون وجود مثال در عالم خارج، علم به مثال ناممکن است.

حقیقت امر این است که سخن کاپلستون را باید کامل کرده و با توجه به فضای گزارش خود وی بگوییم که بدون وجود کلی، آنهم به هر دو معنای مثال خارجی و مفهوم کلی ذهنی است که تحقق نوئریس ناممکن است. چون نوئریس گونه‌ای از شناخت است و با طرح آن علاوه بر وجود متعلق خارجی، پای فاعل شناسا نیز به میان خواهد آمد. بر این اساس، علم به مثل یا کلیات قائم به ذات (به تعبیر کاپلستون)، از مجرای علم به مفاهیم و تعاریف کلی، ممکن است.

۶- گذشته از ابهامی که گفته شد، اهمیت سخن کاپلستون را نباید فراموش کرد. دیدیم که وی مثال را مابازاء خارجی مفاهیم کلی می‌شمارد و در ادامه نیز کلی را به معنی مثال یا طبیعت مشترک که مرجع عینی مفاهیم کلی است می‌گیرد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کاپلستون سرانجام، کلی را با مثال یکی می‌گیرد. البته کلی قائم به ذات و مفارق را. بدین ترتیب مطابق گزارش کاپلستون، افلاطون به وجود کلی مفارق و مستقل قائل است.

کاپلستون با این حکم که تحقق کلی، شرط ثبات و متعلق عقل بودن است، به ملازمت ویژه‌ای میان ثبات با کلیت قائل است. مسلماً شرط یک چیز، غیر از مشروط است و شرط، معنای مترادف با آن چیز (= مشروط) نیست. از آنجا که شرط، مقدم بر مشروط است، اتصاف چیزی به شرط، موجب اتصاف آن چیز به مشروط هم خواهد بود. اگر حکم کاپلستون را با لحاظ این مطلب بنگریم، تعبیر منطقی مسأله مورد بحث این خواهد بود که هر آنچه دارای شرط کلیت باشد، ثابت و متعلق عقل هم خواهد بود. در واقع، یک حکم منطقی به صورت «موجبه کلیه» خواهیم داشت: «هر کلی، ثابت و متعلق عقل است».

بسی پیداست که مسیر میان این شرط و مشروط، یک‌طرفه است و از شرط به مشروط می‌رسد. حال پرسش این است که اگر موجبه کلیه نامبرده را بپذیریم، آیا عکس مطلب نیز صادق است؟ یعنی آیا باید پذیرفت که هر آنچه ثابت و متعلق عقل است، کلی هم هست یا نه؟ منطبق به این پرسش، پاسخ منفی خواهد داد. چون طبق قواعد عکس مستوی، عکس لازم‌الصدق موجبه کلیه به شرط متساوی نبودن نسبت موضوع و محمول، موجبه جزئی است (خوانساری، ۱۳۷۶، ۱۵۳). بنابراین یک موجبه جزئی خواهیم داشت: «بعضی امور ثابت و متعلق عقل، کلی هستند». لازمه این حکم، پذیرفتن حکم دوم یعنی یک سالبه جزئی، هم است: «بعضی امور ثابت و متعلق عقل، کلی نیستند». حاصل آنکه اگر به متن گزارش کاپلستون وفادار بمانیم، باید نتیجه بگیریم که نسبت میان «کلیت (= شرط)» با «ثبات و متعلق عقل بودن (= مشروط)»، نه تساوی بلکه عموم و خصوص مطلق است: یعنی ثبات و متعلق عقل بودن، اعم از کلی بودن است.

۷- مطابق بند پیشین، باید بگوییم از نظر افلاطون کلی بودن، ملاک ثبات و متعلق عقل بودن است، اما ثبات و متعلق عقل بودن، ملاک کلی بودن نیست. به عبارت دیگر برخی امور ثابت و متعلق عقل، جزئی خواهند بود نه کلی. لذا این قضیه که «هر جزئی، غیر ثابت و نامعقول است»، خود قول باطلی است. چون اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. بنابراین هستند برخی امور جزئی که ثابت و متعلق عقل‌اند. البته اموری جزئی که امکان دگرگونی نداشته باشند، یعنی موجودات مجرد.

حال اگر هم بپذیریم که افلاطون، کلیت را شرطِ ثبات و متعلق عقل بودن می‌شمارد، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که نزد افلاطون هر چیز ثابت و متعلق عقل، کلی هم هست. بنابراین حداکثر هنر استدلال کاپلستون، اثبات وجود علم کلی نزد افلاطون است که با تحقق مفهوم کلی، ممکن است و نه اثبات کلی بودن مثل. اما کاپلستون بدون دلیل مبتنی بر مبانی افلاطون، ثبات و متعلق عقل بودن کلی را، دلیل بر کلیت مثل می‌شمارد! چرائی این عقیده در همان یکی دو قول نقل شده از کاپلستون نهفته است: کاپلستون مثال یا صورت نزد افلاطون را، همان مابازاء مفهوم کلی ذهنی می‌شمارد. به همین خاطر فکر می‌کند اثبات امر کلی ثابت و متعلق عقل، به معنی اثبات مثال یا صورت کلی و مفارق در خارج است.

وقتی کاپلستون ثبات و پایداری را به معنی متعلق عقل بودن می‌گیرد، عملاً می‌پذیرد که هر آنچه کلی نباشد، ثابت و متعلق عقل هم نخواهد بود. در حالی که با توجه به آنچه گفتیم، نمی‌توان مدعی شد در دستگاه فکری افلاطون، ثبات و پایداری لزوماً و همیشه با کلیت تأمین می‌گردد. «واحد» یا همان مثال خیر در نزد افلاطون، و به اعتراف کاپلستون طی گزارش مثل، حقیقت منفرد و یگانه‌ای است. ارسطو هم بر آن است که افلاطون در این نکته که واحد (One) جوهر است و بر هیچ چیزی حمل نمی‌پذیرد، با فیثاغورسیان همداستان است (مابعد، ۴-۲۳ ۹۸۷b). بنابراین واحد یا مثال خیر، موجود تک شیء و منفردی است که از شأن ثبات و متعلق عقل بودن نیز برخوردار است. اگر مثال خیر بر چیزی حمل نمی‌پذیرد، در این صورت باید نتیجه بگیریم که مثال خیر، به هیچ وجه کلیت به معنای امکان صدق بر افراد متعدد (امور خوب) را دارا نیست. بنابراین مثال خیر، نظر به تحقق خارجی، نه موجود کلی مفارق بلکه جزئی مفارق است.

اکنون جای درنگ و این پرسش است که آیا می‌توان همین استنباط ارسطو را به دیگر مثل نیز تعمیم بخشید و گفت دیگر مثل نیز همانند مثال خیر، حقایقی هستند که بر هیچ چیزی حمل نمی‌پذیرند. اگر مطابق تمثیل آفتاب در جمهوری (فقرهٔ ۵۰۹)، مثال خیر از دیگر مثل فقط به اعتبار قدرت و عظمت، برتر است و لا غیر، در این صورت میان مثال خیر با دیگر مثل، نظر به حقیقت و مبداء بودن، تفاوتی نخواهد بود. بنابراین نه تنها مثال خیر، بلکه هیچ یک از مثل بر چیزی حمل‌پذیر نخواهند بود. در دستگاه

فلسفی ارسطو هم عقول و فکرِ فکر (خدا)، چنین شأنی دارند که هم جوهرند و هم غیر قابل حمل بر چیزی. البته بهتر است حرف ارسطو را تکمیل کرده و بگوییم مثال بر هیچ چیزی جز خودش حمل نمی‌پذیرد.

شاید اظهار شود که مطابق تلقی ارسطو، هر موجود مجردی یک نوع یا کلی منحصر در یک فرد است و لذا واحد یا مثال خیر هم نوع و کلی منحصر در یک فرد است. این سخن درست است و لیکن نباید فراموش کنیم که نوع و کلی منحصر در یک فرد شمردن مثال خیر، اصلاً مجوز کلیت به معنی امکان حمل آن بر افراد متعدد نیست؛ مگر آنکه بگوییم مثال خیر افلاطونی و عقل فعال و فکر ارسطویی نیز بر افراد متعدد قابل حمل‌اند! بنابراین به نظر می‌رسد کلیت در مورد مثال خیر و مانند آن می‌تواند به معنای دیگری باشد. مثلاً کلیت به معنای سعه وجودی و مبداء آغازین بودن. بدین ترتیب میان نوع و کلی منحصر در یک فرد بودن مثال خیر با حقیقت جزئی و منفرد بودن آن (عدم صدق بر افراد متعدد) منافاتی نخواهد بود. خود فقره نقل شده از *مابعد الطبیعه*، مبنایی برای این استنباط است.

۸- کاپلستون، بر اساس مفروضات خویش، در تفسیر *فایدون*، مثل را کلیات می‌شمارد. او پس از بیان چکیده سخن افلاطون در *محاورة فایدون* مبنی بر وجود نفس قبل از اتحاد با تن و مشاهده حقایق در ساحت پیش از هیبوط و اینکه صدور حکم درباره اشیا، مستلزم شناخت قبلی معیار است، به نتیجه‌گیری پرداخته و می‌گوید: «اکنون تفسیر طبیعی نظریه مثل بدان گونه که در *فایدون* عرضه شده عبارت از این است که مثل، کلیات قائم به ذات خود هستند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۷۱=۲۰۲). کاپلستون در ادامه به فرضیه بودن نظریه وجود قبلی نفس تأکید می‌کند و البته آنرا شایسته اهمیت زیاد نمی‌بیند.

در *محاورة نامبرده* مستقیماً از کلی بودن مثل سخنی به میان نیامده است و تعبیر معیار کلی (universal standard) را هم خود کاپلستون در توضیح متن *فایدون* بیان می‌کند. کاپلستون با استناد به *سوفسطایی*، نتیجه می‌گیرد که بدون وجود دست‌کم یک صورت (Form)، نمی‌توان حکم با معنا صادر کرد (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۸۷=۲۱۸). لیکن نکته مورد غفلت کاپلستون شاید این است که افلاطون به تحصیل تدریجی مفهوم عام و کلی طی تجربه دنیوی قائل است (به عنوان نمونه رک. به سلوک مراحل عشق در *مهمانی*، a-



۲۱۰e و چگونگی حصول تدریجی مفهوم کلی زیبایی از مظاهر زیبا). می‌توان همین مفهوم کلی را به عنوان معیار حکم دربارهٔ اشیاء شمرد و مثل را به عنوان حقایق واحد و کامل بیرون از اشیاء محسوس، همانند مثال خیر، غیر قابل حمل بر سایه‌ها دانست.

کاپلستون پس از معرفی اجمالی بحث مثل در سوفسطایی و بیان روش تقسیم و چگونگی اعمال آن، صریحاً نتیجه می‌گیرد که نزد افلاطون، درک و دریافت «مفهوم طبقه» ای (class-concept) به وسیلهٔ جنس و فصل، همان تعریف (definition) است. وی این مطلب را عملاً پاسخی می‌داند برای مسألهٔ چیستی معرفت در ثئی‌توس. (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۸۵ = ۲۱۵). در واقع نتیجهٔ طبیعی قول به کلی بودن مثل، عبارت است از یکی شمردن علم به مفاهیم کلی با معرفت به مثل (= یادآوری).

کاپلستون به سازوکار حصول تدریجی مفهوم کلی نزد افلاطون اعتنا ندارد. یکی از شواهد این مطلب، جستجوی تعاریف و مفاهیم کلی در برخی از محاورات مانند محاوره‌های سقراطی و ثئی‌توس و سوفسطایی است؛ به طوری که جامع و مانع بودن تعریف پیشنهادی اولیه با استفاده از خود امور مورد تجربه، به محک زده می‌شود. شاهد دیگر، مهمانی است که طی آن سالک عشق با تجربهٔ مظاهر محسوس و نامحسوس زیبا و مقایسهٔ آنها، به تدریج به مفهوم کلی زیبایی می‌رسد؛ مفهومی که بر همهٔ مظاهر زیبا حمل می‌شود اما در عین حال هیچ یک از آنها نیست (فقره‌های a-d ۲۱۰). از سوی دیگر مطابق تعلیم افلاطون در عالم محسوس، نه خود مثال زیبایی بلکه مظاهر و رونوشت‌های آن تحقق دارند. و مثال زیبایی جز خودش، بر هیچ یک از تقلیدها و مظاهر خودش امکان حمل و صدق ندارد. نتیجه این است که صدور حکم با معنی مستلزم وجود مفهوم کلی است، بدون اینکه مستلزم کلی بودن مثال باشد.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان وجود مفهوم کلی نزد افلاطون را نه مابازاء ذهنی برای مثال، بلکه صورت ذهنی و مشترک دانست که محصول تجربهٔ موارد متعدد است. در این صورت، به عنوان نمونه، نسبت مثال خیر به امور متعدد و مشابه خوب، نسبت علت به معلول‌ها خواهد بود و مفهوم کلی خوبی که از تجربه برگرفته می‌شود، مسلماً چیزی غیر از مثال خیر است.

۹- وقتی کاپلستون متعلق عقل بودن را همان معنای ثبات و پایداری می‌گیرد، عملاً محسوس بودن را با دگرگونی مترادف یافته و توجیه لازم را برای کنار نهادن امور

محسوس به دست می‌آورد. زیرا به زعم افلاطون، موجودات محسوس پیوسته در صیوروت‌اند و بدین خاطر، شناخت حقیقی - یعنی معرفت عقلی - آنها ممکن نیست. کاپلستون در گام بعدی شرط‌های ثبات و متعلق عقل بودن را با شرط کلیت تأمین می‌کند؛ بنابراین کاپلستون در دستگاه فکری افلاطون، کلیت را با ثبات و متعلق عقل بودن، ملازم می‌بیند و جزئیات را با صیوروت و متعلق حس بودن.

حال اگر از کاپلستون بپرسیم که نوئیس به عنوان معرفت نظری، علم جزئی است یا علم کلی، یقیناً خواهد گفت علم کلی است. چون موضوع نوئیس، نه متعلق حس (امر محسوس) بلکه متعلق عقل (امر معقول) است و متعلق عقل بودن، به تحقق کلی مشروط است. بدین ترتیب، تقابل میان محسوس با معقول (تیمائوس ۵۲a-b) برای کاپلستون آنها در فضای بحث از افلاطون، به معنی فرق نهادن میان جزئی با کلی است. به نظر می‌رسد این مطلب یک حکم موردی است و مورد و محل آن، بحث از نظریه مثل افلاطون است: به عبارت دیگر، کاپلستون هنگام بحث از فلسفه ارسطو، کاملاً بدین حکم وفادار نبوده و عقول و فکر فکر (خدا) را که همگی در دستگاه فلسفی ارسطو، معقول هستند، به عنوان نوع یا کلی منحصر در یک فرد می‌شمارد، آنها را با این شرط که این نوع یا کلی، غیر از کلی قابل حمل بر افراد متعدد است (رک. به بند ۷). همچنین به نظر می‌رسد کاپلستون از قابل حمل نبودن واحد یا مثال خیر بر چیزی (مابعد، ۴-۲۳ ۹۸۷b) غافل شده است.

نظر به این نتیجه که در دستگاه فکری افلاطون، هستند برخی امور جزئی که ثابت و متعلق عقل‌اند (رک. به بند ۶)؛ شایسته ذکر است که ملاک نامعقول بودن نزد افلاطون باید چیزی غیر از جزئی بودن باشد. شاید یکی از این موارد، محسوس بودن باشد. یعنی هر امر محسوس از آن جهت که محسوس است، ثابت نبوده و لذا متعلق عقل هم واقع نمی‌شود. افلاطون در *تئایتوس*، با تأسی به *هراکلیتوس*، عالم محسوس را با صیوروت ملازم می‌بیند. این مطلب نشانگر آن است که برای افلاطون نه ملاک جزئی بودن بلکه محسوس بودن مطرح است. در واقع باید گفت، هر امر محسوس، جزئی است. اما عکس آن به صورت جزئی صادق است. یعنی برخی امور جزئی محسوس نیستند. بنابراین هر چیز محسوس، به اعتبار محسوس بودن، متغیر است و متعلق معرفت عقلی واقع نمی‌گردد و نه صرفاً به اعتبار جزئی بودن.

۱۰- کاپلستون طی گزارش خود از نظریهٔ مثل می‌نویسد: «در جمهوری فرض می‌شود هر گاه تعدادی از اشیاء جزئی دارای یک نام مشترک باشند، آنها واجد یک مثال یا صورت مابزاء نیز خواهند بود [جمهوری ۶-۷ a ۵۹۶]. این مثال یا صورت، کلی است؛ یعنی طبیعت یا کیفیت مشترک که مثلاً ضمن مفهوم زیبایی درک و دریافت می‌شود. بسیاری چیزهای زیبا وجود دارند، اما ما یک مفهوم کلی از خود زیبایی تشکیل می‌دهیم: افلاطون مفروض گرفت که این مفاهیم کلی، فقط مفاهیم ذهنی نبوده بلکه ضمن آن مفاهیم کلی، ذوات عینی را درک می‌کنیم. ... باید به یاد آورد که برای افلاطون، تفکر است که واقعیت را درمی‌یابد. بنابراین متعلق تفکر یعنی کلیات در مغایرت با ادراک حسی، باید دارای واقعیت باشند. اگر کلیات واقعی نباشند، چگونه ممکن است دریافت شوند و متعلق تفکر قرار گیرند؟ ما کلیات را کشف می‌کنیم: آنها صرفاً اختراع ما نیستند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۴ = ۱۹۴).

این مطلب که می‌توان آن را اساس کار کاپلستون دانست، شامل دو نکته است: الف- نقل مضمون سخن افلاطون در جمهوری و ب- بیان تفسیر و استنباط خود از سخن افلاطون. در این عبارت که «... ما یک مفهوم کلی از خود زیبایی تشکیل می‌دهیم: ...» نکتهٔ مهم اما مغفولی وجود دارد. در ترجمهٔ فارسی، مترجم به جای فعل تشکیل می‌دهیم (We form ...)، لفظ «داریم» گذاشته است که شاید برای محصل فلسفه، هضم این لفظ آسان‌تر باشد. کاربرد دانسته یا ندانسته عبارت «تشکیل دادن مفاهیم کلی» از سوی کاپلستون مهم است چون از وجود حقیقت مهمی نزد افلاطون خبر می‌دهد. اما مغفول است. چون کاپلستون هیچ بهره‌ای نمی‌تواند از آن ببرد. وجود علامت دو نقطه (:) بعد از فعل تشکیل می‌دهیم، ظاهراً نشانگر آن است که کاپلستون می‌خواهد عبارت پیش از علامت را توضیح دهد. اما او تشکیل دادن مفاهیم کلی را با تعبیر درک ذوات عینی در ضمن مفاهیم کلی توضیح می‌دهد! بدون آنکه به سازوکار تشکیل مفهوم کلی نزد افلاطون اعتنا ورزد (رک. به بند ۸). ندیدن این نکته خود از موجبات یکی گرفتن مثال با کلی است.

در هر صورت، نتیجهٔ قول بالا این است که اگر چه کاپلستون، میان مفاهیم کلی در ذهن ما با ذوات عینی کلی تمایز می‌گذارد ولی در عین حال، تشکیل مفاهیم کلی را همان درک و فهم ذوات کلی یا مثل ارائه می‌نماید. نتیجهٔ کار کاپلستون این است که

در نگاه افلاطون، نوژیس به عنوان علم کلی، همان علم به کلی یا مثال است. در صورتی که توجه به مبانی فکری افلاطون از قبیل حصول تدریجی مفهوم کلی طی تجارب دنیوی، خطاپذیری این فرایند و امکان صدق مفهوم و تعریف کلی بر رونوشت‌های غیرحقیقی از یک سو و قول به شرایط شهودی بودن معرفت (منون ۸-۹۷)، خطانپذیری معرفت (ثنای تتوس، ۱۵۲c)، ناگهانی بودن یادآوری (مهمانی، e ۲۱۰؛ نامه ۳۴۴ b، ۷)، یگانه و منحصر به فرد بودن مثل یا حقایق و عدم امکان صدق آنها بر رونوشت هایشان از سوی دیگر ممکن نیست اجازه دهند تا علم کلی ناظر بر شناخت مفاهیم و تعاریف کلی را همان معرفت به مثل بدانیم. دست‌کم تلقی کاپلستون و نتیجه وی با توجه به مبانی نامبرده محل تردید است.

۱۱- افلاطون در جمهوری می‌گوید: «... در مورد امور متعدد و گونه‌گون که بر آنها نام واحد می‌گذاریم، عادت داریم مثال یا صورت واحدی وضع کنیم» (a ۵۹۶). این گفته را از متن انگلیسی جمهوری به قلم پل شوری (P. Shorey) ترجمه کردیم. اما بر پایه کتاب‌شناسی تاریخ فلسفه، کاپلستون از متن انگلیسی به قلم بنجامین جوویت (B. Jowett) بهره‌مند شده است. بند نقل شده مطابق ترجمه جوویت چنین است: «... وقتی که تعدادی افراد (جزئی) یک نام مشترک دارند، فرض می‌کنیم که همچنین دارای یک مثال یا صورت مابازاء هستند». اصل مطلب یکی است و نکته اختلاف برمی‌گردد به لفظ «مابازاء» که در ترجمه جوویت آمده است.

اما کاپلستون در تفسیر عبارت افلاطون، چندین بار از لفظ کلیات برای مثل استفاده می‌کند. آیا کاپلستون عبارت «مثال و صورت مابازاء» را که در ترجمه جوویت آمده است، ملاک استنباط خود قرار داده است؟ شاید بتوان با استناد به مضمون سخن افلاطون در جمهوری، گفت که کاپلستون به طور ضمنی استدلالی شبیه بدین دارد:

الف- اشیاء جزئی دارای نام مشترک، یک مثال یا صورت مابازاء دارند؛

ب- هر صورت یا مثال مابازاء، کلی یا طبیعت مشترک است؛

نتیجه- اشیاء جزئی دارای نام مشترک، کلی یا طبیعت مشترک دارند.

اگر این استدلال یا چیزی مانند آن در ذهن کاپلستون نباشد، ممکن نیست که او به راحتی بر کلیات بودن مثل، تصریح نماید. در این صورت، ظاهراً کاپلستون از اشتراک نام میان اشیاء محسوس، به اشتراک و کلیت مثال مابازاء راه می‌یابد. به عبارت دیگر اگر

تقدم مثال نسبت به امور محسوس را در نظر بگیریم، حرف کاپلستون این خواهد بود که نام مشترک و مفهوم کلی، بر ذات عینی کلی دلالت دارند! به عبارت دیگر او از کلیت نام و مفهوم، به کلیت مثال می‌رسد. مبانی افلاطون، که در بندهای شماره ۸ و ۱۰ بیان شد، مستلزم تفکیک میان متعلق معرفت با مابازاء مفاهیم و تعاریف کلی هستند و این نتیجه را که مثل، همان مابازاء عینی مفاهیم کلی‌اند، تأیید نمی‌کنند. اما بهتر است ببینیم متن جمهوری که مورد استناد کاپلستون است چه می‌گوید و آیا استنباط مورخ را صحه می‌گذارد یا نه.

۱۲- اگر عبارت جمهوری را مستقل از متن مربوطه بنگریم، نمی‌توانیم سخن افلاطون را خوب دریافت کنیم. افلاطون در خصوص هنر، بر آن است که اشعار تقلیدی را از مدینهٔ فاضله بیرون براند و از این جهت به مسألهٔ حقیقت و تقلید توجه می‌کند. او طی بررسی جدا کردن حقیقت از غیر حقیقت و تقلید است که از اشیاء متعدد دارای نام مشترک و وضع مثال واحد سخن به میان می‌آورد. افلاطون در ادامه، دو نمونهٔ تخت و میز را مطرح می‌سازد که تعداد زیادی از این دو نمونه وجود دارند. او ضمن مقایسهٔ حقیقت با تقلید، اظهار می‌کند که تقلید، شبیه حقیقت است بدون آنکه اصل باشد. سپس او از وجود سه گونه تخت سخن می‌گوید: ۱- تختی که خداوند آنرا پدید می‌آورد، ۲- تختی که نجار آنرا می‌سازد و ۳- تختی که نقاش آنرا تهیه می‌کند (جمهوری ۵۹۷a-b).

افلاطون در ادامه می‌گوید: «اکنون خداوند، خواه به موجب خواست خودش خواه به موجب اجباری که بر وی عارض بوده و سبب می‌گردد تا در طبیعت بیش از یک تخت نسازد، تنها یک تخت را آفریده است؛ همان تخت که بواقع و فی‌نفسه (in itself) هست. اما از این تخت، دو یا چند مورد بیشتر توسط خداوند آفریده نشده است و هرگز آفریده نخواهد شد. ... خواست خداوند این بود که سازندهٔ واقعی تختی باشد که وجود حقیقی (real being) دارد، نه آنکه سازندهٔ وجود تخت جزئی و نه آنکه یک نجار جزئی باشد و بدین لحاظ در طبیعت یک تخت واحد و یگانه ایجاد کرد» (همان، ۵۹۷ c-d).

آنچه از جمهوری به دست می‌آید، تأکید آشکار افلاطون بر دو مورد است: الف- حقیقت بودن مثال تخت و ب- وحدت و یگانه بودن مثال تخت، به طوری که خداوند فقط یک تخت حقیقی ایجاد نموده است. بنابراین باید نتیجه گرفت که مثل از نگاه افلاطون، حقایق منحصر به فرد هستند؛ در حالی که نجارهای زیادی داریم که تخت‌های

فراوانی می‌سازند. اگر بخواهیم به زبان ارسطویی سخن بگوییم، هر مثال یا صورت به معنی افلاطونی کلمه، یک نوع منحصر به فرد خواهد بود که در عین حال یک حقیقت واحد بوده و بر هیچ چیز دیگر جز خودش قابل حمل نیست. بنابراین از این لحاظ مثال، حقیقت جزئی خواهد بود و سعه وجودی مثال نسبت به رونوشت هایش را نباید با کلیت مفهومی یکی شمرد.

افلاطون در بند ۵۹۷c از جمهوری، در خصوص وحدت و یگانه بودن مثال استدلالی اقامه می‌کند. وی با استفاده از نمونه تخت اظهار می‌دارد که اگر دو مثال تخت وجود داشته باشند، در آن صورت باید یک مثال سوم از تخت در بالای آن دو مثال واقع باشد، تا آن دو مثال تخت، تصویر مثال سوم تخت باشند.

نتیجه حرف افلاطون این است که حقیقت و اصل، ممکن نیست بیش از یکی باشد، ولی فرع و رونوشت متعدد است. نکته‌ای دیگر که از این استدلال افلاطون به دست می‌آید مسأله علت بودن حقیقت و اصل نسبت به تقلید و تصویر است. تقلید و فرع، بدون وجود حقیقت و اصل خودش، هیچ گونه تحقیقی نخواهد داشت. لذا نه مثل بلکه رونوشت‌ها است که به وجود مثل وابسته‌اند. محاوره‌هایی مانند فایدون و مهمانی و فایدروس آشکارتر از آنچه در جمهوری آمده، بر علیت مثل نسبت به رونوشت‌ها دلالت دارند. افلاطون در بند d-e ۵۹۶ از جمهوری در خصوص ساختن و ایجاد کردن می‌گوید: آسان‌ترین شیوه ساختن عبارت از این است که آدمی آینه‌ای به دست گیرد و آنرا روبروی اشیاء قرار دهد. این کار به زعم افلاطون، مرتبه‌ای از تصویر و تقلید است و آدمی ظاهر و شبیه اشیاء را می‌سازد. نقش آدمی در این تمثیل، علیت فاعلی است و چیزی را در دست می‌گیرد که به یک معنا به عنوان امر پذیرنده و قابل، تعیینی ندارد و بسته به اینکه در معرض کدام شیء حقیقی واقع گردد، تصویر آن را به خود می‌گیرد و باز می‌نماید.

تمثیل افلاطون بیانگر اندیشه خود او در خصوص چگونگی علیت مثل است و دقیقاً با مطلب تیمائوس مرتبط است، مشروط بر اینکه مسأله در این محاوره، در سطح کل عالم هستی پیاده می‌شود. در تیمائوس، این صانع (Demiurge) است که به مثل یا سرمشق‌ها نظر می‌کند و امر پذیرنده (دایه تکوین) را از روی آنها تصویر و نقش می‌زند. بدین ترتیب، مثل، همان حقایق‌اند و اشیاء عالم محسوس، تقلیدها و تصویرهای متعدّداند. روشن است که جریان نزول وجودی نزد افلاطون، فرود از وحدت به کثرت

است. مشهود است که هیچ یک از این مطالب افلاطون نمی‌تواند دست‌آویزی برای صدور حکم کاپلستون مبنی بر کلیات بودن مثل باشد.

۱۳- دیگر نکتهٔ مهم در تیمائوس، قول افلاطون در خصوص مثل است و برای فهم منظور وی از متن جمهوری بسی راهگشاست: «باید تصدیق کنیم که یک نوع از وجود، صورت (مثال) است که همیشه همان و ثابت است و نامخلوق و فناپذیر. هرگز از بیرون به درون خودش چیزی نمی‌پذیرد و هرگز خودش اندر چیز دیگری وارد نمی‌شود، به وسیلهٔ هیچ حسی قابل مشاهده و قابل ادراک حسی نیست و تفکر در مورد صورت، فقط برای عقل مقدر است. و طبیعت دیگری همنام صورت وجود دارد که شبیه آن صورت است و به وسیلهٔ حس درک می‌شود. مخلوق است و همیشه در حرکت؛ در مکان تحقق می‌پذیرد و دوباره از مکان ناپدید می‌گردد و توسط عقیدهٔ متحد با حس است که درک و فهم می‌شود و طبیعت سومی وجود دارد که مکان است. ازلی است و نابودی نمی‌پذیرد و برای همهٔ اشیاء مخلوق یک پناهگاه فراهم می‌سازد. این مکان، هنگامی که همهٔ حواس غایب‌اند، با نوعی از عقل تصنعی (spurious reason) درک و دریافت می‌شود» (تیمائوس ۵۲ b - ۵۱ e).

روشن است که عالم محسوس همیشه دگرگون، خود تصویر و تقلید مثل یا حقیقت‌های سرمشق است. در اینجا امور محسوس، به عنوان دسته‌ای از طبایع که در وجودشان تابع مثل هستند، معرفی می‌شوند. از باب نمونه، مثال زیبایی و مثال تخت، ثابت‌اند و در هیچ چیزی وارد و حاضر نمی‌شوند، در این صورت باید نتیجه گرفت که ماهیت مثال زیبایی و مثال تخت بر هیچ چیزی جز خودش قابل صدق نخواهند بود. در حالی که، مفهوم کلی زیبایی یا مفهوم کلی تخت، بر مصداق‌های فراوان قابل صدق هستند. همان مصادیقی که رونوشت‌ها و تقلیدهای مثال زیبایی و مثال تخت هستند. زیرا آن دو مفهوم از خود همین مصداق‌ها و مظاهر انتزاع شده‌اند.

با توجه به قول افلاطون در تیمائوس، باید عبارتی از کاپلستون نیز تصحیح شود. کاپلستون در استناد به محاورهٔ نامبرده بر آن است که به زعم افلاطون عنصر نامنظم (chaotic element)، تبیین‌ناپذیر است و از سوی عقل [الهی] (Reason) است که نظم بدان القاء می‌گردد. کاپلستون می‌گوید: «عصر نامنظم نه استنتاج می‌پذیرد و نه از عدم آفریده

شده است. عنصر نامنظم فقط هست (واقعیتی تجربی است "a fact of experience") و این تمام آن چیزی است که درباره آن می‌توان گفت» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۹۰ = ۲۲۱). عنصر نامنظم، چیزی جز دایه تکوین یا مکان (امر پذیرنده) نیست و عملاً چیزی نامتعیین است که مطابق قول نقل شده از تیمائوس، نه متعلق درک عقلی است و نه متعلق درک حسی، بلکه با گونه‌ای عقل تصنعی است که وجود آن شناخته می‌شود. اساساً در نگاه افلاطون، چیزی متعلق ادراک حسی واقع می‌شود که از زمره اشیاء محسوس باشد. شیء محسوس، دارای عنصر نامنظم یا امر پذیرنده و بدون تعیین است که نقش مثل را پذیرفته است؛ یعنی مهر تقلید و رونوشت بودن را خورده است. بدین ترتیب مجاز نیستیم عنصر نامنظم عاری از نظم و تعیین را به عنوان یک واقعیت تجربی معرفی نماییم. عنصر نامنظم، به عنوان چیزی فاقد تعیین که هنوز تقلید و رونوشت مثل نیست، هیچ‌گونه تحقق حسی ندارد تا متعلق ادراک حسی و تجربه واقع شود.

۱۴- با توجه به زمینه بحث افلاطون در جمهوری و تیمائوس، باید بگوییم که قول وی در مورد اشیاء متعدد و موسوم به نام مشترک همراه با وضع مثال واحد برای آنها، بیش از آنکه بر دلالت نام مشترک به مثال واحد ناظر باشد، بر علیت مثال واحد نسبت به اشیاء متعدد معطوف است. مثال در بیان افلاطون، همان حقیقت و اصل است که خود، مبداء تقلید و رونوشت است. طبیعی است که نسبت میان حقیقت و تقلید، اگر از نوع وابستگی وجودی اعتبار شود، یک‌طرفه خواهد بود. به عبارت دیگر، حقیقت، شرط وجود تقلید است و لاغیر. از اینجا می‌توان به قول ولاستوس، به نامتقارن (antisymmetric) بودن نسبت میان مثل با رونوشت‌هایشان نیز رسید که نتیجه استقلال وجودی و تحقق بنفسه (auto kath auto) مثل است (مقاله «جدایی نزد افلاطون»، ۱۹۸۷، ۱-۱۹۰).

افزون بر علیت، نسبت دیگری نیز قابل تصور است و آن نسبت دلالت میان تقلید با حقیقت است. رونوشت‌ها، ممکن است بر وجود حقیقت دلالت نمایند. امکان تحقق این دلالت منوط است به عوامل گوناگونی که یکی هم عبارت است از وجود نفس و مشاهده حقایق در حیات پیش از هبوط. فراغت از حس و محسوس نیز یکی دیگر از شرط‌های لازم است. دلالت نامبرده، در خصوص بحث از مثل افلاطون، چیزی جز یادآوری (anamnesis) نیست و در ساحت نفس رخ می‌دهد.



مطابق بند شماره ۱۰ مشهود است که یکی از نتایج رویکرد کاپلستون عبارت است از یکی دانستن علم به تعاریف کلی با معرفت به مثل یعنی همان یادآوری. حال آنکه اگر در فرایند یادآوری دقیق شویم، میان دو مرحله باید جدایی قائل شد: الف- تدارک تدریجی مقدمات لازم و ب- خود یادآوردن و یادآمدن ناگهانی. کاپلستون بر پایهٔ مبانی کار خویش، نمی‌تواند این دو مرحله را جدا کند. اما خلط میان آن دو، در آمیختن دو چیز است با احکام ویژهٔ خود که دور شدن از اندیشهٔ افلاطونی را در پی دارد.

۱۵- کاپلستون می‌نویسد: «... هنگامی که افلاطون از مثل یا صور سخن می‌گوید، به مضمون یا مرجع عینی مفاهیم کلی ما اشارت دارد. ما ضمن مفاهیم کلی خود، ذوات عینی را درک می‌کنیم و افلاطون بر همین ذوات عینی است که اصطلاح مثل (Ideas) را اطلاق می‌نماید. ... در برخی محاورات، مثلاً در مهمانی، کلمهٔ «ایده» (Idea) بکار نرفته و بلکه معنی (meaning) آن وجود دارد. زیرا در مهمانی افلاطون از زیبایی بالذات یا مطلق، سخن می‌گوید (آنچه خود زیباست)، و این همان چیزی است که افلاطون با مثال زیبایی آنرا قصد می‌کند. بدین ترتیب یکسان خواهد بود که خواه افلاطون از خیر مطلق صحبت کند یا از مثال خیر: هر دو تعبیر به یک ذات عینی اشاره دارند، ذاتی که مبداء خیر در همهٔ اشیاء جزئی است که حقیقتاً خوب هستند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۵=۱۹۵).

کاپلستون تعبیر یونانی «آنچه خود زیباست» را از مهمانی ذکر کرده و ترجمهٔ انگلیسی آن را به صورت "essential or absolute Beauty" می‌آورد. او این تعبیر را که به جای کلمهٔ ایده یا مثال آمده است با معنی و مفاد نظریهٔ مثل مترادف می‌گیرد. به نظر می‌رسد آغاز سخن کاپلستون که مدعی است نزد افلاطون، مثل به مرجع عینی مفاهیم کلی دلالت دارد و ما ضمن مفاهیم کلی خودمان، ذوات عینی را درک می‌کنیم، جای تردید دارد. مسلماً افلاطون با تحقق مثال یا زیبایی مطلق در مرتبهٔ موجودات محسوس موافق نیست. تجربهٔ ما هم، حداکثر به زیبایی‌های نسبی و سایه‌ای دست می‌یابد. از سوی دیگر مفهوم کلی زیبایی نیز مطابق سلوک و تجربهٔ مراتب زیبایی در مهمانی، محصول همان تجربهٔ زیبایی‌های نسبی است نه زیبایی مطلق و بالذات. بدین ترتیب به راحتی نمی‌توان مدعی شد که مفاهیم کلی در ذهن ما بر مرجع عینی، یعنی خود مثل (ذوات مطلق)، اشارت و دلالت دارند. اگر مفهوم کلی زیبایی با تجربهٔ مظاهر

زیبایی به دست می‌آید، در این صورت فقط بر وجهه مشترک زیبایی‌های نسبی دلالت خواهد داشت. بنابراین به نظر می‌رسد ضمن مفاهیم کلی خودمان، امکان ندارد به درک ذوات عینی و مطلق نایل شویم.

نکته دیگر این است که تعبیر کاپلستون در سطر پایانی با اندیشه افلاطون ناسازگار است: کاپلستون می‌گوید: «هر دو تعبیر [خیر مطلق و مثال خیر] به یک ذات عینی اشاره دارند، ذاتی که مبداء خیر در همه اشیاء جزئی است که حقیقتاً خوب هستند». عبارت کاپلستون چنین است: «both would refer to an objective essence, which is the source of goodness in all the particular things that are truly good.» آشکار است که کاپلستون اشیاء جزئی و محسوس بهره‌مند از مثال خیر را به عنوان اشیاء حقیقتاً خوب تعبیر می‌نماید؛ حال آنکه امر حقیقتاً خوب جز خود مثال خیر، چیز دیگری نیست و تعلیم محاروات افلاطون، کاملاً با تعبیر کاپلستون منافات دارد. گفتار نقل شده از جمهوری در بند شماره ۱۲، صریحاً مثال را حقیقت می‌شمارد و اشیای محسوس را غیر حقیقی. اشیاء محسوس، نه مانند مثل وجود ثابت و حقیقی دارند و نه از هر وجود و هویتی عاری‌اند. بلکه دارای صیوررت‌اند و به عنوان تقلیدها و رونوشت‌ها، به طور نسبی خوب و زیبا و ... هستند.

### قسمت دوم - کاپلستون و گزارش تلقی مرسوم از نظریه مثل

۱۶- کاپلستون در تقریر تلقی مرسوم از مثل می‌گوید: «در نظر افلاطون، متعلق‌هایی که ضمن مفاهیم کلی (universal concepts) درک می‌کنیم، موضوعاتی که علم بدانها می‌پردازد و متعلق‌های مابازاء برای حدهای کلی حمل [بر موضوع]، همگی مثل عینی یا کلیات قائم به ذات هستند که در عالم متعالی مخصوص به خودشان - جایی «در آنجا» - جدای از اشیاء محسوس موجوداند؛ تعبیر «جدای از»، عملاً به معنی جدایی مکانی فهمیده می‌شود. اشیاء محسوس، امور رونوشت یا بهره‌مند از این واقعیت‌های کلی‌اند، اما واقعیت‌های کلی در جایگاه ثابت مخصوص به خودشان مستقرند؛ در حالی که اشیاء محسوس در معرض صیوررت هستند. در واقع اشیاء محسوس همیشه دچار دگرگونی‌اند و هرگز حقاً نمی‌توان گفت وجود دارند. مثل در جایگاه خودشان به حالت مجزا از همدیگر و جدای از ذهن هر متفکری (Thinker) وجود دارند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۶ = ۱۹۶).

مشهود است که تلقی مرسوم، مُثل افلاطونی را همان کلیات قائم به ذات معرفی می‌کند که جدای از محسوسات و ذهن هر متفکری در جایگاه ثابت مخصوص به خودشان قرار دارند. روح حاکم بر تلقی مرسوم با ذهنیت غالب بر کاپلستون، یکی است و آن عبارت است از کلی شمردن مثال. تلقی مرسوم نیز بطور عمده همانند روایت ارسطویی از مُثل است. میان تلقی مرسوم با گزارش کاپلستون، ظاهراً یک تفاوت مهم است و آنهم تأکید تلقی مرسوم بر جدایی (separation یا chorismos = خوریسموس) به معنای جدایی مکانی است. مُثل جدای از عالم محسوس بوده و در جایگاه ویژهٔ خودشان مستقر هستند.

ضمن گفته‌های کاپلستون، دربارهٔ «جدایی» موضعی دو پهلو می‌توان دید. نخست، قول به عالم جداگانه برای مُثل و دوم، قول به جدایی و استقلال ذاتی مُثل از محسوسات. کاپلستون می‌گوید: «اینکه زبان افلاطون، اغلب بر وجود یک عالم جداگانه از ذات‌های متعالی دلالت دارد، ممکن نیست انکار شود ولیکن باید یادآور شد که زبان، در وهلهٔ نخست برای دلالت بر متعلقات تجربهٔ حسی ما آدمیان تعبیه شده است و غالباً برای بیان دقیق حقایق مابعدالطبیعی، بسنده نیست.» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۵=۱۹۵). با توجه به این نقل قول، کاپلستون دلالت کلام افلاطون بر *عالم جداگانه* مُثل را انکارناپذیر می‌شمارد که به نظر می‌رسد به معنی جدایی مکانی مُثل از محسوسات باشد. از سوی دیگر، کاپلستون ضمن بیان دلایلی در تأیید تلقی مرسوم از مُثل، می‌گوید: «الف- اگر مُثل «جدای از» اشیاء محسوس وجود دارند، این تعبیر «جدای از» فقط می‌تواند بدین معنی باشد که مُثل، واقعیتی مستقل از اشیاء محسوس دارند. هیچ مسأله‌ای راجع به تحقق مُثل در یک مکان نمی‌تواند مطرح باشد و به بیان دقیق، مُثل به همان اندازه که «بیرون» اشیاء محسوس‌اند، «درون» اشیاء محسوس هم هستند. زیرا بنا بر فرض، مُثل، ذوات غیرجسمانی (مجرد)‌اند و ذوات غیرجسمانی ممکن نیست در یک مکان واقع باشند. از آنجا که افلاطون ناگزیر بود زبان بشری را به کار گیرد، به طور طبیعی، واقعیت بالذات و استقلال مُثل را با اصطلاح مکانی بیان می‌کند (او نمی‌توانست تعبیر دیگری به کار برد)؛ اما قصد افلاطون این نیست که مُثل، مکاناً از اشیاء محسوس جدا هستند. تعالی در خصوص مُثل بدین معنی است که مُثل، همراه جزئیات محسوس دگرگون و نابود نمی‌شوند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۸=۱۹۸). مطابق این نقل قول،

کاپلستون منکر جدایی مکانی مُثل از اشیاء محسوس شده و جدایی را به معنی استقلال ذاتی و وجودی مُثل از محسوسات تفسیر می‌نماید.

۱۷- روشن است که کاپلستون موافق نقل قول اخیر، مسأله «جدایی» را به معنی استقلال ذاتی مُثل از محسوسات می‌گیرد و نه جدایی مکانی. او با تأکید دوباره بر قصور زبان بشری در بیان حقایق متعالی، و قابل طرح نبودن مسأله مکان برای امور غیرجسمانی، اساساً صورت مسأله‌ای تاریخی به نام «جدایی مکانی» مُثل را که در تلقی مرسوم از نظریه مُثل مندرج است، پاک می‌نماید؛ چنانکه گویی مشکلی بدین نام وجود ندارد؛ در حالی که طبق متن گزارش کاپلستون از تلقی مرسوم در بالا، «تعبیر «جدای از»، عملاً به معنی جدایی مکانی فهمیده می‌شود».

تفسیر جدایی مُثل به استقلال ذاتی آنها از امور محسوس، به نظر می‌آید با قول افلاطون که خود کاپلستون هم ذکر می‌کند، مغایرت دارد. کاپلستون از دلایل مطرح شده در تأیید تلقی سنتی نظریه مُثل، به ذکر سه دلیل می‌پردازد. طی دلیل نخست گفته می‌شود: «(یک) - شیوه سخن گفتن افلاطون درباره مُثل، آشکارا مفروض می‌گیرد که مُثل در یک ساحت جدا وجود دارند. بدین ترتیب افلاطون در فایده‌ی تعلیم می‌دهد که نفس در یک قلمرو متعالی و پیش از اتحادش با بدن، وجود داشته است؛ جایی که نفس، هویت‌های معقول و قائم به ذات یا مُثل را مشاهده می‌کند و به نظر می‌رسد که همین هویت‌ها، تعدادی ذوات «جدا» را تشکیل می‌دهند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۶=۷-۱۹۶). مضمون سخن افلاطون را که کاپلستون آورده است، فایده‌ی وجود قبلی نفس و مشاهده حقایق، تأیید می‌نماید.

از سوی دیگر تفسیر جدایی مُثل به استقلال ذاتی آنها از محسوسات، با متن روایت خود کاپلستون از تلقی مرسوم که بر جدایی مکانی مُثل تأکید دارد، نباید خلط شود. شاید بتوان اعتراض کرد که کاپلستون مسأله جدایی مکانی را نادیده می‌گیرد و لیکن او تفسیر خودش از جدایی را عرضه می‌دارد.

اکنون جای تعجب در این است که کاپلستون با اعتراف بر جدایی مکانی مُثل نزد افلاطون و تلقی مرسوم از نظریه مُثل، خود به هنگام نتیجه‌گیری از گزارش نظریه مُثل در فایده‌ی بدون هر گونه دلیل مبتنی بر تعالیم افلاطون، می‌گوید: «پس من نتیجه می‌گیرم که نظریه مُثل بدانگونه که در فایده‌ی عرضه شده است، تنها بخشی از نظریه

افلاطون را نشان می‌دهد. نباید نتیجه گرفت که برای خود افلاطون، مثل، کلیات قائم به ذات «جدا» بودند» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ص ۱۷۲=۲۰۳). طبعاً مقصود کاپلستون از لفظ «جدا» در سطر پایانی را همان «مکاناً جدا» باید گرفت و گرنه نتیجه‌گیری با تفسیرش از جدایی به معنی استقلال ذاتی در ص ۱۶۸ گزارش تاریخ فلسفه (رک. به بند ۱۶)، متضاد خواهد بود. حال که مجبوریم دامن کاپلستون را از آلودگی به تضاد و عدول از قول به استقلال ذاتی مثل پیراسته نگه داریم، ناگزیر شاید افلاطون را متهم سازیم!

۱۸- افلاطون را از بابت الفاظ به کار گرفته در نظریهٔ مثل، به قصور و نفهمیدن باید متهم نماییم! چنانکه در مقام یک فیلسوف و به عنوان طراح بزرگ پرسش‌ها و مسائل فلسفه، قادر نیست برای جدایی و استقلال ذاتی، لفظی مناسب پیدا کند و گویی مجبور می‌شود کلمه‌های مربوط به جدایی مکانی را به معنی استقلال ذاتی به کار برد. به نظر فاین (G. Fine)، جدایی مورد نظر ارسطو راجع به مثل نیز، نوعاً عبارت است از وجود مستقل (independent existence) مثل از امور محسوس. به طوری که گفتن این مطلب که یک مثال جدا است، بدین معنی است که آن مثال از جزئیات محسوس، وجود جدا و مستقل دارد (۲۰۰۳، ۲۵۴). اگر مطابق تفسیر کاپلستون، جدایی منظور نظر افلاطون همان استقلال ذاتی مثل به معنی عدم دگرگونی و نابود نشدن مثل با تغییر و فنای محسوسات باشد، به نظر می‌رسد یکی از نزاع‌های اصلی ارسطو با افلاطون منتفی خواهد شد. یعنی افلاطون به مثل یا کلیات ذاتاً مستقل از محسوسات قائل بوده و ارسطو هم به صور نوعی ذاتاً مستقل از محسوسات معتقد است؛ آنهم بدین معنی که نه مثل و نه صورت‌های نوعی، هیچ کدام با دگرگونی و نابودی امور محسوس، دچار تغییر و فنا نمی‌شوند. صورت‌های نوعی یا طبیعت‌های مشترک نزد ارسطو، هر چند ضمن اشیاء محسوس جزئی‌اند و لیکن با زوال و فنای این اشیاء، فنا نمی‌پذیرند.

۱۹- به نظر می‌رسد ریشهٔ امر در قول کاپلستون مبنی بر زیاد اهمیت ندادن به نظریهٔ وجود پیشین نفس و به تبع آن نظریهٔ یادآوری باشد (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۹ - ۱۶۸ = ۱۹۹). این دو مسأله، جزو ارکان تفکر فلسفی افلاطون هستند. وقتی کاپلستون نمی‌تواند دو نظریهٔ نامبرده را به عنوان یک «بیان اسطوره‌ای» و افسانه کنار گذارد به دامن فرضیه بودن آن - که مورد تصریح افلاطون است - پناه می‌برد و می‌گوید: «چه بسا ممکن است این امر [نظریهٔ وجود پیشین نفس و یادآوری]، چیزی بیش از یک فرضیه در نگاه

افلاطون نباشد (و لذا همانطور که گفتیم، نباید اهمیت زیادی بدان قائل شویم). اما با لحاظ همه موارد، در اظهار صرف این مطلب که اندیشه مزبور عملاً یک اسطوره است، بر حق نبوده و تا هنگامی که ویژگی اساطیری آن به طور رضایت‌بخش مبرهن نگردد، باید آنرا به عنوان نظریه‌ای که جداً قصد شده است، بپذیریم» (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۶۹ = ۱۹۹). اصولاً وقتی به چیزی زیاد اهمیت ندهیم، در عمل آن چیز را جدی نخواهیم گرفت. کاپلستون از یک سو نظریه وجود پیشین نفس و یادآوری را زیاد با اهمیت نمی‌شمارد و بنا بر قول افلاطون آن را یک فرضیه تلقی می‌کند که باید اثبات شود و از سوی دیگر مدعی می‌شود افلاطون نظریه نامبرده را جداً قصد کرده است! این موضع‌گیری دوگانه در مقام گفتار، در عمل به نادیده گرفتن برخی مسائل می‌تواند بیانجامد که از آن جمله است: الف- ندیدن معرفت پیش از هیوط، ب- به تبع مورد الف، عدم وقوف به حقیقت یادآوری نزد افلاطون، ج- عدم تفکیک میان مقدمات یادآوری با خود یادآوردن. با چنین رویکردی به نظر می‌رسد یکی گرفتن مثال با کلی، امری طبیعی و حتمی باشد.

این نکته اخیر را بهتر است از زبان خود کاپلستون بخوانیم. او پس از بیان اجمالی مطالب فایدون در باب وجود قبلی نفس و به یادآوردن حقایق در دنیا، به نتیجه‌گیری پرداخته و می‌گوید: «اکنون تفسیر طبیعی نظریه مثل بدان‌گونه که در فایدون عرضه شده عبارت از این است که مثل، کلیات قائم به ذات خود هستند؛ اما باید یادآوری گردد که چنانکه پیش از این بیان شد، این نظریه [نظریه وجود پیشین نفس]، به نحو آزمایشی و به عنوان یک «فرضیه» پیشنهاد شده است (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۲-۱۷۱ = ۲۰۲). کاپلستون با استناد به گفته افلاطون که عقل حقیقت را درمی‌یابد و به آنچه «واقعاً هستند» دست می‌یازد - مانند خود عدالت (justice itself) و خود زیبایی و خود خیر و تساوی مجرد (abstract equality) یا زیبایی مجرد (abstract beauty) - (فایدون، c ۶۵)، تفسیر طبیعی مثل افلاطون را عبارت از کلیات قائم به ذات می‌شمارد. شاید عدم توجه کاپلستون به موارد الف تا ج در پاراگراف پیشین است که وی را بدین نتیجه رهنمون می‌شود؛ نتیجه‌ای که بجای تفسیر طبیعی، چه بسا بیشتر شایسته عنوان تفسیر غیرطبیعی است.

۲۰- چکیده آنچه گفته شد این است که در گزارش کاپلستون با عبور از جنبه شناختی مثل به جنبه وجودی آن، دو نکته پیدا و پنهان حضور دارند و مورخ در خصوص آنها هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد: ۱- تلقی مثل به عنوان مرجع عینی

مفاهیم کلی و ۲- تسری کلیت مفهوم کلی به مرجع عینی یا مثل. کاپلستون با این کار، مثل یا صور را با کلیات یکی می‌گیرد و افلاطون را منادی وجود کلیات مفارق در عالم خارج معرفی می‌کند. پس از این در قسمت سوم خواهیم دید که ارسطو با همین افلاطون مدعی وجود کلیات مفارق است که درمی‌افتد؛ حال آنکه ظاهراً با کلیت یا مفارقت به تنهایی مشکلی ندارد. موافق این بینش است که سراسر نوشتهٔ کاپلستون پر است از به کار بردن کلمهٔ «کلیات» به جای لفظ «مثل». دیدیم که مطابق نگاه کاپلستون، جستجوی کلی توسط افلاطون و بیان آن در قالب تعریف، چیزی جز شناخت کلی مفارق یا مثال (نوئزیس) نیست.

اکنون در یک مرور کوتاه، مقدمات کاپلستون را در رسیدن به نتیجهٔ مطلوب می‌توان چنین برشمرد: ۱- وجود نوئزیس به معنی علم کلی نزد افلاطون امری مسلم است. ۲- هر علمی متعلق متناسب با خود را لازم دارد. ۳- علم کلی، متعلق کلی می‌طلبد. نتیجه این است که: «علم کلی»، همان «علم به کلی» است. اما مباحث مطرح شده، بر پایهٔ تعالیم اصلی افلاطون، در معرض تردید قرار گرفت. گذشته از این، برخی ضعف‌های پیدا و پنهان در گزارش کاپلستون نیز احراز و بررسی شد.

در پرتو آنچه گفته شد، لازم است، با استناد به سخنان خود ارسطو، اجمالاً همانندی رویکرد و استدلال کاپلستون با روایت ارسطو از مثل و تأثیر ذهنیت ارسطو را بر گزارش کاپلستون نشان دهیم.

### قسمت سوم- نگاهی کوتاه به روایت ارسطو از نظریهٔ مثل

۲۱- عبور کاپلستون از جنبهٔ شناختی مثل به جنبهٔ وجودی آن، امر غریبی نیست و او در این کار تا حدی دنباله‌رو ارسطو است. ارسطو در *مابعدالطبیعه* تصریح می‌کند که بدون کلی، وجود معرفت ناممکن است. برخی از گفته‌های ارسطو چنین است: «هر مفهوم و هر دانشی با کلی (to katholou) سروکار دارد. ... تعریف برای کلی و برای صورت است» (مابعد، ۲۹-۲۵ b ۱۰۵۹) و «... شناخت، بدون کلیات به دست نمی‌آید» (همان، ۱۰۸۶ b ۶). بسی پیداست که ارسطو مطلبی را بیان می‌کند که از دیدگاه خود او حاکی است. به نظر می‌رسد این قول که معرفت نظری بدون کلی، ناممکن است، محل اختلاف ارسطو با افلاطون نیست.

اگر حکم ارسطو را با گفته‌های دیگر وی لحاظ کنیم، نتیجه مطلوب وی مبنی بر یکی بودن مثال با کلی که بخشی از تعلیم ارسطو است حاصل خواهد شد. ارسطو می‌گوید: «سقراط مشغول مسائل اخلاقی بود و به طبیعت - در کل آن - نمی‌پرداخت، بلکه در جستجوی کلی در آن زمینه بود و نخستین کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت. افلاطون از وی پیروی کرد و معتقد شد که تعریف به چیزهای دیگری غیر از محسوسات مربوط است زیرا یک تعریف کلی و مشترک از محسوسات، که همواره در دگرگونی‌اند، بدست نمی‌توان داد. اکنون وی [افلاطون] این چیزهای از نوع دیگر را مثل (ایده‌ها، ideas) نامید و گفت که همه چیزهای محسوس به دنبال آنها و به علت پیوند با آنها نامیده می‌شوند. زیرا کثرت موجودات به اعتبار اشتراک (methexis) در مثلی که همنام آنها هستند، وجود دارند» (مابعد، ۱۳-۱ b ۹۸۷).

عبارت ارسطو نکات مهمی را شامل است. ارسطو عملاً از دو تعلیم سخن می‌گوید: نخست، بحث تعاریف کلی و مشترک و دوم، مسأله نوآوری فکری افلاطون. امور محسوس به قول ارسطو، همواره دگرگون می‌شوند و بدین جهت به تعریف کلی و مشترک که خود ثابت است، تن در نمی‌دهند. این سخن، خواه استدلال ارسطو باشد و خواه از آن افلاطون، در هر دو صورت فرقی نمی‌کند و هر دو فیلسوف بدان قائل هستند. اما سقراط چطور؟ البته بیان ارسطو حاکی از آن است که افلاطون از سقراط «پیروی کرد و معتقد شد که تعریف به چیزهای دیگری غیر از محسوسات مربوط است». بنابراین طبق گواهی ارسطو، سقراط هم قائل است که تعاریف کلی، ناظر بر اموری غیر از محسوسات‌اند. براین اساس ظاهراً هیچ کدام از سه فیلسوف استاد و شاگرد، از این لحاظ که تعاریف کلی بر امور غیر محسوس ناظرند، اختلافی ندارند. زیرا مثل افلاطونی، نامحسوس هستند و همین طور است صورت نوعی نزد ارسطو.

۲۲- مطابق نقل قول بند ۲۱، ارسطو بر آن ست که افلاطون از سقراط پیروی می‌کند و معتقد می‌شود که تعریف به چیزهای دیگری غیر از محسوسات مربوط است. اکنون جای این پرسش است که این چیزهای دیگر یا مثل همان کلیات هستند یا نه؟ ارسطو در فقره دیگری می‌گوید: «دو چیز است که حتماً باید آنها را به سقراط نسبت داد: استدلال استقرایی (epaktikos logos) و تعریف کلی (to horizesthai katolou). زیرا هر دو اینها در پیوند با مبداء شناخت‌اند. ولی سقراط نه کلیات را در شمار مفارقات (یا



امور جداگانه) قرار می‌داد و نه تعاریف را. اما ایشان [افلاطونیان] آنها را مفارق شمردند و این گونه از موجودات را مُثل نام نهادند. بنابراین تقریباً بر پایهٔ همین استدلال، نتیجه برای ایشان این بود که برای همهٔ محمول‌های کلی، مُثل وجود دارند» (مابعد، ۳۴-۱۰۷۸b۲۷). همچنین ارسطو می‌گوید: «اما وی [سقراط] کلی را از تک‌چیزها (یا جزئیات) جدا نکرد و به حق هم آنها را جدا نمی‌دانست» (مابعد، ۴-۳۳a۳۳). آشکار است که ارسطو در مقام گزارش نظریهٔ افلاطون و پیروان وی، مثال را با کلیت جمع می‌نماید.

گذشته از اشتراک رأی سقراط و افلاطون با ارسطو در خصوص ناظر بودن تعاریف کلی بر امور نامحسوس، اکنون طبق گواهی ارسطو روشن می‌شود که سقراط با ارسطو یک همفکری افزون تری هم دارد: امور نامحسوس که متعلق تعاریف کلی‌اند، از نظر ارسطو به حق نزد سقراط، از محسوسات جدا نیستند. بنابراین در یک طرف افلاطون را داریم و در طرف دیگر سقراط و ارسطو را. افلاطون به مثال یا کلی مفارق از کثرت قائل است و سقراط و ارسطو مشترکاً به کلی ملازم با کثرت معتقداند.

۲۳- طبق گفته‌های نقل شده از ارسطو، اولاً به زعم افلاطون، از امور محسوس پیوسته دگرگون، ارائهٔ تعریف کلی و مشترک ناممکن است؛ همان تعریف کلی و مشترک که بدون آن معرفت نظری و عام، تحقق نمی‌پذیرد. لذا تعاریف کلی و مشترک بر اموری غیر از محسوسات ناظر است که افلاطون به طور اخص آنها را مُثل می‌نامد. ثانیاً موجودات همنام با مثال که به اعتبار اشتراک با آن به نام واحد نامیده می‌شوند، کثرت یا تعدد دارند؛ در حالی که مثال مربوط، واحد است و کثرت ندارد. ثالثاً برای هر محمول کلی، یک مثال وجود دارد و طبیعی است که این مثال، مابازاء خارجی در برابر محمول کلی خودش است. کنار این موارد، یک مورد کم است تا مطلب ارسطو کامل شده و مشابهت گزارش کاپلستون با روایت ارسطو احراز گردد. آن هم عبارت است از تسری کلیت تعاریف کلی و مشترک، بر مابازاء خارجی آنها. به بیان دیگر، گام پایانی ارسطو عبارت است از کلی نامیدن مثال که خود با جزئی شمردن تک شیء محسوس تقابل و توازن دارد. در واقع طبق گزارش ارسطو، این افلاطون است که مثال را به عنوان جوهر ثابت (ousia) با کلیت جمع می‌نماید. البته ارسطو، در عین حال اظهار می‌دارد که افلاطون، مُثل را به عنوان جزئیات مفارق نیز لحاظ می‌نماید.

این نکته‌ها را بهتر است از زبان خود ارسطو بخوانیم: «... آنها [معتقدین به مُثل] در عین حال مُثل را به‌عنوان کلی تلقی می‌کنند و دوباره مُثل را به‌مثابه امر جزئی و مفارق لحاظ می‌نمایند. ناممکن بودن این مطلب، پیش از این نشان داده شده است. علت اینکه کسانی که می‌گویند جوهرها، کلی هستند و دو نظریه [کلیت و جزئیت] را در یک رأی جمع کردند، این است که آنها مُثل را با اشیاء محسوس، عین هم قرار ندادند. آنها فکر کردند محسوسات جزئی در حال سیلان بوده و باقی نمی‌مانند، اما کلی، جدای از محسوسات و متفاوت از آنها است. این نکته را چنانکه در مبحث پیشین گفتیم [۳۴-۱۰۷۸b۲۷]، بار نخست سقراط از راه تعاریف خودش به میان آورد؛ اما وی مُثل را از جزئیات جدا نکرد و در این مورد یعنی جدا نساختن آنها، درست فکر می‌کرد. این نکته از نتایج روشن می‌شود. زیرا تحصیل شناخت، بدون کلیات، ناممکن است» (مابعد، ۱۰۸۶b۶-۱۰۸۶a۳۳).

روشن است که ارسطو طی روایت نظر افلاطون و پیروان وی، از یک سو مُثل را کلیات معرفی می‌نماید و از سوی دیگر، مُثل را امور مفارق و جزئی می‌شمارد. بنابر کلیات بودن مُثل، می‌توان نتیجه گرفت که به زعم ارسطو، نه تنها مفاهیم کلی، مابازاء ذهنی مُثل هستند بلکه خود مُثل نیز، کلیات هستند. البته با این تفاوت که یکی کلی قائم به ذات خود است و دیگری کلی قائم به ذهن ما.

۲۴- با توجه به فقره‌های نقل شده از *مابعد/الطبیعه*، آشکارا می‌توان پی برد که ارسطو اولاً، وجود معرفت به معنای علم کلی را بدون پذیرش تحقق کلی، ناممکن می‌شمارد. ارسطو با ذکر مشغله جستجوی تعریف کلی توسط سقراط و افلاطون، عملاً بر اتفاق نظر خویش با این دو متفکر صحه می‌گذارد. لیکن ارسطو از سوی دیگر، افلاطون و پیروان وی را مدعی وجود مفارق و مستقل کلی از تک‌شیءها معرفی می‌کند. نزد ارسطو، تک‌شیءها همان جواهر اولی است (مقولات، فصل ۵). بدین ترتیب، افلاطون مدعی وجود مُثل به‌عنوان کلیات جدا از جواهر اولی است. در گفتار ارسطو، جستجوی تعریف کلی امور توسط افلاطون و ارائه آن در حکم‌های عام، همان شناخت کلی مفارق یا مثال (نوئزیس) خواهد بود. همین تلقی ارسطویی از مسأله را باز در لابه‌لای گزارش کاپلستون شاهد بودیم.

موافق آنچه از ارسطو در بیان دیدگاه افلاطون و معرفی وی از نظریهٔ مثل گفته شد، بر گزارش کاپلستون و روایت ارسطو، هم در نوع رویکرد یعنی عبور از جنبهٔ شناختی مثل به بعد وجودی آن و هم در چگونگی تفکیک مفهوم کلی از مثال و تسری کلیت از مفهوم کلی به مابازاء خارجی آن، روحیهٔ مشابهی حاکم است. البته بسی پیداست که فضل تقدم با نگرش ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* است. اساساً طبیعی است اگر مورخ فلسفه با مقدمات ارسطویی به تقریر نظریهٔ مثل بپردازد، دست کم در ساختار و چارچوب، چیزی بیش از سخن ارسطو را نخواهد توانست گزارش نماید؛ هر چند ممکن است از بی‌انصافی ارسطو طی گزارش و داوری خود از نظریهٔ مثل سخن گوید (کاپلستون، ۱۹۶۱، ۱۷۰ = ۲۰۰).

### نتیجه

۲۵- نکات مطرح شده را در دو ردیف الف- مفروضات مسلم و نوع رویکرد کاپلستون و ب- تردیدها و پرسش‌های قابل طرح می‌توان خلاصه کرد و نتیجه گرفت:

**الف:** دو اصل مسلم نزد ارسطو و کاپلستون عبارتند از: الف- علم به معنی واقعی و حقیقی کلمه با تحقق کلی ممکن است؛ تعاریف نیز بدون کلی، ناممکن هستند. ب- مثل، کلیات‌اند. این دو حکم هم آشکار و هم به طور ضمنی در گفته‌های ایشان دیده می‌شود. به تبع دو اصل مسلم نامبرده، برای ارسطو و کاپلستون، علم به کلیات، همان علم به مثل می‌باشد. به عبارت دیگر تعریف مفاهیم کلی، همان معرفت حقیقی یا نوئزیس نزد افلاطون است. چنانکه اگر وجود علم کلی و حقیقی تردیدناپذیر است، بنابراین کلیات هم، وجود واقعی باید داشته باشند. چون بدون وجود متعلق، علم مربوطه هم تحقق نخواهد پذیرفت.

کاپلستون مسألهٔ جدایی مثل یا کلیات مفارق را به معنی استقلال ذاتی مثل از امور محسوس تفسیر می‌کند که با بخشی از رویکرد ارسطو هماهنگی دارد؛ هر چند که با برخی مبانی افلاطون و تلقی مرسوم از نظریهٔ مثل مبنی بر جدایی مکانی علاوه بر استقلال وجودی، تفاوت دارد.

ب: ضمن بحث کوشیدیم بر پایهٔ تعالیم افلاطون، بر مواضعی از گزارش کاپلستون تردیدهایی بیافکنیم. جدی نشمردن وجود قبلی نفس، موجب می‌شود وجود دو گونه

معرفت نزد افلاطون را در نیابیم. یکی معرفت شهودی نفس در مرتبه پیش از هبوط و دیگری شناخت غیر شهودی پس از هبوط که ممکن است در بالاترین مرتبه به تجدید شهود منجر گردد. کاپلستون بنابر مسلمات خود، نمی‌تواند این تمایز را ببیند. افلاطون اگر معرفت در مرتبه پیش از هبوط را «یادآوری» می‌نامد، به دلیل معرفت پیشین است. ندیدن معرفت شهودی پیش از هبوط، سبب می‌شود تا تصویر درستی از معرفت به معنی یادآوری هم نداشته باشیم.

اگر تصویر ما از نظریه «معرفت، یادآوری است» بر مبانی نامبرده بنا گردد، در آن صورت علم به تعریف‌های کلی نیز معنی متفاوتی از آنچه ارسطو و کاپلستون ترسیم می‌کنند، خواهد داشت. افلاطون هیچ‌گاه نمی‌توانسته است رسیدن به مفهوم کلی از راه ادراک حسی و عقلی را با خود معرفت به معنی یادآوری (تجدید شهود پیش از هبوط) یکی بگیرد. افزون بر این، عدم تفکیک میان تدارک تدریجی مقدمات یادآوری با امر ناگهانی یادآوردن، یکی از موانع اصلی رسیدن به تلقی افلاطون از نظریه معرفت می‌تواند باشد.

مباحث نامبرده جزو مبانی فلسفی افلاطون یا لازمه آن تعالیم هستند و با قبول آنها، ممکن نیست گزارش کاپلستون از نظریه مثل را بی‌چون وچرا پذیرفت. شاید برای رسیدن به فهم بهتر از اندیشه افلاطون لازم است به ارکان فکری وی بیش از کاپلستون وفادار باشیم. پژوهش در اندیشه و تعالیم هر فیلسوفی، مستلزم این وفاداری و همدلی است.

### یادداشت: نظری به ترجمهٔ فارسی فصل «نظریهٔ مثل»

ترجمهٔ فارسی جلد اول تاریخ فلسفهٔ کاپلستون (یونان و رُم) به قلم دکتر سید جلال‌الدین مجتبیوی در سال ۱۳۶۲ و از سوی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ می‌شود. سپس در سال ۱۳۶۸ با ویراست اسماعیل سعادت برای بار دوم و با همکاری انتشارات سروش به چاپ می‌رسد.

فصل «نظریهٔ مثل» در متن انگلیسی ضمن صفحات ۲۰۶-۱۶۳ آمده و در ترجمهٔ فارسی طی صفحات ۲۳۸-۱۹۳ جای گرفته است. در اینجا برخی نقص‌ها یا افتادگی‌های سهواً راه‌یافته در ترجمهٔ فارسی به ترتیب شامل ترجمهٔ چاپ شده، ترجمهٔ پیشنهادی به صورت تصحیح یا تکمیل و متن انگلیسی آورده می‌شود.

- ۱- ص ۱۹۳، سس ۴-۳: «... عالی‌ترین حالت شناسنده...» تصحیح به «... عالی‌ترین حالت شناختی...» P 163, L's 5-6: ... the highest cognitive state ...
- ۲- ص ۱۹۴، س ۱۰: «... یک مفهوم کلی داریم...» تصحیح به «... یک مفهوم کلی تشکیل می‌دهیم...» P 164, L 5: ... we form one universal concept ...
- ۳- ص ۱۹۶، س ۱۴: «... که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند...» تکمیل به «... که در یک عالم متعالی ویژهٔ خودشان-جایی "در آنجا"-، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند.» P 166, L's 13-4: ... existing in a transcendental world of their own – somewhere "out there" – apart from sensible things.
- ۴- ص ۱۹۶، سس ۳-۲۲: «... (حوزهٔ تومیستی فلاسفهٔ مدرسی...)» تکمیل به «... (اگر عجالتاً نظر شود، حوزهٔ تومیستی فلاسفهٔ مدرسی...)» P 166, L's 27-8: (The Thomist School of Scholastic philosophers, be it remarked in passing, ...
- ۵- ص ۱۹۸، سس ۳-۲۲: «... سخن بر سر این نیست که مثل در مکانی هستند...» تصحیح به «... راجع به اینکه مثل در مکانی واقع باشند، هیچ مسأله‌ای مطرح نمی‌توان کرد...» P168, L's 22-3: There can be no question of the Ideas being in a place...
- ۶- ص ۱۹۹، سس ۶-۱۵: «... هر چند تصویر حیات آینده به طور دقیق فهمیده نمی‌شود یا به نحو قطعی اثبات نمی‌گردد...» تصحیح به «... هر چند قرار نیست زندگی پس از مرگ را، به طور دقیق یا محصل اثبات شده، بفهمیم...» P 169, L's 13-4: ... though the picture of future life is not to be understood literally or positively affirmed...
- ۷- ص ۱۹۹، س ۲۰: «... اما محق نیستیم...» تکمیل به «... اما با لحاظ همهٔ موارد، محق نیستیم...»

P169, L 20: ... but all things considered, we are not justified ...

۸- ص ۲۰۱، س ۳: «... "خداشناسی" افلاطون...» تصحیح به «... "خداپاوری" افلاطون...»

P 170, L 32: ...Plato's "theism"...

۹- ص ۲۰۱، سس ۱ و ۲ از پایان: «... آدمیان با شناختی روشن از ذوات کلی به دنیا

نمی‌آیند...» تکمیل به «... آدمیان با شناختی روشن از ذوات کلی به دنیا نیامده و پرورش

نمی‌یابند...»

P 171, L's 22-3: men do not come into the world and grow up with a clear knowledge of Universal essences...

۱۰- ص ۲۰۲، سس ۹-۱۰: «... تا آنکه یک اصل اول بدیهی...» تکمیل به «... تا آنکه ارتباط با

یک اصل اول بدیهی...»

P 171, L's 39 -40: until connection with an evident first principle ...

۱۱- ص ۲۰۴، سس ۶-۷: «... آیا سقراط قادر خواهد بود وی را پیروی کند تا درباره دیدار

کامل به سخن گفتن ادامه دهد...» تصحیح به «... آیا سقراط قادر خواهد بود دیوتیما را

هنگامی که به صحبت از «رویت تمام و کمال» ادامه می‌دهد، پیروی کند...»

P173, L's 31-3: ... whether Socrates will be able to follow her as she goes on to speak of the "full and perfect vision"...

۱۲- ص ۲۰۷، س ۴: «افلاطون صریحاً متوجه تصور «مطلق»... است.» تصحیح به «افلاطون

آشکارا می‌کوشد تا به مفهوم امر «مطلق» برسد...»

P 176, L's 4-5: Plato is clearly working towards the conception of the Absolute ...

۱۳- ص ۲۰۹، س ۶: «... «واحد» از صفات انسانی برتر است.» تصحیح به «... «واحد» از

محمول‌های [=نسبت‌های] بشری برتر است.»

P 178, L's 30-31: ...the One transcends human predicates.

۱۴- ص ۲۰۹، سطر ۱۸: «افلاطون متوجه شد که قول به دو عالم...» تکمیل به «افلاطون

متوجه شد که قول به دوگانگی میان دو عالم...»

P 179, L's 8-9: Plato came to see that the dichotomy between ...

۱۵- ص ۲۱۰، سس ۲-۳: «صورت نوعیه تا آنجا که یک «نمونه- طبقه» است واقعی است و

می‌تواند شناخته شود.» تصحیح به «جزئی محسوس تا آنجا که یک «مصدق - طبقه»

است، واقعی است و امکان دارد شناخته شود.»

P 179, L's 20-21: ...the specific Form: in so far as it is a class - instance, it is real and can be known.

• لازم به توضیح است که نه تنها از سطر ۱۸، بلکه از مفاد بحث هم روشن می‌شود که

فاعل جمله "the sensible particular" واقع در سطر ۱۷ است. کاپلستون برای مثال و

صورت، تعبیر "class - concept" را مثلاً در ص ۱۸۵، سطرهای ۱۰ و ۱۲، می‌آورد.

- ۱۶- ص ۲۱۰، س ۱۲: «... بر طبق نظر ارسطو، جهان واقعی، کلی متعین است...» تصحیح به «... بر طبق نظر ارسطو کلی واقعی، کلی متعین است...»
- P 179, L's 34-5: The real universal according to Aristotle, is the determined universal.
- ۱۷- ص ۲۱۳، س ۱: «... زیرا هر دو... تکمیل به «... - دست کم، به هیچ طریق انعطاف‌ناپذیر- زیرا هر دو...»
- P 182, L 21: - at least, not in any rigid way- since both...
- ۱۸- ص ۲۱۴، سس ۶-۱۵: «اگر کسی اصلاً از قبول هستی مثل مطلق سرباز زند، در آن صورت از تفکر فلسفی خارج شده است.» تصحیح به «اگر کسی اصلاً از قبول هستی مثل مطلق سرباز زند، در آن صورت تفکر فلسفی از میان می‌رود.»
- P 184, L's 4-5: if one refuses to admit the existence of absolute Ideas at all, then philosophic thinking goes by the board.
- ۱۹- ص ۲۱۶، س ۷: «... تا مورد تعریف با پی‌گیری سرانجام به وسیلهٔ جنس و فصولش تعریف شود.» تکمیل به «... تا امر مورد تعریف (معرف) سرانجام به دام افتاده و به وسیلهٔ جنس و فصل‌هایش تعریف شود.»
- P 183, L's 26-7: ... until the definiendum is finally tracked down and defined by means of its genus and differences.
- ۲۰- ص ۲۱۷، س ۲ از پایان: «... هر چند مناسب تر از مشکل تئیتوس بحث حکم غلط در سوفسطائی (۲۶۲ ه به بعد) است.» تصحیح به «... هر چند مبحث حکم غلط در سوفسطائی (۲۶۲ ه به بعد)، با مشکل مطرح در ثئی‌توس، مرتبط تر است.»
- P 187, L's 6-8: ... though more relevant to the actual problem of the *Theaetetus* is the discussion of the false statement in 262 e ff. of the *Sophist*.
- ۲۱- ص ۲۱۸، سس ۸-۶: «... هیچ حکم نادرستی نمی‌تواند موجود باشد. زیرا با توسل به نظریهٔ صور (مثل) (...) این گفته معنایی ندارد.» تصحیح به «... با توسل به نظریهٔ صور (مثل) (...) هیچ حکم نادرستی نمی‌تواند موجود باشد. زیرا چیزی وجود ندارد تا چنین حکمی، آن را قصد نماید.»
- P 187, L's 19-21: there can be no false statement because there is nothing for it to mean, by an appeal to the theory of Forms (...)
- ۲۲- ص ۲۲۱، سس ۱۷-۱۶: «اگر بتوان چنین نسبتی داد، واضح است که راهی دراز به سوی نشان دادن اینکه چگونه "عالم مثالی" در عین حال یک وحدت و یک کثرت است، پیموده شده است.» تصحیح به «اگر بتوان چنین نسبتی داد، واضح است که نشان دادن اینکه چگونه "عالم مثل" در عین حال یک وحدت و یک کثرت است، طولانی خواهد شد.»
- P 190, L's 27-9: If it could be so ascribed, it would clearly go a long way towards showing how the "Ideal world" is at once a unity and a plurality.

### منابع فارسی

- ارسطو. (۱۳۶۷)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، نشر گفتار.
- ارسطو. (۱۳۸۳)، *ایساغوجی و مقولات*، ترجمه محمد خوانساری، مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون. (۱۳۶۷)، *دوره آثار*، ۴ جلد، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- خوانساری، محمد. (۱۳۷۶)، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، چاپ دوم با اضافات و اصلاحات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه، جلد اول: یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.

### منابع انگلیسی

- Aristotle. (1991), *the Complete Works of Aristotle*, ed. by: J. Barnes, vol: 2, Princeton University Press.
- Copleston, F.C. (1961), *A History of Philosophy, vol 1, Greece and Rome*, Burns and Oates Limited, London
- Fine, Gail. (2003), *Plato on Knowledge and Forms*, Clarendon Press, Oxford
- Plato. (1994), *the Collected Dialogues of Plato*, ed. by: E. Hamilton & H. Cairns, Princeton University Press.
- Plato. (1952), *the Dialogues of Plato*, tr. by: B. Jowett. (*Great Books of the Western World, book 7*), the University of Chicago.
- Vlastos, Gregory. "Separation in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 5, 1987, ed. Julia Annas, pp. 185-195. Oxford University Press.