

«پارمنیدس یکی از مهمترین محاورات افلاطون و بدون شک معماگونه ترین محاوره اوست... این محاوره تنها محاوره ای است که مشخصاً در کانون توجه خود به بیان نظریه مثل می پردازد.»<sup>۱</sup>

«محاوره پارمنیدس به مثابه همه چیز از یک شوخی گرفته تا تمرینی برای کشف مغالطات و تا وحی یک خدای ناشناخته قرائت شده است. در واقع امر، این محاوره یک شکیه [به معنی معضله یا معمای شک انگیز فلسفی] است.»<sup>۲</sup>

«انتقادات پارمنیدس عمدتاً در ساختار خود نفوذپذیر، موجز، دارای حذف به قرینه، دو پهلو و مبهمند... بنابراین، [در این جا] مسئله این نیست که آیا این انتقادات معتبرند یا نامعتبر، بلکه سخن بر سر این است که هریک از این دو فرض معتبر یا نامعتبر انگاشتن آنها چه پیامدهایی به دنبال دارد. این انتقادات به صورت قیاسات مضمّر عنوان شده اند.»<sup>۳</sup>

«این مکالمه ناقدان و شارحان را چنان شگفت زده کرده است که گروهی کوشیده اند به زور تفسیری برای آن بیابند و گروهی دیگر در اصالت آن تردید کرده اند.»<sup>۴</sup>

«انتقادات [پارمنیدس] به مثابه معما یا بن بست هایی منطقی مطرح شده اند، معضلاتی که باید مورد مواجهه و تأمل واقع شوند، اگر قرار است که فلسفه ادامه یابد.»<sup>۵</sup>

«حتی اگر پارمنیدس را به تنهایی و صرف نظر از ارتباط آن با دیگر آثار افلاطونی لحاظ کنیم، این محاوره یک چیستان یا معما است.»<sup>۶</sup>

«این محاوره همواره به مثابه یک محاوره به طور فوق العاده حیرت انگیز و معماگونه لحاظ شده است و پراکنده ترین آراء در باب هدف اصلی آن عنوان شده است.»<sup>۷</sup>

«...محاوره پارمنیدس از ابتدا تا انتها یک لطیفه پیچیده است... نباید حال و هوای طنزآلود این اثر را در پرداختن به تک تک عبارات آن از یاد برد... این محاوره چیزی درباره اندیشه خود افلاطون به ما نمی گوید... هدف آن به تمسخر گرفتن وحدت گرایانی است که جهان حسی را توهم یا اندکی فراتر از آن تلقی می کنند.»<sup>۸</sup>

«کمترین چیزی که درباره محاوره پارمنیدس می توان گفت اینست که این محاوره یک چیستان یا جدول معما است. هیچیک از دیگر محاورات افلاطونی خواننده خود را با چنین احساس شک یا "حس بودن در موضعی که راه به جایی نمی برد" رها نمی کنند. اگر شما باز هم ادامه داده و آن را با دقت مطالعه کنید، نهایتاً با پرسش هایی بیش از آنچه در ابتدا داشتید مطالعه آن را به پایان می برید. پس چرا باید چیزی را خواند وقتی چنین ملال آور و در نهایت، چنین غیر مقنع است؟... پیش از آنکه به این نتیجه برسید که عمق اندیشه پارمنیدس برای شما جدی تر، وزین تر و حیرت انگیزتر از آن است که حتی برای رسیدن به کنه آن تلاش کنید... [بدین نکته توجه کنید که] محاوره پارمنیدس به بهترین نحوی به حیرت شما پاسخ می دهد، اگر به آن نه صرفاً با میل به کار [جدی] بلکه همچنین با [نوعی] شوخ طبعی نزدیک شوید.»<sup>۹</sup>

## بازخوانی بخش نخست محاوره پارمنیدس: تناقض یا سازگاری

صبورا حاجی علی اورک پور\*

## افلاطون تا پایان عمر از قول به نظریه مثل - در عین حال که در رساله های بعدی، جرح و تعدیلاتی در نظریه خود صورت داده - دست نکشیده است.

### مقدمه:

مقاله حاضر کوشیدیم تا با نقل اقوال برخی از این شارحین و تأکید بر واژه هایی که بر این معنی در عبارات ایشان دلالت دارند، اجماع فوق الذکر را نشان دهیم؛ اما به نظر می رسد آنچه بیش از هر چیز بدین حیرت و سردرگمی انجامیده - و البته هرگز مورد اقرار صریح ایشان واقع نشده - تا آنجا که حتی برخی از مفسرین را بر آن داشته که این محاوره را در بردارنده مطالب تناقض آمیز و یا دست کم، جدلی الطرفین دانسته و یا آن را بیشتر به مثابه یک شوخی فلسفی تلقی کنند تا یک متن جدی و حاوی مباحث تعیین کننده - و همه این اظهارات در نقل قول های مذکور در ابتدای مقاله مشهود است - به قسمت نخست رساله مربوط می شود که در آن، افلاطون نخست به تقریر مهمترین نظریه مابعدالطبیعی خود، یعنی نظریه مثل از زبان سقراط پرداخته و آنگاه پارمنیدس را نماینده طرح جدی ترین انتقادات وارد به نظریه خویش - حتی انتقاداتی که فلاسفه بعدی از قبیل ارسطو به نظریه مثل وارد دانسته اند - قرار داده است، به گونه ای که گمان می رود مقصود وی از نوشتن این رساله اقرار رسمی به ضعف نظریه اش و لذا دست کشیدن از آن بوده است؛ در عین حال در دو جای همین رساله - که در ادامه، به تفصیل از آنها سخن خواهد رفت - با تمجید از قائل به نظریه مورد بحث، در حقیقت عدم انصراف خود از بنیادی ترین نظریه مابعدالطبیعی اش را اعلام کرده است و نه تنها در خود این رساله، بلکه در رساله های دیگر وی - خاصه رساله هایی که پس از پارمنیدس نگاشته شده اند - نیز قرائتی دال بر این امر وجود دارد که افلاطون تا پایان عمر از قول به نظریه مثل - در عین حال که در رساله های بعدی، جرح و تعدیلاتی در نظریه خود صورت داده - دست نکشیده است.<sup>۱</sup>

همین طرح انتقاد و در عین حال عدم انصراف از نظریه مثل است که معضل اصلی رساله پارمنیدس را تشکیل داده و معرکه الآراء مفسرین این رساله محسوب می شود، لکن به نظر می رسد علیرغم این همه تشویش مفسرین رساله پارمنیدس در رسیدن به یک داوری منصفانه در این باب، رسیدن به چنین قضاوتی با لحاظ چهارچوب کلی فکر افلاطون که بر محتوای کل مطالب عنوان شده در مجموع رساله های وی استوار است - خاصه مطالب تعیین کننده ای که در رساله مفصل جمهوری در باب ابعاد وجودی و معرفت شناختی نظریه مثل عنوان داشته - چندان هم دشوار به نظر نمی رسد.

محاوره پارمنیدس یکی از دشوارترین و حیرت انگیزترین محاورات افلاطون است که - به گواهی نقل قول های فوق از برخی شروح این رساله - از دیرباز تاکنون مورد اعجاب و تحیر اکثر افلاطون پژوهان و مفسران متون افلاطون واقع گردیده است. در این محاوره که از دو بخش نسبتاً مجزا و مستقل از یکدیگر تشکیل شده است، سقراط جوان با پارمنیدس پیر - که افلاطون در اینجا، برخلاف سایر محاورات، از زبان وی سخن می گوید - وارد گفتگو می شوند. موضوع گفتگوی ایشان در بخش نخست عبارت است از تقریر نظریه مثل از زبان سقراط و سپس انتقاداتی که پارمنیدس به این نظریه وارد دانسته است. در بخش دوم که سه چهارم کل محاوره را تشکیل داده و افلاطون با ترفندی فیلسوفانه، آن را به بخش اول پیوسته است، نظریه واحد پارمنیدس ذیل سلسله مفروضات نه گانه ای مورد نقد و بررسی واقع شده و در نهایت نیز این بحث بی آنکه به نتیجه قاطعی بینجامد، خاتمه می یابد. در خصوص اینکه این دو بخش، با توجه به اختلاف موضوعاتشان، حجم محاوره و حتی ساختار و نحوه گفتگو در هریک - که در بخش نخست حقیقتاً به صورت محاوره ای طرفینی اجرا شده و برخلاف ساختار خسته کننده بخش دوم که در آن یک طرف جز به آری و خیر و یا طلب توضیح بیشتر مطلب چیزی نمی گوید، ساختاری زنده و هیجان برانگیز دارد - در حقیقت چه ارتباطی با یکدیگر دارند و اینکه آیا اساساً می توان آنها را مستقل از یکدیگر لحاظ کرده و مورد تفسیر قرار داد و یا فهم بخش اول در واقع منوط به تعمق در مطالبی است که افلاطون در بخش دوم در باب فروض مختلف نظریه پارمنیدس در باب واحد عنوان داشته، آراء مختلفی اظهار شده است که پرداختن به آنها دغدغه اصلی مقاله حاضر نیست؛ چه، این بحث در عین حال که از اهمیت خاص خود برخوردار است، لکن عامل اساسی تحیر مفسرین در مواجهه با این رساله محسوب نمی شود. در واقع باید گفت که مجموع مطالب عنوان شده در سطور پیشین، از تنظیم رساله در دو بخش گرفته تا موضوع و محتوای هر بخش و خاصه پیچیدگی فوق العاده مفروضات انتزاعی بخش دوم که قسمت اعظم رساله را تشکیل می دهند، هریک به نوعی موجبات تحیر مفسرین و شارحین رساله را فراهم آورده و سبب اقرار اکثر ایشان به سیاق معماگونه این رساله و اجماع ایشان در این معنی گردیده اند - و ما در ابتدای



زنون

می‌دهد که نظریه مخالفین پارمنیدس - یعنی قائلین به کثرت هستی - که به استهزا و تمسخر نظریه پارمنیدس در باب واحد از باب لوازمی که این نظریه به دنبال دارد، می‌پردازند، خود مستلزم «مطالب بی معنی و بی پایه بیشتری» است.

گفتگوی سقراط و زنون از اینجا آغاز می‌شود که سقراط از زنون می‌خواهد که استدلال اول خود را تکرار کند. مضمون استدلال زنون - که در پاسخ به سقراط عنوان می‌شود - بدین قرار است: اگر هستی کثیر باشد، آنگاه لازم می‌آید که غیر شبیه شبیه بوده و شبیه غیر شبیه باشد، لکن تالی محال است (یعنی محال است که شبیه غیر شبیه بوده و غیر شبیه شبیه باشد)، پس هستی کثیر نیست.

لکن سقراط در این استدلال زنون خدشه می‌کند: چرا نمی‌توان پذیرفت که یک شیء محسوس از یک جهت شبیه و از جهت دیگر، غیر شبیه باشد. به نظر نمی‌رسد که این امر تناقضی در برداشته باشد؛ چنان‌که در این نیز تناقضی نیست که شیء ای از یک جهت واحد و از جهت دیگر کثیر باشد. آنچه در حقیقت موجبات چنین تناقضی را فراهم می‌کند این است که مفهوم «خود» شباهت» و «خود بی شباهتی» و یا مفهوم «خود وحدت» و «خود کثرت» - که امور محسوس از باب بهره مندی از آنها و به میزانی که از این امور بهره دارند، شبیه و غیر شبیه یا واحد و کثیرند - با یکدیگر عینیت یابند. همین مطلب زمینه را برای طرح نظریه مثل فراهم می‌سازد. پس تا بدین مرحله مشخص شد که اصل طرح بحث نظریه مثل در این بخش، از باب حل تناقض شبیه و غیر شبیه است که به استدلال نخست زنون در رد قول به کثرت هستی را

این البته مدعایی است که نیاز به اثبات دارد؛ از این‌رو در مقاله حاضر درصدد برآمده‌ایم تا از رهگذر بررسی روند کلی مباحث در بخش نخست رساله پارمنیدس و آنگاه تمرکز بر مضمون آنچه افلاطون در تمجید از قائل به نظریه مثل در دو موضع از بحث عنوان داشته و قیاس این محتوا با مطالب تعیین‌کننده کتاب هفتم رساله جمهوری که جایگاه تفصیل بحث در باب نظریه مثل است، به ارائه یک داوری کلی در باب معضل پیش گفته در رساله پارمنیدس بپردازیم که به دلیل سازگاری با سایر اجزای منظومه فکری افلاطون - به طور خاص، آراء وی در باب نظریه مثل که البته در کل این منظومه فکری از جایگاهی بنیادی برخوردار است - قضاوتی معتبر و منصفانه به نظر می‌رسد و بدین ترتیب، عملاً امکان نیل به یک داوری صحیح و منصفانه در این باب را به نمایش بگذاریم.

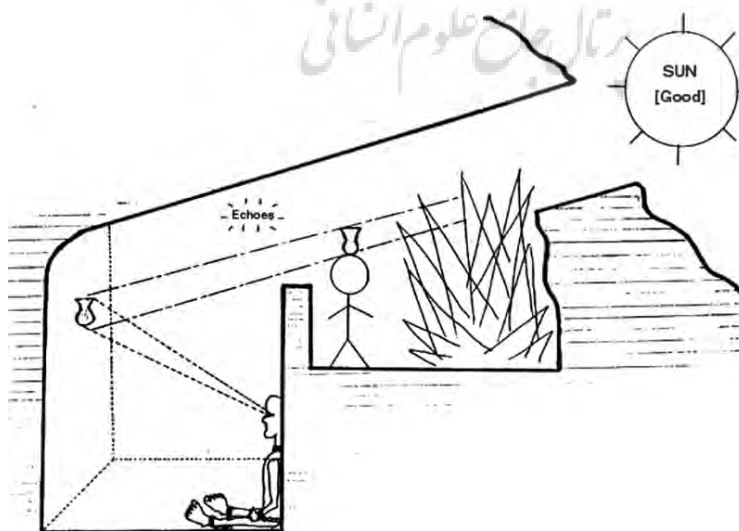
الف) روند بحث افلاطون در بخش نخست رساله پارمنیدس: در این بخش، محاوره با گفتگوی کوتاهی بین سقراط و زنون آغاز شده و سپس پارمنیدس روند بحث به دست گرفته و سقراط را به یک مناظره جدی در باب نظریه مثل دعوت می‌کند، به گونه ای که می‌توان گفت، گفتگوی اصلی در واقع بین سقراط و پارمنیدس صورت می‌گیرد و محاوره اولیه سقراط با زنون صرفاً جنبه مقدماتی داشته، زمینه ساز بحث اصلی در باب نظریه مثل است.

در ابتدا زنون کتابی را که در دفاع از نظریه واحد پارمنیدس نگاشته، برای حضار جمع - که سقراط در میان آنها بوده و در مراحل پایانی قرائت کتاب، پارمنیدس، پیتودوروس و ارسطو نیز به ایشان می‌پیوندند - قرائت می‌کند. بنا به توصیف سقراط - که البته در این محاوره، مورد تأیید خود زنون نیز قرار می‌گیرد - زنون در این کتاب خود درصدد است تا از جهتی دقیقاً عکس موضع پارمنیدس در باب واحد به اثبات همان موضع بپردازد؛ با این توضیح که در حالی که پارمنیدس در منظومه حقیقت و گمان، نظریه خود در باب واحد را چنین تقریر می‌کند که «کل هستی واحد است»، زنون در این کتاب ادعا می‌کند که «کثیر وجود ندارد» یا «هستی کثیر نیست» و آنگاه به ارائه براهین خلفی می‌پردازد که در آنها اخذ نقیض فرض - یعنی مدعای زنون - به نتایج تناقض آمیزی انجامیده است. به عقیده زنون، این نشان

## اصل طرح بحث نظریه مثل در این بخش، از باب حل تناقض شبیه و غیر شبیه است که به استدلال نخست زنون در رد قول به کثرت هستی را تشکیل می دهد.

قائم به ذات در جهانی ورای جهان محسوسات وجود داشته و اشیای محسوس، هستی و سایر ویژگی‌های خود را مدیون «بهره مندی» خویش از این امور و میزان این بهره مندی اند - که هر اندازه بیشتر باشد، شیء در وجود و ویژگی‌های وجودی خود قوی تر است. این نیز خود از آن روست که مفاهیمی که ظاهراً از اشیای محسوس در ذهن انتزاع می شوند، علیرغم دگرگونی این اشیاء، از ویژگی ثبات برخوردارند و این نشان می دهد که بر خلاف آنچه در وهله اول به نظر رسیده، اشیای محسوس نمی توانند منشاء انتزاع مفاهیم مذکور تلقی شده و عیناً همان واقعیاتی باشند که این مفاهیم از رهگذر مطابقت با آنها مفاهیمی صادق به معنی واقع نما محسوب می گردند. پس به منظور تأمین ویژگی صدق برای مفاهیم مورد بحث و تبیین نحوه واقع نمایی آنها ناگزیریم به وجود مدالیلی ثابت برای آنها حکم کنیم و باز چون در این جهان سراسر تغییر محسوسات هیچ امر مطلقاً ثابتی نمی یابیم، ناچار از قول به وجود جهانی کاملاً مجزا و مستقل از جهان اشیای محسوسیم که مدالیل مذکور در آن جهان به نحو قائم به ذات وجود دارند. و همین امورند که در واقع، حقیقت اشیای محسوس را تشکیل داده و امکان معرفت کلی به آنها را فراهم می سازند. در این میان، رابطه اشیای محسوس با اشیای ثابت عالم مثل نیز از رهگذر آموزه «بهره مندی» تبیین می شود - که در سطور پیشین اشارتی به آن رفت.

تشکیل می دهد. اما خود شباهت و خود بی شباهتی و یا خود وحدت و خود کثرت چیست. سقراط در اظهارات خود - که در سطور پیشین نیز مورد تصریح واقع شده - نخست از مفاهیم شباهت و بی شباهتی سخن می گوید، در عین حال که در همین موضع نیز از بهره مندی اشیای محسوس از «خود شباهت» و «خود بی شباهتی» - و به همین سان در باب «خود وحدت» و «خود کثرت» - سخن به میان آورده است. تا بدین مرحله ممکن است به نظر رسد که ایده های سقراطی - یعنی همان «خود» هایی که سقراط از آنها سخن می گوید - چیزی جز همان مفاهیم ذهنی نیستند که اشیای محسوس را از جهات گوناگون طبقه بندی کرده و بر آنها دلالت دارند، اما ورود پارمنیدس به بحث و استنتاج وی از سقراط در تبیین بیشتر مقصود خود که به تقریر نسبتاً جامع نظریه مثل می انجامد، این شبهه را دفع می کند، یعنی نشان می دهد که مفاهیم مذکور برای سقراط جز به مثابه آنچه وی از رهگذر حصول آنها در ذهن به وجود مدالیلی ثابت و قائم به ذات در جهانی دیگر پی برده، موضوع سخن نیستند؛ به عبارت دیگر، بحث اصلی در اینجا نه بر سر این مفاهیم ذهنی، بلکه بر سر اموری است که این مفاهیم از آنها حکایت دارند. این امور که سقراط از آنها به مثابه «ایده» سخن می گوید، بر خلاف اشیای محسوس، اموری ثابت و لایتغیرند که به نحو





آنچه در دو بند سابق گفته شد، تقریر مجملی و در عین حال، نسبتاً جامعی بود از نظریهٔ مثل افلاطونی که نمایندهٔ آن در محاورات وی - و از جمله محاورهٔ پارمنیدس - سقراط است. اما همین مطلب مجمل به نسبت آنچه سقراط در ابتدای محاورهٔ پارمنیدس در تقریر نظریهٔ مذکور گفته، مفصل به نظر می‌رسد. در واقع، بخش عمدهٔ مطالب مذکور در ضمن گفتگوی سقراط و پارمنیدس و به مثابه دلایلی عنوان شده اند که قائل شدن به این نظریه را ضرورت می‌بخشد، در عین حال که انتقادات وارد به نظریهٔ مثل نیز در مقابل آنها به قوت باقی است؛ اما در آغاز بحث، سقراط صرفاً به ذکر اصل انتزاع ایده‌ها به مثابه مفاهیم، از اشیای محسوس در وهلهٔ اول، و سپس قول به وجود قائم به ذات آنها در وهلهٔ دوم و همچنین بیان آموزهٔ بهره‌مندی اشیای از ایده‌ها اکتفا می‌کند: «اگر کسی به همان ترتیب که من گفتم، ابتدا خود ایده‌ها را از چیزها منتزع کند و بگوید که آنها به خودی خود و برای خود وجود دارند، مانند ایدهٔ شباهت و بی‌شابهتی، وحدت و کثرت، حرکت سکون، و از این قبیل...»<sup>۱۲</sup>، و نیز از زبان پارمنیدس که درصدد استنتاج سقراط در تقریر نظریهٔ مثل است: «تو در ضمن بیان خود، یکبار از چیزهایی سخن گفتی که به نام ایده نامیدی و گفتی که خود آنها وجود مستقل دارند و سپس از چیزهای دیگری نام بردی که گفتی از ایده‌ها فقط بهره‌ای دارند.»<sup>۱۳</sup>

و اما به دنبال این مطلب است که بحث صورتی انتقادی به خود می‌گیرد. از آنچه سقراط تاکنون گفته چنین برمی‌آید که برای هر چیز باید ایده‌ای وجود داشته باشد. پذیرش این مطلب در وهلهٔ اول آسان است، اما پارمنیدس می‌کوشد تا از رهگذر تدقیق مقصود سقراط با طرح نمونه‌های جزئی از اموری که دارای ایده‌اند، طی چندین مرحله، یکی از توالی فاسد این نظریه و لذا دشواری نخست در پذیرش آن را آشکار کند: گذشته از مفاهیم نسبی، همچون شباهت و بی‌شابهتی - که البته اینها نیز معضل خاص خود را دارند که پس از این می‌آید - که تاکنون سخن بر سر آنها بود، به سادگی می‌توان به وجود ایده‌های مستقل برای مفاهیم اخلاقی از قبیل حق خواهی، زیبایی، خوبی و غیره و نیز

در مرحلهٔ بعد، پارمنیدس انتقاد خود را متوجه مفهوم بهره‌مندی می‌کند، یعنی همان مفهومی که سقراط از رهگذر آن می‌کوشد تا نحوهٔ ارتباط ایده‌ها با اشیای محسوس را تبیین کند: آیا هر شیء محسوس از کل ایدهٔ مربوط به آن بهره‌مند است یا از جزء آن؟ این در واقع یک قیاس ذوحدین است که پذیرش هریک از شقوق آن، تالی فاسد خاص خود را به دنبال دارد؛ چه، اگر هر یک از اشیایی که ذیل یک ایده قرار می‌گیرند، از کل آن ایده بهره‌مند باشند، لازمهٔ اش این خواهد بود که ایدهٔ مورد بحث در عین حال که امری واحد است، در چیزهای بسیار باشد و در نتیجه، دیگر

اینکه افلاطون این مطالب تضمینی را از زبان خود پارمنیدس که در جایگاه منتقد از نظریه مثل قرار دارد، نقل می کند، خود نکته لطیفی است که ضمن تأیید مطالب پیش گفته - از این جهت که در این محاوره، پارمنیدس نماینده افلاطون محسوب می شود - میزان ارج گذاری افلاطون به مقام فلسفی پارمنیدس را نشان می دهد.



که مسلماً سخنی فاقد معنی است. وضع در باب ایده کوچکی و نیز ایده مساوی بهتر از این نیست، چرا که ایده کوچکی قابل تقسیم به اجزا، خود در قیاس با اجزایش بزرگتر از احاد این اجزا است، پس خود کوچک بزرگتر می شود، حال آنکه آنچه از جزئی از کوچک بهره مند است، کوچکتر خواهد بود و نه بزرگتر، اما احاد اجزای ایده مساوی نیز از خود آن کوچکترند، پس آنچه از قسمت کوچکی از مساوی بهره مند بوده و لذا از خود مساوی کوچکتر است، چگونه می تواند با شیء دیگری مساوی باشد؟

این اشکال که - چنانکه در سطور پیشین گفته شد - متضمن خدشه در اصل ایده داشتن مفاهیم نسبی است، در واقع، در پی آشکار ساختن هر چه بیشتر ضعف مفهوم بهره مندی در تبیین نحوه ارتباط ایده ها با اشیای جهان حسی است. این البته در صورتی است که مفهوم مذکور در تبیین چگونگی روابط میان اشیای محسوس و ایده های آنها، دقیقاً به همان نحوی به کار رود که در باب روابط مطرح میان خود اشیای محسوس در درون جهان حسی به کار می رود و از تحلیلی که پارمنیدس در اینجا از معنای بهره مندی به دست داده - یعنی بهره مندی یا از کل ایده و یا از جزء آن، بی آنکه شق سومی در کار باشد - غیر از این - یعنی یکسانی معنای بهره مندی در هر دو نحوه ارتباط - نیز بر نمی

واحد نبوده و به امری کثیر بدل شود؛ اما اگر هر یک از این اشیا از جزئی از ایده بهره مند باشد که جزء دیگر از آن بهره مند نیست، این مستلزم اذعان به قسمت پذیری ایده است، در حالیکه بنا به فرض اولیه ما، هر ایده صرفاً عبارت از حقیقتی واحد است. سقراط جوان در دفع این اشکال نیز به پاسخ قاطعی نمی رسد.

و اما اشکال سوم که در رابطه با اشکال سابق عنوان شده، در باب مفاهیم نسبی است، یعنی به طور کلی، همان مفاهیمی که دستاویز طرح نظریه مثل در ابتدای بحث رساله حاضر شدند و مشخصاً در اینجا مفاهیم نسبی «بزرگی»، «کوچکی» و «مساوی» در کانون بحث قرار می گیرند. با توجه به نسبی بودن این مفاهیم، تطبیق تالی فاسد شق دوم قیاس فوق - یعنی قسمت پذیری ایده در عین وحدت آن - بر آنها، بیش از پیش فساد این تالی را آشکار می سازد، ضمن اینکه از این رهگذر، اصل قبول ایده برای مفاهیم نسبی نیز دچار خدشه می شود. از این رو پارمنیدس اشکال حاضر را بر محور این مفاهیم متمرکز ساخته است: اگر ایده بزرگی قابل قسمت به اجزای باشد، آنگاه هر یک از اجزای آن، در عین حال که از باب جزء بودن برای ایده بزرگی باید بزرگ تلقی شوند، در قیاس با کل بزرگی کوچکند، این در حالیکه خود نتیجه فاسدی است، همچنین مستلزم آن است که هریک از اشیای بزرگ از باب بهره مندی از قسمت های کوچک ایده بزرگی، بزرگ تلقی شوند





آید. اما اگر این نحوه بهره مندی - یعنی بهره مندی محسوسات از مثل - به گونه دیگری غیر از آنچه که از نحوه روابط اشیای محسوس برداشت می شود، مورد تحلیل قرار گیرد، در اینصورت اشکال فوق الذکر در اثبات ضعف مفهوم بهره مندی در تبیین روابط اشیا و ایده ها کارآمد نیست.

نکته اینکه اگرچه افلاطون در این موضع به ارائه تحلیلی صرفاً حسی در باب مفهوم بهره مندی از زبان پارمنیدس اکتفا می کند، لکن سیاق عبارات وی در اینجا به گونه ای است که راه را برای ارائه تحلیلی دیگر در این باب باز می گذارد؛ چه، پارمنیدس در جمله نهایی خود در این اشکال، امکان ارائه هرگونه تحلیلی غیر از تحلیل حسی خود از نحوه بهره مندی اشیا از مثل را به کلی انکار نمی کند، بلکه تنها می پرسد: «پس اگر یک چیز نه از تمام ایده بتواند بهره داشته باشد و نه از قسمتی از ایده، در اینصورت بهره داشتن از ایده به چه نحو است؟»<sup>۱۵</sup> و سقراط جوان نیز که به نظر می رسد تحلیل صرفاً حسی پارمنیدس از مفهوم بهره مندی را پذیرفته و لذا در رفع اشکال وی متحیر مانده است، و یا حتی اگر با کمترین تردیدی در باب تحلیل پارمنیدس مواجه گشته، لکن از ارائه تحلیلی ورای تحلیل وی نیز عاجز است، چنین پاسخ می دهد که: «به خدا سوگند، دادن جواب قطعی در این مورد کار آسانی نیست.»<sup>۱۶</sup> توجه به این نکته ما را در رسیدن به یک داوری منصفانه در باب صورت متناقض نمای مطالب افلاطون در بخش نخست رساله حاضر - که شرح مفصل آن در مقدمه رفت - یاری می کند، از اینرو، در موضع داوری در این باب در مرحله نهایی رساله حاضر به این نکته نیز باز خواهیم گشت.

و اما اشکال چهارم پارمنیدس حاوی همان مضمونی است که بعداً ارسطو آن را در اشکال موسوم به «استدلال انسان سوم» عنوان داشته است. پارمنیدس در اینجا، اصل قول به وحدت ایده را که فرض اصلی هر دو شق از قیاس ذوحیدین مطرح در اشکال دوم را تشکیل می دهد، مورد خدشه قرار داده است: عقیده به وحدت ایده، در اصل، ناشی از آن است که عده کثیری از اشیا به دلیل بهره مندی از ایده، از «یک» ویژگی واحد برخوردارند. مثلاً اشیای بزرگ به دلیل بهره مندی از ایده بزرگی است که بزرگ به نظر می آیند. پس ایده ناگزیر باید امری واحد تلقی شود. اما از طرفی، در لحاظ ایده با اشیای بهره مند از آن می توان دریافت که خود ایده نیز در ویژگی مورد اشتراک میان این اشیا با آنها مشترک است.

پس آیا نباید به وجود ایده سومی قائل شد که اینبار، خود ایده و اشیای مورد بحث از باب بهره مندی از آن از «یک» ویژگی واحد برخوردارند؟ همین سخن را همچنین می توان در باب ایده سوم نیز عنوان کرد و با نقل کلام به این ایده و ایده های مترتب بعدی، سلسله ای نامتناهی از ایده هایی یکسان، از تکرار ایده ای که قرار بود امری واحد تلقی شود، به وجود آمده «و نتیجه این می شود که دیگر نمی توانی بگویی هر ایده فقط یکی است، بلکه عده ایده ها بشمار می شود.»<sup>۱۷</sup>

سقراط می کوشد تا این اشکال را از رهگذر تأویل معنای «بهره مندی» به «شباهت» دفع کند، اما در این امر ناکام مانده و این سخن اتفاقاً شبهه پارمنیدس را تقویت می کند؛ زیرا چنانکه پارمنیدس استدلال می کند، شباهت یک نسبت یا اضافه طرفینی است، بدین معنی که ممکن نیست که چیزی از جهتی به چیز دیگر شبیه باشد ولی آن چیز دیگر از همان جهت به چیز نخست شبیه نباشد، پس در رابطه ایده و اشیای بهره مند از آن نیز ایده باید عیناً از همان جهت بهره مندی اشیا که از این جهت، اشیا به آن شبیه اند، بدانها شبیه بوده و این خود، وجود ایده دیگری فوق ایده نخست و اشیای بهره مند از آن را ایجاد می کند که هر دو در برخورداری از جهت شباهتشان از آن بهره مند و لذا به آن شبیه باشند و بدین ترتیب سلسله ادامه می یابد.

نکته مهمی که در این موضع از بحث در رابطه با نکته پیش گفته در سطور قبلی قابل ذکر است، عبارتست از اینکه تحلیل مفهوم «بهره مندی» از رهگذر مفهوم «شباهت» در عین حال که به مثابه تحلیلی ناکارآمد معرفی می شود، لکن نشانگر عدم اکتفای پارمنیدس و سقراط به تحلیل صرفاً حسی سابق الذکر از پارمنیدس و لذا حاکی از پیشرفتی در بحث است، هرچند ناکارآمدی آن سبب می شود که در اینجا نیز پارمنیدس سقراط را به جستجوی تحلیل دیگری در تبیین نحوه بهره مندی اشیا از مثل دعوت کند: «پس بهره داشتن چیزها از ایده از راه شباهت نمی تواند باشد. بنابراین باید این بهره داشتن از راه دیگری باشد و باید گشت و آن راه را پیدا کرد»<sup>۱۸</sup>.



پارمنیداس

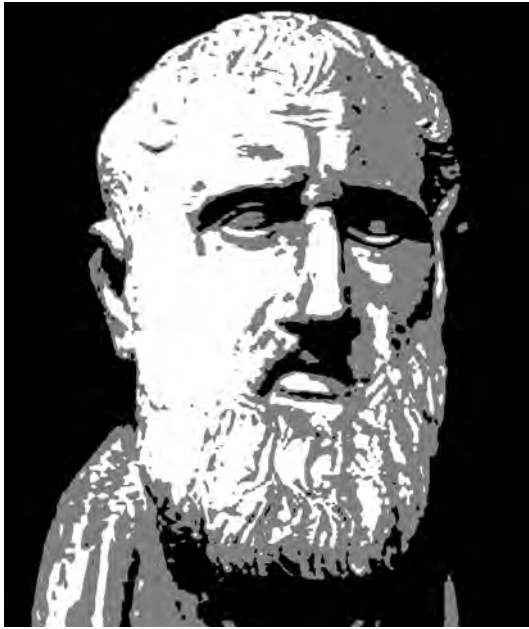
نکته آن است که اگر افلاطون در بیانات خود به شرط اخیر - هرچند بدین صورت مجمل و سربسته - اشاره نکرده بود، سخن وی - که از زبان پارمنیدس به بیان آن پرداخته - به تناقضی آشکار منجر می شد و در آن صورت، امکان طرح این پرسش وجود داشت که آیا وی نهایتاً اشکالات مطرح در باب نظریه مثل را می پذیرد یا آنها را نادرست پنداشته، وارد نمی داند؟ لکن این شرط - که در عبارت با خط ایرانیک بر اهمیت آن تأکید شده - به خوبی از عهده دفع این تناقض بر می آید، بدین نحو که از رهگذر طرح آن، امکان ایجاد تمایز میان دو سطح از بحث در باب نظریه مثل برای افلاطون فراهم می شود: یک سطح بحث عبارت از همین سطح معمول کنونی است که در آن، یک متفکر - در اینجا سقراط جوان - نظریه ای را عنوان داشته و به استدلال در باب آن می پردازد و در مقابل، متفکر دیگری - در اینجا پارمنیدس - نظریه وی را مورد انتقاد قرار داده و نقاط ضعف و توالی فاسد آن را آشکار می سازد، در این سطح از بحث، کاملاً این امکان می رود که آنکه در روند مناظره، مغلوب واقع شده و نمی تواند از استدلالهای خود در دفاع یا رد نظریه مورد بحث به خوبی دفاع کند، ناگزیر از گردن نهادن به حکم طرف مقابل شده و با پذیرش نظر وی از ادعای خود - اعم از اینکه در جانب موافق یا مخالف یک نظریه مفروض باشد - دست بردارد. محاوره پارمنیدس و سقراط در باب نظریه مثل نیز تا بدین مرحله و بلکه تا پایان بخش نخست رساله حاضر - صرف نظر از موضع کنونی و نیز موضع دیگری که در آن، قائل به نظریه مثل مورد تمجید واقع می شود - در همین سطح مطرح شده است و اگر دو موضع مذکور در عبارت معترضه فوق نبودند، ممکن بود ما به راحتی قضاوت کنیم که مقصود افلاطون از اجرای محاوره پارمنیدس، اقرار به نقاط ضعف نظریه خود بوده و در حکم اعلام رسمی وی در دست کشیدن از این نظریه است؛ اما با وجود این دو موضع در جریان محاوره، امکان چنین داوری ساده انگارانه ای که با این واقعیت تاریخی - با استناد به آثار بعدی افلاطون در پی رساله پارمنیدس - نیز ناسازگار است که افلاطون تا پایان عمر از نظریه خود در باب عالم مثل دست برداشت، سلب می شود.

در عین حال، قیود مطرح در این دو موضع نیز مانع از آن می شود که در روند خود محاوره پارمنیدس تناقضی رخ دهد؛ چه - چنانکه گفته شد - این قیود از رهگذر اشاره ای کنایه وار

و اما در پی این مطلب است که یکی از دو موضع حساس و بحث انگیز رساله پارمنیدس نمایان می شود. افلاطون که تا بدین مرحله، با بهره گیری از شخصیت پارمنیدس، سقراط جوان را با اشکالات گوناگون نظریه مثل مواجه نموده و ضعف او را در پاسخگویی به این اشکالات بر خود وی آشکار ساخته است، ضمن اینکه در ادامه سخن، وی را از وجود اشکالات بزرگتری در قول به وجود ایده های مستقل آگاه می کند که بزرگترین آنها - به تصریح پارمنیدس - غیر قابل شناخت بودن این ایده هاست، به ناگاه لحن کلام خود در باب نظریه مثل را به گونه ای تغییر می دهد که از آن - بر خلاف آنچه در وهله اول و در مراحل قبلی محاوره به نظر می آید - عمق این نظریه و عدم سهولت رد آن استنباط می شود. به دلیل اهمیت این مطلب و به منظور تعمق در آن، عیناً به نقل عبارات افلاطون می پردازیم: «مشکلات این راه فراوان است. اما بزرگترین مشکل این است که اگر کسی ادعا کند که ایده ها، اگر دارای چنان خصوصیتی باشند که ما شمردیم، حتی قابل شناختن هم نیستند، ما نخواهیم توانست غلط بودن این ادعا را ثابت کنیم و مدعی را قانع سازیم، مگر اینکه مدعی مردی باشد از هر لحاظ تربیت یافته و دارای تجربه و استعداد و در نتیجه حاضر باشد که به بحث بسیار مفصل و طولانی دل بدهد و آن را دنبال نماید. در غیر اینصورت چنانکه گفتم، قانع ساختن کسی که ادعا کند که ایده ها قابل شناختن نیستند، امکان پذیر نخواهد بود.»<sup>۱۹</sup>

چنانکه ملاحظه می شود، پارمنیدس در این عبارات از یک سو، اشکال و ادعای غیر قابل شناخت بودن ایده های مستقل را به مثابه بزرگترین اشکال وارد به نظریه مثل معرفی می کند، و از سوی دیگر، به غلط بودن آن تصریح می کند، لکن پی بردن به نادرستی این مدعا را منوط به استعداد و تربیت یافتگی مدعی و آمادگی وی برای پرداختن به یک بحث طولانی و مفصل در باب نظریه مثل می داند.





زنون

سطح کنونیش که شرایط فعلی - یا به عبارتی فقدان شرایط لازم جهت برآمدن به آن سطح فراتر - وقوف در این سطح را ایجاب می کند، فراهم سازد. اما از اینکه قانع ساختن مدعی اشکالات را منوط به برخورداری وی از صلاحیت لازم جهت ورود به بحث در سطحی فراتر می داند، خود می تواند کنایه ای از این باشد که افلاطون مدعی را به تعمق و عدم ورود به بحث قبل از احراز صلاحیت لازم دعوت می کند؛ کما اینکه در صورت ورود به بحث قبل از احراز چنین صلاحیتی و نیز مواجهه با مدافع ضعیفی که به خوبی از عهده دفاع از نظریه مثل بر نمی آید، نباید اشکالات خود را کلام آخر و فصل الخطاب در باب نظریه مثل تلقی کند.

اما اینکه افلاطون این مطالب تضمینی را از زبان خود پارمنیدس که در جایگاه منتقد از نظریه مثل قرار دارد، نقل می کند، خود نکته لطیفی است که ضمن تأیید مطالب پیش گفته - از این جهت که در این محاوره، پارمنیدس نماینده افلاطون محسوب می شود - میزان ارج گذاری افلاطون به مقام فلسفی پارمنیدس را نشان می دهد.

با این همه، این محاوره جایگاه برکشیدن بحث به سطحی فراتر نیست؛ این کار به بهترین نحو، در محاوره جمهوری و ضمن دو تمثیل غار و خط که حاوی تعیین کننده ترین آراء افلاطون در باب نظریه مثل تلقی می شوند، صورت می گیرد؛ چنانکه در همان محاوره طولانی، همچنین مقصود افلاطون از ویژگی «از هر لحاظ تربیت یافته» به تفصیل مورد تشریح و تبیین واقع گردیده و به عبارتی، در آنجا آشکار می شود که این انسان مستعد باید از چه نحوه تربیتی برخوردار گشته و چه فونونی را بیاموزد تا از رهگذر آنها، زمینه برای ورود وی به سطح فراتر بحث - که بنابر آنچه در موضع دوم خواهد آمد، خود مستلزم نیل به مرتبه شهود عقلانی مثل است - فراهم شود. از این رو، افلاطون در این جا جز به نحوی سر بسته و صرفاً به منظور آماده سازی ذهن مخاطبین، از آن سطح

به سطحی فراتر از بحث کنونی، نشان می دهند که این سطح از بحث نهایت چیزی نیست که می توان در باب نظریه مثل عنوان داشته و بدان قائل شد، بلکه سطح دیگری از بحث نیز متصور است که البته ورود به آن از عهده هر کسی بر نمی آید، بلکه حصول شرایطی لازم است تا از رهگذر آنها، شخص بتواند جهت پرداختن به بحث در سطحی فراتر از سطح کنونی آن مهیا شود؛ بدین منظور شخص باید:

(۱) از هر لحاظ تربیت یافته

(۲) دارای تجربه و استعداد بوده

(۳) از بحثی مفصل و طولانی در این باب استقبال کند.

افلاطون - از زبان پارمنیدس - در پایان عبارت خود تأکید می کند که تنها در این صورت است که می توان چنین شخصی را در قول به نادرستی اشکالات وارده به نظریه مثل قانع ساخت.

بنابراین، به نظر می رسد که توجه به قیود مذکور و نیز تمایزی که از رهگذر آنها میان دو سطح از بحث ایجاد می شود، سر این معما را آشکار می کند که چرا افلاطون در عین وارد ساختن جدی ترین انتقادات به نظریه خود در باب مثل در رساله پارمنیدس، به گواهی آثار بعدی اش، تا پایان عمر از قول به این نظریه منصرف نشد؛ در واقع می توان گفت عدم توجه به اهمیت این دو موضع در رساله پارمنیدس با لحاظ قیود مطرح شده در آنهاست که این مسئله را به مثابه معمایی حیرت انگیز در نظر شارحان متون افلاطون جلوه گر ساخته و البته این بی دقتی و عدم توجه وقتی از جانب افلاطون پژوهان برجسته ای که عمر خود را وقف تعمق و تدقیق در سطر سطر آثار افلاطون کرده اند، جای تعجب و درنگ دارد.

نهایتاً با توجه به آنچه افلاطون در این عبارات، به طور ناگهانی و در اثنای طرح انتقادات پارمنیدس در باب نظریه مثل و خاصه از زبان خود پارمنیدس پیر - که پدر بنیادی ترین مسئله فلسفی یعنی بحث وحدت یا کثرت هستی است - می گوید، این نتایج حاصل می شود که اولاً مقصود وی از طرح اشکالات جدی پیش گفته - که در ادامه محاوره نیز، اشکالات دیگری به آنها افزوده می شود - این است که آگاهی خود را از وجود چنین اشکالاتی در باب نظریه بنیادی مثل در این سطح از بحث نشان دهد، اما در عین حال، از رهگذر این عبارات، ضمن اعلام استمرار همدلی خود با نظریه مذکور، زمینه را جهت طرح بحث در سطحی فراتر از

## ارسطو نیز مانند گراوسکی از واژه حس لامسه برای اشاره به آگاهی ذهنی بی‌واسطه از اشیا استفاده می‌کند، اما او نیز به آگاهی همگانی اعتقاد دارد.

آن، خداوند به مثابه تنها موجود برخوردار از ایده شناسایی که عبارت از دقیقترین و کاملترین نوع شناخت است، دیگر به اشیا جهان مادی علم نخواهد داشت؛ چرا که از یک سو، علم وی - یعنی همان ایده شناسایی - تنها به ایده های مستقل به مثابه موضوعات حقیقی شناخت تعلق می‌گیرد و از سوی دیگر، بنابر مقدمه نخست اشکال سابق، هیچگونه تأثیر و تأثری واقعی میان ایده ها و اشیا جهان مادی نبوده و روابط آنها صرفاً به موجودات خاص عالم خودشان محدود می‌شود. در این صورت همانگونه که ما به اشیا عالم مثل دسترسی نداریم و این اشیا از تیررس علم و عمل ما بیرونند، رابطه خداوند نیز با اشیا جهان مادی قطع شده و هیچگونه علم و قدرتی در حیطه این عالم برای وی متصور نخواهد بود. ولی به عقیده سقراط، «خیلی عجیب خواهد بود که ما منکر علم خدایان شویم».<sup>۲۱</sup>

در پی طرح این اشکال توسط پارمنیدس و حیرت سقراط در رفع آن است که به دومین موضع سرنوشت ساز این بخش از رساله پارمنیدس می‌رسیم. این بار نیز به دلیل اهمیت عبارت این موضع و ضرورت تدقیق در اجزای آن، ناگزیر به نقل همه این عبارات، علیرغم طولانی بودن آنها، می‌پردازیم:

«سقراط! با این همه اگر بنا باشد که ایده چیزها واقعاً موجود باشند و هر یک از آنها وجود مجزا و مستقلی داشته باشند، ناچار خواهیم بود که نتایجی را هم که از وجود آنها حاصل می‌شود، بپذیریم و همین باعث خواهد شد که کسی که گفته های ما را بشنود به تردید بیفتد و در آخر کار یا اصلاً منکر وجود ایده ها بشود و یا اگر وجود آنها را بپذیرد، ادعا کند که آنها برای ما انسانها قابل شناختن نمی‌باشند، یعنی ادعایی بکند که رد کردن آن بسیار مشکل است و همانطور که پیش از این گفتیم مردی با استعداد می‌خواهد که بتواند بفهمد که چگونه ممکن است که ایده هر چیز واقعاً موجود باشد و در عین حال ذاتی باشد به خودی خود، برای خود و مستقل. همچنین مرد بزرگ و اعجاب آمیزی می‌خواهد که بتواند به این ایده ها بر بخورد و آنها را کشف کند و در عین حال قادر باشد به اینکه با توضیح کافی و وافی، خصوصیات آنها را برای دیگری روشن سازد».<sup>۲۲</sup>

چنانکه ملاحظه می‌شود، پارمنیدس در ابتدای نقل قول فوق، سخن سابق خود در موضع نخست را در باب مشکلاتی که قائل شدن به نظریه مثل در پی دارد، تکرار کرده و آن‌گاه با عبارت

فراتر سخن نگفته و بلافاصله بعد از تذکر مجمل فوق الذکر، روند سابق محاوره در انتقاد از نظریه مثل را پیش می‌گیرد.

پارمنیدس در انتقاد بعدی همان مشکل غیر قابل شناسایی بودن ایده‌های مستقل را که در اثنای عبارات نقل قول اخیر اشارتی بدان کرده بود، مطرح نموده و به توضیح نحوه پیش آمد چنین اشکالی می‌پردازد:

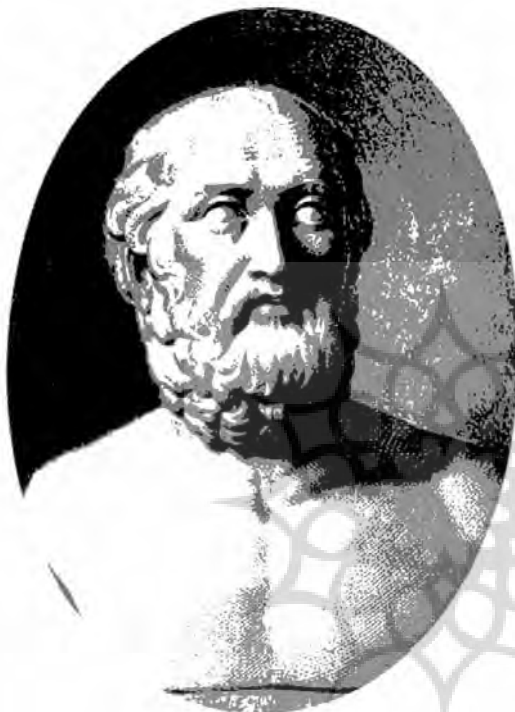
مقدمه اول: اگر ایده ها اموری مستقل از اشیا محسوس باشند، آنگاه - با توجه به ضعف و ابهام مفهوم بهره مندی در تبیین نوع رابطه اشیا و ایده‌ها که در اشکالات سابق ذکر شد - هیچگونه تأثیر و تأثری میان آنها نخواهد بود، بلکه روابط هر دسته صرفاً به ارتباطات درونی آنها با یکدیگر منحصر می‌شود؛ برای مثال - که مثال خود افلاطون است - ایده بردگی از رهگذر نسبت با ایده آقایی و نه آقایی موجود در جهان حسی - که بنا به تعلیم افلاطون، صرفاً از مثال آقایی بهره مند است - است که ایده بردگی تلقی می‌شود و بالعکس؛ همانطور که بردگی یک برده موجود در جهان حسی نیز ربطی به ایده آقایی در عالم مثل نداشته و حاصل نسبت آن با آقایی موجود در همین جهان محسوسات است.

مقدمه دوم: حال اگر ایده شناسایی را در نظر بگیریم، این ایده از آنجا که ماهیت حقیقی همه شناسایی ها محسوب می‌شود، باید شناسایی خود حقیقت و یا ایده حقیقت باشد؛ به عبارت دیگر، موضوعی که توسط ایده شناسایی شناخته می‌شود نیز از باب حقیقی بودن این نحوه شناسایی، باید خود حقیقت باشد. مقدمه سوم: اما از آنجا که ما پیش از این تصدیق کرده ایم که ایده ها در جهان محسوسات نبوده و در عالمی مجزا و مستقل از جهان آنها به نحو قائم به ذات وجود دارند، پس ایده حقیقت و نیز سایر ایده ها که وجوداتی مستقل و حقیقی تلقی می‌شوند،<sup>۲۳</sup> در این جهان - یعنی جهان محسوسات - یافت نمی‌شوند.

بنابر مقدمات پیش گفته این نتیجه حاصل می‌شود که پس شناسایی ایده ها برای ما که آنها را در جهان پیرامون خود نمی‌یابیم، غیر ممکن است، بلکه ما تنها می‌توانیم از رهگذر بهره ای که از ایده شناسایی داریم، اشیا محسوس را که هر یک بهره ای از ایده مربوط به خود دارد، شناسایی کرده و لذا امکان شناسایی حقیقی نیز برای ما منتفی است.

این اشکال، به نظر پارمنیدس، به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه خود اشکال بزرگتری را به دنبال دارد که بر مبنای

افلاطون حتی پس از به چالش کشیدن نظریه خود از زبان پارمنیدس، نه تنها به هیچ وجه حاضر نیست از آن منصرف شود، بلکه صراحتاً در دو موضع همدلی خود را با نظریه مثل اعلام کرده و تأکید می‌کند که از رهگذر بحثی طولانی با شخصی مستعد و از هر لحاظ تربیت یافته می‌توان نادرستی این اشکالات را بر ملا کرد.



افلاطون

خود ترغیب کند و این نیز مستلزم آن است که وی قادر به ارائه استدلال‌های کافی و وافی بر وجود چنین حقایق بیرون از غار باشد.

پس با بهره‌گیری از مطالب افلاطون در تمثیل فوق‌الذکر از جمهوری، می‌توان گفت که از نظر وی، سقراط جوان - و در واقع خود او - در رساله پارمنیدس در موقعیت فیلسوفی است که علیرغم نیل به مرتبه کشف و مشاهده عقلانی مثل، از ارائه تبیینی وافی و استدلالی مقنع در باب وجود حقایق مذکور عاجز است؛ از این‌روست که افلاطون حتی پس از به چالش کشیدن نظریه خود از زبان پارمنیدس، نه تنها به هیچ وجه حاضر نیست از آن منصرف شود، بلکه صراحتاً در دو موضع همدلی خود را با نظریه مثل اعلام کرده و تأکید می‌کند که از رهگذر بحثی طولانی با شخصی مستعد و از هر لحاظ تربیت یافته می‌توان نادرستی این اشکالات را بر ملا کرد. این البته - بنابر آنچه افلاطون در پایان موضع دوم اظهار داشته - مستلزم آن است که این شخص و نیز طرف

«همان‌طور که پیش از این گفتیم» بر شرط مذکور در آن موضع جهت فائق آمدن بر مشکلات نظریه مورد بحث تأکید می‌کند. در باب اهمیت این مطلب و تعیین‌کنندگی آن در حل معضل متناقض‌نمایی بیان افلاطون در بخش نخست محاوره پارمنیدس، پیش از این به تفصیل سخن رفته است، اما مطلبی که در ادامه نقل قول عنوان شده و ما به منظور تأکید بر آن، عبارت مورد نظر را بزرگنمایی کرده‌ایم، حاوی نکته جدید و بسیار مهمی است که می‌تواند ما را در فهم و تبیین سبب اصرار و پافشاری افلاطون در قول به نظریه مثل، در عین حال که خود در این رساله، جدی‌ترین انتقادات را بدان وارد ساخته، یاری رساند. افلاطون در این عبارات به تمجید از کسی می‌پردازد که در عین حال که خود با نیل به مرتبه شهود عقلانی ایده‌ها، آنها را به مثابه حقایق مستقل و قائم به ذات یافته است، به گونه‌ای قادر به ارائه تبیین وافی در باب وجود چنین حقایق در قالب بحث و استدلال است که انتقادات پیشگفته، دیگر به تبیین وی وارد نیست.

آیا نمی‌توان این مطلب را تعریضی به نحوه حصول نظریه مثل برای افلاطون به مثابه حکیمی الهی به شمار آورد؟ آنچه افلاطون در بخش هفتم رساله جمهوری در تمثیل مفصل غار اظهار داشته، به نوعی مؤید این معناست؛ چه، در آنجا اصل تأکید افلاطون بر نیل آدمی به مرتبه‌ای از دانش است که در آن، حقایق اشیا در پرتو خورشید - که چنان‌که افلاطون خود تصریح می‌کند، در این تمثیل، نماینده آگاتن یا همان مثال خیر است - مورد مشاهده و نه صرفاً درک و اقناع استدلالی واقع می‌شوند؛ این مرتبه همان مرتبه نهایی مثال خط است که افلاطون از آن به نوژیوس نوژیوس یا مرتبه شناخت حقایق اشیا تعبیر کرده است. اما کسی که اکنون بدان مرحله ناائل شده و لذا شایسته اطلاق عنوان «فیلسوف» است، ناگزیر باید به غار برگردد و به تعلیم انسانهای محبوس در آن - البته در صورتی که توسط ایشان که بدان شیوه زندگی در غار عادت کرده و میلی به تغییر موضع خود ندارند، کشته نشود - بپردازد تا از این رهگذر، زمینه‌هایی چنین انسانهایی نیز فراهم شود. پس چنین شخصی ناگزیر خواهد بود که نخست، یعنی قبل از آنکه بتواند دیگران را در خروج از غار با خود همراه کند، با استدلال بر وجود حقایق اشیا - همان اشیایی که آتش روشن بر دروازه غار، جز سایه‌هایی از آنها را بر غارنشینان نمی‌نماید - در بیرون غار، ایشان را به خروج از موقعیت فعلی

با بهره‌گیری از مطالب افلاطون در رسالهٔ جمهوری، می‌توان گفت که  
از نظر وی، سقراط جوان - و در واقع خود او - در رسالهٔ پارمنیدس  
در موقعیت فیلسوفی است که علیرغم نیل به مرتبهٔ کشف و  
مشاهدهٔ عقلانی مثل، از ارائهٔ تبیینی وافیه و استدلالی مقلع  
در باب وجود حقایق مذکور عاجز است.



تهران) - می‌کوشیم تا در حد توان خود، چنین تبیینی از نظریهٔ  
مثل به دست دهیم.

ب) تبیین نظریهٔ مثل به سوی سازگاری:  
برای رسیدن به یک تبیین منصفانه و نسبتاً صحیح از نظریه  
مثل که صحت آن، با ملاک سازگاری این تبیین با دیگر اجزای  
فکر افلاطون، در وهلهٔ اول، و توانایی آن در مقابله با انتقادات سابق  
الذکر در وهلهٔ بعد سنجیده می‌شود، ناگزیر باید یک بار دیگر توجه  
خود را به نحوهٔ ورود افلاطون به بحث مثل و مضمون انتقادات  
پارمنیدس به این نظریه - البته این بار به نحوی کلی و اجمالی  
- معطوف کنیم؛ چه، اگر اصل نظریهٔ مثل، صحیح بوده و قبول  
آن به منظور تأمین امکان تحقق علم ضروری تلقی شود، ناگزیر  
باید مغالطه‌ای در این میان صورت پذیرفته باشد که زمینه را برای  
طرح انتقادات سابق الذکر بر این نظریه فراهم کرده است.

در قسمت الف - بخش نخست مقاله حاضر - گفتیم که اصل  
طرح بحث مثل در ابتدای رسالهٔ پارمنیدس، برای دفع تناقض شبیه  
و ناشبیه به مثابه نخستین استدلالی است که زنون در اثبات عدم  
وجود کثرت در عالم هستی به اقامهٔ آن می‌پردازد؛ از اینرو، همین  
دو مفهوم «شبیه» و «غیر شبیه» و سپس «وحدت» و «کثرت»  
که بر «خود شبیه» و «خود غیر شبیه» و نیز «خود وحدت» و  
«خود کثرت» دلالت دارند، نخستین مفاهیمی هستند که بدو امر،  
نظریهٔ مثل از رهگذر آنها تقریر و معرفی می‌شود، و آنگاه در روند  
بحث، ابتدا مفاهیم اخلاقی از قبیل عدالت، زیبایی و خیر، سپس  
مفاهیم دیگری همچون انسان، آتش و آب و اموری از این قبیل  
و حتی در ادامه، مفاهیمی همچون موی و گل و فضولات بدانها  
افزوده می‌گردد.

اما بر اهل فن پوشیده نیست که این مفاهیم در عین حال  
که همه مفاهیمی کلی اند، لکن با یکدیگر متفاوت بوده و در  
دسته‌های مختلف طبقه می‌شوند؛ با این توضیح که در حالیکه  
مفاهیمی همچون شبیه و غیر شبیه مفاهیمی اضافی یا نسبی  
اند که صرفاً از نسبت‌های میان اشیا انتزاع می‌شوند، مفاهیم  
دیگری همچون انسان و آب و آتش مفاهیمی حاکی از ذوات  
و ماهیات و به اصطلاح، صور نوعیهٔ اشیا جهان حسی بوده و  
مفاهیم وحدت و کثرت و مانند آنها - همچون علت و معلول،  
حادث و قدیم، واجب و ممکن - نیز از نحوه وجود و به تبع آن،

مقابلش - یعنی کسی که می‌خواهد وی را در قول به نادرستی  
این اشکالات قانع کند - هر دو، قبلاً به شهود عقلانی مثل نائل  
آمده باشند، علاوه بر اینکه طرف مقابل وی همچنین قادر به اقامهٔ  
استدلالی مکفی و فارغ از اشکالات پیش گفته، در باب وجود ایده  
ها و ویژگیهای آنها باشد که در این صورت، به گفتهٔ افلاطون، این  
شخص «مردی بزرگ و اعجاب‌آمیز» خواهد بود.

بخش نخست محاورهٔ پارمنیدس - در پی عبارات اخیر - با  
مطلبی ختم می‌شود که در بیان افلاطون به مثابه محذور عمدهٔ  
انصراف از نظریهٔ مثل معرفی شده و آن بدین نحو تقریر می  
شود: از آنجا که واقع‌نمایی مفاهیم ذهنی ما به مثابه اموری که  
با دسته بندی اشیا جزئی، به شناخت کلی ما از این اشیا شکل  
می‌دهند، در گرو قول به وجود حقایق ثابت است که مدالیل این  
مفاهیم محسوب شده و اشیا جزئی از رهگذر بهره‌مندی از این  
حقایق، موجود و قابل شناختند، در صورت انکار نظریهٔ مثل، ناگزیر  
باید از واقع‌نمایی مفاهیم ذهنی و لذا امکان حصول شناخت از  
رهگذر آنها نیز منصرف شویم. این البته نتیجه‌ای است که هیچ  
فیلسوفی از باب التزام به اصل آغازین فلسفه در مقابل سفسطه  
یعنی قبول امکان حصول شناخت کلی برای آدمی، قادر به پذیرش  
آن نبوده و پذیرش آن، بنیان فلسفه را از اساس متزلزل می‌کند.  
پس این محذوری نیست که به سادگی بتوان از آن صرف نظر  
نموده و انتقادات وارد به نظریهٔ مثل را به مثابه دلایلی در رد این  
نظریه اتخاذ کرد؛ چه، بنا بر محذور فوق، رد نظریهٔ مثل حتی اصل  
عمومیت انتقادات مذکور را نیز منتفی ساخته و لذا دیگر هیچ نحوه  
تفهیم و تفاهمی به سلب و ایجاب میان ابناء بشر امکان پذیر  
نخواهد بود. دقیقاً به همین دلیل است که در نهایت، پارمنیدس  
از سقراط می‌پرسد: «در فلسفه چه راهی را پیش خواهی گرفت  
و روی به کدام سو خواهی نهاد، اگر نتوانی این مسئله را حل  
کنی»<sup>۲۳</sup> و سقراط در جواب می‌گوید: «هنوز نمی‌دانم چه جوابی  
به تو بدهم»<sup>۲۴</sup> و محاورهٔ ایشان در باب نظریهٔ مثل به بدین نحو  
پایان می‌پذیرد.

این محذور بدین ترتیب، صرف از نظر از بحث شهودی  
نظریهٔ مثل، ضرورت قول به این نظریه را تثبیت کرده و ما را از  
جستجوی راهی در تبیین نظریهٔ مثل ناگزیر می‌کند که به انتقادات  
پیش گفته نیز دچار نباشد. در ادامهٔ مقاله - بنا بر تقریرات درس  
افلاطون استاد گرانتندر، جناب آقای دکتر غفاری (استاد دانشگاه

برای هر یک از طبقات نوعیه اشیا در عالم ماده، رب النوعی در عالم مجردات وجود دارد که به مثابه حقیقتی مجرد و قائم بالذات، امور آحاد افراد تحت نوع خود در جهان محسوس را سامان می دهد و لذا نظریه ارباب انواع به خوبی با آموزه ملائکه مدبرات امر که در نصّ شرع انور آمده، قابل انطباق است.



وحدتی عینی میان طبقه ای از اشیا دلالت داشته و از این رهگذر، اشیای عینی را به لحاظ ذات و ماهیت نوعی آنها دسته بندی می کنند؛ یعنی همان مفاهیم ماهوی یا معقولات اول. عبارات افلاطون در این موضع از بحث به روشنی بر صحت مدعای فوق دلالت دارند: «اگر انسان با توجه به مشکلاتی که پذیرفتن وجود ایده ها با خود می آورد، وجود ایده ها را نپذیرد و برای هر یک نوع از اشیا ایده مخصوص قائل نشود، ممکن نخواهد بود که آن شکل و صورتی را که در یک طبقه از اشیا مشترک است و همیشه به یک حال باقی می ماند، مجزا کند و باین ترتیب، چیزی در دست نخواهد بود که انسان فکر خود را متوجه آن سازد و در نتیجه امکان تحقیق علمی به کلی از بین خواهد رفت.»<sup>۲۵</sup>

پس افلاطون به مثابه یک فیلسوف - و بلکه یکی از بزرگترین فلاسفه تاریخ - در اصل، در پی تبیین عقلانی عنصر وحدت عینی میان طبقات و انواع گوناگون اشیای عالم واقع است که مفهوم ذهنی ما در نمایاندن واقع، در حقیقت، حکایت از آن دارد. اگر بدین مطلب دقت شود، دیگر در بحث از نظریه مثل نمی توان از سایر انواع مفهوم غیر از مفاهیم ماهوی سخن گفت؛ چه - چنانکه در سطور پیشین نیز بدان اشاره شد - از یک سو، مفاهیم نسبی جز بر وحدتی ذهنی و اعتباری که از رهگذر قیاس و لحاظ نسبت های اشیا با یکدیگر حاصل می شود، دلالت نمی کنند و از سوی دیگر، معقولات ثانیه فلسفی و از جمله خود مفهوم وحدت نیز بر هیچ ذات ماهوی مستقلی دلالت نداشته و صرفاً از ویژگیهای وجودی اشیا حکایت می کنند.

لکن عدم اهتمام افلاطون به نکته فوق الذکر سبب شده که وی در عین حال که مقصودی جز تبیین وحدت عینی قابل مشاهده میان طبقات انواع اشیا در جهان حسی ندارد، هرگونه مفهوم کلی را در جایگاه حد وسط استدلال خود به کار برده و بدین ترتیب، زمینه طرح اشکال بر نظریه خویش را فراهم سازد. اگر مجموع انتقادات شش گانه پارمنیدس را مورد توجه و تدقیق قرار دهیم، خواهیم دید که از این میان، سه انتقاد مشخصاً بر پایه حد وسط قرار گرفتن مفاهیم نسبی در استدلال افلاطون استوار بوده و عبارتند از: یکی اشکال مربوط به سه مفهوم نسبی بزرگ، کوچک و مساوی است، اگر ایده مستقل این مفاهیم قابل قسمت به اجزا باشد. اشکال دیگر در باب روابط نسبی میان خود ایده ها است که مجزا از روابط درونی اشیای جهان حسی بوده و لذا هیچ

ویژگیهای عام وجودی هر موجود حکایت دارند؛ کما اینکه به نظر می رسد مفاهیم اخلاقی همچون عدالت، خیر و زیبایی هم به لحاظ وجودی ذیل همین دسته مفاهیم واقع می شوند. این دسته اخیر از مفاهیم که در اصطلاح حکمای اسلامی به معقولات ثانیه فلسفی موسومند، بر خلاف مفاهیم دسته میانی که اصطلاحاً عبارت از همان معقولات اول یا مفاهیم ماهوی اند، و همچون مفاهیم دسته اول یعنی مفاهیم نسبی و اضافی از وجود منحاذ و مستقلی در عالم واقع برخوردار نبوده و از باب حکایت از ویژگیهای وجودی موجودات در ضمن آنها وجود دارند.

پس از میان سه دسته مفهوم فوق الذکر، تنها مفاهیم یک دسته - یعنی دسته دوم - از ذوات ماهوی اشیا انتزاع می شوند و لذا صرفاً در خصوص این مفاهیم است که می توان به بحث از وجود یا عدم وجود ما به ازائی حقیقی، ثابت و قائم بالذات در عالمی و رای جهان محسوس سخن گفت، اما مفاهیم دو دسته دیگر اساساً از ذوات ماهوی مستقلی انتزاع نمی شوند تا سخن به جستجوی مدالیلی ثابت و قائم به ذات در عالم مثل برای آنها برسد؛ با اینهمه، گویی افلاطون در ارائه تبیینی استدلالی از نظریه مثل - که خود از رهگذر شهود عقلانی بدان دست یافته - بدین تمایزات مهم و تعیین کننده میان مفاهیم توجه نکرده و مفهوم کلی را به طور عام، یا به عبارتی، هرگونه مفهوم کلی را حد وسط استدلال خود - که در همان قسمت الف به تقریر مفصل آن پرداختیم - قرار داده است. خلاصه استدلال وی را بدین نحو می توان تقریر کرد: ما به حسب ظاهر، در میان اشیای مختلف ویژگیهای مشترکی می یابیم که از این ویژگیها مفاهیمی کلی انتزاع می شوند، اما از آنجا که اشیای جهان حسی اموری دائماً متغیرند، نمی توانند مابه ازای حقیقی این مفاهیم که خود اموری ثابت و لایتغیرند، تلقی شوند؛ در عین حال، این مفاهیم نیز از باب برخورداری از ویژگی صدق و واقع نمایی ناگزیر باید مابه ازایی داشته باشند که چون این ما به ازای در جهان حسی نیست، پس باید در عالمی مجزا از این جهان به نحو ثابت و قائم به ذات وجود داشته باشد که این عالم همان جهان ایده هاست.

اما با توجه به مطلبی که افلاطون در پایان بخش اول محاوره به مثابه محذور عمده انصراف از نظریه مثل عنوان داشته، می توان گفت که وی در حد وسط قرار دادن مفهوم کلی در استدلال بر وجود ایده ها، در واقع، همان دسته مفاهیمی را مراد می کند که بر

تأثیر و تأثری میان آنها - ایده‌ها و اشیا- برقرار نیست؛ مثال این اشکال نیز دو مفهوم نسبی خواجگی و بردگی است که اضافه‌ایده‌های مستقل آنها به یکدیگر در عالم مثل، غیر از نسبتی است که میان دو فرد خواجه و برده در عالم محسوسات برقرار است. با توجه به اینکه اشکال ششم پرمیندس در رابطه با انکار علم خداوند به اشیای مادی نیز بر پایه همین مطلب مذکور در اشکال سابق مبتنی است، این اشکال را نیز می‌توان لازمه همان اشکال قبلی دانست که خود بر محور اخذ مفاهیم نسبی در حد وسط استدلال بر وجود ایده‌ها استوار است. پس چاره اصلی جهت خلاص شدن از اشکالات فوق در حذف مفاهیم نسبی از جایگاه حد وسط این استدلال و محدود کردن آن به مفاهیم صرفاً ماهوی یا معقولات اولی است.

حال از آنجا که با حذف این مفاهیم، ایده‌های در نظر گرفته شده برای آنها در عالم مثل نیز حذف می‌شوند، آنچه در این عالم باقی می‌ماند، چیزی جز همان ایده‌هایی نیست که حقایق نوعیه اشیا را تشکیل می‌دهند و البته قائل شدن به وجود چنین ایده‌هایی دیگر به اشکالات فوق دچار نیست. به نظر می‌رسد نظریه ارباب انواع که بعدها در فلسفه اسلامی و خاصه در فلسفه سهروردی مطرح شده، حاصل تنقیح نظریه مثل افلاطونی به همین نحوی است که شرح آن رفت. بنابراین نظریه، برای هر یک از طبقات نوعیه اشیا در عالم ماده، رب النوعی در عالم مجردات وجود دارد که به مثابه حقیقتی مجرد و قائم بالذات، امور آحاد افراد تحت نوع خود در جهان محسوس را سامان می‌دهد و لذا نظریه ارباب انواع به خوبی با آموزه ملائکه مبررات امر که در نص شرع انور آمده، قابل انطباق است.

اما از سه اشکال باقیمانده نیز دو اشکال به تحلیل مفهوم بهره مندی اشیا از مثل و اشکال دیگر به وجود ایده برای مفاهیمی چون موی و گل و فضولات مربوط می‌شوند. در این میان، دو اشکال نخست - چنانکه در قسمت الف نیز بدین مطلب تصریح شد - از ارائه تحلیل‌های صرفاً مادی از نحوه رابطه اشیا و ایده‌ها ناشی می‌شوند، که در یکی، ایده همچون شیء ای مادی تلقی شده که اشیا از کل و یا از جزء آن بهره‌مندند، و در دیگری مفهوم بهره مندی به تأویل مفهوم شباهت بدان نحو که در نسب اشیای محسوس با یکدیگر فهم می‌شود، رفته و به طرح اشکال انسان سوم - البته به اصطلاح ارسطو، چون مثال خود افلاطون در اینجا بزرگی است که این نیز مفهومی نسبی قلمداد می‌گردد - منجر شده است.<sup>۶</sup> با این حساب، روشن است که با توجه به مجرد بودن ایده‌ها در قیاس با اشیای مادی، اگر بتوانیم تبیینی از نحوه بهره مندی این اشیا از ایده‌ها به دست دهیم که با ویژگی تجرد آنها سازگار باشد، دیگر جایی برای طرح دو اشکال مورد بحث نیز باقی نمی‌ماند - و چنانکه گفته شد، پرمیندس و سقراط نیز در گفتگوی خود در این باب، راه را برای ارائه تحلیل‌های دیگر از مفهوم بهره مندی و تبیین مقصود از آن در رابطه اشیا و مثل بازگذاشته‌اند.

می‌ماند اشکال اول که راجع به مفاهیم اشیائی همچون

کل و لای و فضولات است که در نظر عموم انسانها حقیر و مشتمل کننده شمرده می‌شوند - و ما از سر قصد، تا بدین مرحله سخنی در باب آنها نگفتیم. واقع آن است که این مفاهیم نیز از باب حکایت از ذواتی ماهوی ذیل معقولات اول یا همان مفاهیم ماهوی قرار می‌گیرند و لذا همه لوازم ماهوی بودن بر آنها بار می‌شود؛ اما نکته مهم اینجاست که اموری که این مفاهیم ظاهراً از آنها انتزاع می‌شوند، صرفاً در نظر و در نسبت با ما انسانهاست که حقیر و شر تلقی می‌شوند - چرا که روبرویی با آنها سبب اشمئزاز و لذا وقوع آلمی در نفس ما می‌شود - اما در واقع و به طور فی نفسه، نه تنها شر نیستند، بلکه اموری طبیعتاً مفید و لذا مجموعاً - یعنی در قیاس با کل مجموعه نظام هستی - خیرند.

نتیجه و خلاصه بحث اینکه افلاطون در این انتقادات دچار مغالطه ای است که از رهگذر خلط مفاهیم نسبی با مفاهیم ماهوی و نیز خلط شرور نسبی با شرور مطلق برای وی حاصل شده و از اینروست که خود او در حل این اشکالات حیران می‌ماند؛ در عین حال، وی با اشاره ضمنی به نادرستی این اشکالات - که در حال حاضر از حل و رفع آنها ناتوان است - در دو موضع در اثبات بحث می‌کوشد تا پابندی خود را به نظریه مثل نشان دهد و این، خود - چنانکه در موضع دوم، مورد تصریح خود افلاطون نیز واقع می‌شود - مستلزم آن است که وی از طریق دیگری - غیر از طریق استدلالی - به وجود ایده‌ها پی برده و لذا به نظریه مثل قائل شده باشد. او اگرچه مغالطه حد وسط را تشخیص ندهد و لذا با انتقادات پرمیندس دست به گریبان است، لکن به خوبی می‌داند که در این میان، اشکالی در نحوه تبیین وی از نظریه مثل در قالب استدلالی و نه در اصل نظریه وجود دارد که درک و دریافت آن نیازمند بحث و بررسی است؛ از این‌رو می‌کوشد تا مخاطبین نظریه مثل را از دچار شدن به مغالطه کنه و وجه برحذر داشته و بدین منظور در اثبات انتقاد از این نظریه به تأیید آن می‌پردازد تا از این رهگذر، به مخاطبین خود نشان دهد که انتقادات مورد بحث نه متوجه اصل نظریه، بلکه متوجه شیوه تقریر آن بوده و این البته مسلم است که اگر راه اثبات مدعایی نادرست باشد، از این مطلب نمی‌توان نادرستی کل مدعا را استنتاج کرد. می‌توان گفت آن بحث طولانی که افلاطون منتقدان نظریه مثل را که البته باید واجد شرایطی باشند، بدان دعوت می‌کند تا از طریق آن، نادرستی انتقادات و صحت نظریه مثل را اثبات نماید، در واقع، در طول تاریخ صورت پذیرفته و به تنقیح هر چه بیشتر نظریه مثل انجامیده است؛ چنانکه خود وی نیز - چنانکه در پی نوشت شماره ۱۰ اشارتی بدان رفته و نمونه‌هایی در این باب ذکر شده - تا پایان عمر در جرح و تعدیل این نظریه و ایجاد سازگاری هرچه بیشتر میان اجزاء آن به مثابه بنیادی ترین نظریه مابعدالطبیعی خود کوشیده است.

پس چنانکه ملاحظه می‌شود، به خوبی می‌توان به ارائه تبیینی سازگار از نظریه مثل نائل آمد که هم از عهده دفع انتقادات مطرح در بخش نخست رساله پرمیندس برآید و هم بتواند سیاق متناقض‌نمای بحث آن را توجیه کند، مشروط بر اینکه به جمیع مطالب عنوان شده در این بخش توجه کافی مبذول داشته و در

فهم نکات مجمل بحث نیز از دیگر آثار و عناصر فکری افلاطون  
– که صحت تبیین ما همچنین ضرورتاً در گرو سازگاری با  
آنهاست – بهره گیریم.

## منابع و مأخذ

### الف. منابع فارسی:

۱. افلاطون، ایده (پارمنیدس)، محمد حسن لطفی، تهران:

انتشارات ابن سینا، چاپ اول: ۱۳۴۹.

۲. دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان (افلاطون (۴):  
زبان‌شناسی. محاورات انتقادی)، حسن فتیحی، جلد ۱۶، تهران: فکر  
روز، چاپ اول: ۱۳۷۷.

### ب. منابع انگلیسی:

1. Alfred Edward Tylor, *Plato: The Man and His Work*, Mineola & New York: Dover Publications, Inc., 2001.

2. Paul Friedländer, *Plato: The Dialogues (Second and Third Periods)*, translated by Hans Merhoff, vol 3, USA: Princeton University Press, second printing: 1970.

3. Plato, *Parmenides*, translated by Mary Louise Gill & Paul Ryan, introduction by Mary Louise Gill, Indiana Polis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.

4. Plato, *Plato's Parmenides*, translation and introduction: Albert Keith Whitaker, USA: Focus Publishing & R. Pullins Company, 1996.

5. Plato & Parmenides, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, translated with an introduction and a running commentary by Francis MacDonald Cornford, London: Routledge and Kegan Paul Ltd, digital printing: 2002.

6. Plato, *The Dialogues of Plato: Plato's Parmenides*, translated with comment by: R. E. Allen, vol 4, New Haven and London: Yale University Press, revised edition: 1997.

## پی‌نوشت‌ها

1. Gill(1996), Introduction, p.

2. Allen(1997), preface, p. xi.

3. Ibid, p. 109.

۴. اتری (فتیحی: ۱۳۷۷)، ص ۱۰۹۵.

5. Ibid, p. 108.

6. Gill(1996), Introduction, p. 2.

7. Tylor(2001), p.349.

8. Ibid(2001), p.351.

9. Whitaker(1996), Introduction, p. 2.

۱۰. برای مثال ر.ک: نامه هفتم (D 342) که مربوط به دوره کهنسالی افلاطون و از زبان خود اوست و در آن، بسط عالم مثل و اشتغال آن بر «اشکال هندسی و سطوح رنگین، مفاهیم اخلاقی، همه ی اجسام اعم از طبیعی و مصنوعی، عناصر فیزیکی، موجودات زنده، و همه ی مراتب نفس» به خوبی مشهود است، (ر.ک: (Friedländer (1970), p. 197؛ همچنین دو رسالهٔ ثائیتوس و سوفیست که تأخر آنها – در مورد رساله ی ثائیتوس، دست کم تأخر آن در مطالعه – از محاورهٔ پارمنیدس از رهگذر اشاره ی افلاطون به گفتگوی سقراط جوان با پارمنیدس پیر و زنون در محاورهٔ مورد بحث، در هردو رساله – در سوفیست (C 217) و در ثائیتوس (E 183) – آشکار می شود. افلاطون از یک سو، در ثائیتوس از رهگذر طرح و جرح دیگر نظریات معرفت شناختی گریز ناپذیری نظریهٔ مثل را به طور غیر مستقیم اثبات کرده و از سوی دیگر، در سوفیست به جرح و تعدیل نظریهٔ مثل به مثابه بنیادی ترین نظریه مابعدالطبیعی خود می پردازد، (ر.ک: گاتری (فتیحی: ۱۳۷۷)، ص ۱۰۹۹).

۱۱. “خود” در همهٔ این موارد با “ایده” مترادف است.

۱۲. افلاطون (لطفی: ۱۳۴۹)، ص ۱۶.

۱۳. همان، ص ۱۸.

۱۴. تأکید بر قید «با تقریر فوق الذکر» از آن روست که در ادامهٔ بحث روشن خواهد شد که این تقریر – یعنی اینکه برای هر چیزی قائل به وجود ایده شویم یا به عبارتی، هر مفهومی را حاکی از وجود ایده ای مستقل در عالم مثل برای آن بدانیم – در واقع، تقریر صحیحی برای نظریهٔ مثل نیست.

۱۵. افلاطون (لطفی: ۱۳۴۹)، ص ۲۷.

۱۶. همان.

۱۷. همان، ص ۲۸ و ۲۹.

۱۸. همان، ص ۳۳.

۱۹. همان، ص ۳۴ و ۳۵؛ ایرانیک جملات میانی نقل قول از نگارنده است.  
۲۰. در رسالهٔ جمهوری، از رهگذر تبیینی که افلاطون در باب سلسله مراتبی بودن ایده ها و بهره مندی ایده های مادون از ایده های مافوق که ایدهٔ حقیقت یکی از آنهاست، به دست می دهد، دلیل حقیقی بودن سایر ایده ها نیز روشن می شود.

۲۱. افلاطون (لطفی: ۱۳۴۹)، ص ۴۳.

۲۲. همان، ص ۴۳ و ۴۴؛ ایرانیک و بزرگ نمایی عبارات پایانی نقل قول از نگارنده است.

۲۳. همان، ص ۴۵.

۲۴. همان.

۲۵. همان، ص ۴۴ و ۴۵.

۲۶. برخی شارحین افلاطون همچون کورنفورد و فردلندر نیز در شرح خود بر رساله ی پارمنیدس در تبیین مغالطه ی نهفته در دو انتقاد مذکور به این نکته – یعنی تلقی مادی از مثل و نسبت آنها با یکدیگر و با اشیای جهان حسی – اشاره کرده اند؛ ر.ک: & (Friedländer (1970), p. 197 & Cornford (2002), p. 95.

۱۴. تأکید بر قید «با تقریر فوق الذکر» از آن روست که در ادامهٔ بحث روشن خواهد شد که این تقریر – یعنی اینکه برای هر چیزی قائل به وجود ایده شویم یا به عبارتی، هر مفهومی را حاکی از وجود ایده ای مستقل در عالم مثل برای آن بدانیم – در واقع، تقریر صحیحی برای نظریهٔ مثل نیست.