

معانی وجود از دیدگاه افلاطون

بر مبنای جمهوری، پارمنیدس و سوفیست

محمد مشکات*، استادیار دانشگاه اصفهان
سعید بینای مطلق، استادیار دانشگاه اصفهان

چکیده

بیگمان «وجود» از مفاهیم اساسی در فلسفه افلاطون است. در اینباره، سه گفتگوی جمهوری، پارمنیدس و سوفیست از اهمیت خاصی برخوردارند. در جمهوری، از وجود در رابطه با خیر برین، در پارمنیدس در پیوند با «یک» یا «احد» و بالأخره در سوفیست در ارتباط با «سوفسطایی» یا دقیقتر بگوییم، با «لاوجود» سخن میان میابد. در جمهوری خیر برین که روشنترین پاره وجود، نامیده میشود، به مثل هم «وجود» میبخشد و هم «ذات»؛ در پارمنیدس، یک باشنده که حاصل مشارکت «یک» در وجود است سرآغاز شمار بینهایت «باشندگان» است، و در سوفیست، «وجود» لازمه تعریف «لا وجود» و در نتیجه لازمه تعریف سوفیست تلقی میشود. در این مقاله به بررسی معانی «وجود» در این سه گفتگو میپردازیم.

مقدمه

وجودشناسی یا ایتولوژی یکی از دشوارترین معماهای حیرت‌انگیز بشری بوده و هست. شاید بتوان گفت با گذشت نزدیک به ۲۵۰۰ سال از تاریخ این مباحث، هنوز در اینباره کام هیچ فیلسوفی برنیامده است. با این وصف فیلسوفانی همچنان در تلاش بوده‌اند تا شاید از این راز پرده‌ی برگینند. افلاطون از مهمترین فلاسفه و پیشتاز آنان است که در این مسیر کوششهای فراوان نموده است. البته اصل طرح مسئله وجود به پیش از افلاطون میرسد، زیرا در حقیقت نخستین کسی که مسئله وجود را طرح نمود پارمنیدس بود.^۱ این در حالی است که فلاسفه ما قبل سقراطی دیگر بظاهر دلمشغول آن بوده‌اند که «ماده‌المواد» عالم چیست و عالم از چه پدید آمده است و بلکه باید گفت که تصور پارمنیدس از وجود تأثیر فراوان براندیشه افلاطون دربارہ وجود گذاشته است. بغیر از پارمنیدس که برای نخستین بار با طرح

* . mohammad.meshkat@yahoo.com

۱. البته این مطلب مخالفینی هم دارد. یک محقق انگلیسی به نام برنت و نیز استاد نامدار فرانسوی ژیلسن توجه کرده‌اند که پارمنیدس بدرستی نه از وجود، بلکه از موجود سخن گفته است و متعرض مسئله وجود انتزاعی نشده و انضمامی‌ترین واقعیتها را مطرح کرده است. (۶/ص ۱۱۵)

کلیدواژگان

خیر برین
واحد (یک باشنده)
جهان محسوس
احد (یک یک)
صور یا مثل
لاوجود

مسئله وجود در وجودشناسی افلاطون مؤثر واقع شده بود زمینه‌های دیگری نیز میتوان یافت که هر یک بنوعی میتواند در پیدایش زمینه‌های تفکر افلاطون در مورد وجود مؤثر باشد یا دست کم میتوان توجه به آنها را برای فهم مسائلی که افلاطون با آنها مواجه بوده است، ضروری دانست. تعقیب و تفصیل این زمینه‌ها، کاری است که جای آن دارد در مقاله‌یی مستقل دنبال گردد. بنابراین در اینجا صرفاً به معرفی رؤس آن زمینه‌ها که به نظر میرسد سه مورد باشد، بسنده میکنیم:

زمینه اول: که پیش از این نیز اشارتی شد، اندیشه‌های الثائیان و در رأس آنها پارمنیدس درباره وجود و ثابت بودن وجود و نفی نمودن حرکت است. **زمینه دوم:** نظریه هراکلیتس مبنی بر قول به صیوروت و نفی ثبات است. **وزمینه سوم:** عبارت است از قول مگاریان مبنی بر عدم امکان حمل و اسناد.

وجودشناسی افلاطون

افلاطون در پارمنیدس مینویسد:

«... اگر استدلال ما درست باشد این نتیجه به دست می‌آید که «یک» (احد) نه «هست» و نه «است»^۲...» (۱۴۱/۱ ص ۱۶۷/۲)

چنانکه از عبارت فوق بر می‌آید لفظ وجود برای افلاطون معانی متعدد دارد. گاه وجود برای تصدیق به وجود چیزی است و بر معنایی دلالت دارد که در فارسی از آن با «هست» یاد میکنیم، مانند این که بگوییم «واحد هست» (هلیه بسیطه)، و گاه برای اسناد چیزی به چیز دیگر است و بر آن معنا دلالت دارد که در فارسی از آن با «است» یاد میکنیم (هلیه مرکبه). معنای اول وجود یا «هست» برای اثبات

دایره

معنای وجود از نظر
افلاطون به جهان معقول
ختم نشده و به جهان محسوس و
حتی به یک لحاظ به لا وجود
نیز گسترانده شده
است.

واحد و مثل بکار میرود و بترتیب ناظر به نفی قول هراکلیتس و پارمنیدس است و معنای دوم وجود یا «است» همان چیزی است که مگاریها انکار میکنند و افلاطون اثبات مینماید. بنابراین میتوان گفت که وجود و فعل «بودن» نزد افلاطون بر ربط و نسبت هم دلالت دارد. اکنون میتوان پرسید که افلاطون وجود بمعنای اول را بر چه مواردی اطلاق مینماید. پاسخ به این پرسش کاری است که مقاله حاضر برعهده گرفته است.

آنچه بطور واقعی و حقیقی از نظر افلاطون، وجود بمعنای اول است از این قرار است: خیر برین، زیبایی مطلق، واحد و مثل یا صور.

جهان محسوس از نظر افلاطون نمود است و بسبب بهرمندی از مثل، استحقاق یافته است تا نمود (بین وجود و عدم) باشد. البته افلاطون با دوستداران ایده‌ها که جهان محسوس را خالی از حقیقت میدانند نیز مخالف است (۲/۲۴۶/۱۵۱۱۷). از نظر افلاطون جهان معقول دارای نظام و مراتبی است که فوق آن خیر برین و بعد از آن اجناس پنجگانه، یعنی گونه‌های

۲. در ترجمه‌های منقول از لطفی در این مقاله در برخی موارد تصرف شده است.

■ برخی مانند نوافلاطونیان فرض پارمنیدس را منتهی به عدم تلقی نمیکنند بلکه برآند که به امری منتهی میشود که برتر از ذات است؛ امری که نه نام دارد نه نشان و درباره آن هیچ نمیتوانیم بگوئیم جز اینکه چشم در برابر آن خیره میشود و نمیتوانیم آن را در ردیف موجودات بنگریم.

او دارند، در حالی که خود «خوب» هستی نیست بلکه از حیث علو و نیروی والاتر از هستی است.» (۳/۵۰۹/ص ۱۱۲۴).

اما در کتاب هفتم جمهوری در تمثیل غار سخن افلاطون درباره چیستی خیر کاملاً متفاوت بنظر میرسد:

«گفتم: ولی پژوهش ما نشان داد که نیروی شناسایی از آغاز در نفس هر آدمی هست. همچنانکه چشم را بتهنایی نمیتوان به عقب برگرداند بلکه تمام بدن باید از تاریکی بسوی روشنایی گردانده شود، نیروی شناسایی نیز که در نفس نهفته است، باید به همراه خود نفس از جهان کون و فساد بسوی جهان هستی جاویدان گردانده شود تا بتدریج به مشاهده هستی حقیقی خو گیرد و بتواند دیدار خورشیدی را که در آن میدرخشد تحمل نماید. خورشید درخشان جهان حقایق، چنانکه گفتیم ایده «خوب» است. چنین نیست؟ گفت: درست است.»

(۳/۵۱۸/ص ۱۱۳۵)

در نگاه اول، افلاطون در اینجا بر خلاف فراز قبل در کتاب ششم، خیر مطلق را داخل در جهان حقایق

«وجود»، «سکون»، «حرکت»، «همان» و «دیگر»، و بالاخره در مرتبه آخر مثل یا ایده‌ها قرا رگرفته‌اند (۲/۲۴۶/۱۵۱۷).

اما دایره معنای وجود از نظر افلاطون به اینجا ختم نگشته و به جهان محسوس و حتی به یک لحاظ به لاوجود نیز گسترانده شده است.

پیش از آنکه به شرح موارد فوق پردازیم یادآوری این نکته خالی از فایده نخواهد بود که در نظام فلسفی افلاطون حقیقت و وجود از یکدیگر منفک نیستند. دلیل این مطلب آنستکه از یکسو وجود واقعی از آن ذوات است و از سوی دیگر آنچه بوسیله عقل شناخته میشود نیز ذوات است زیرا شناخت هر چیز فقط از راه ذات یا ایده آن امکانپذیر است وگرنه عالم صیوروت و تغییر بدلیل تغییر خود هیچگاه متعلق علم نخواهد بود. بدینسان متعلق حقیقی شناخت ذواتند و با توجه به آنکه وجود از آن ذوات است پس وجود و حقیقت جدایی ناپذیرند. بنابراین اکنون که به احصاء و تبیین مواردی میپردازیم که افلاطون بر آنها اطلاق وجود نموده است، میتوانیم آنچه را در اینباره می‌آید بعنوان دیدگاه افلاطون در باب حقیقت نیز تلقی نماییم.

خیر برین

خیر برین که در رأس نظام معقولات افلاطون قرار گرفته است چیست و چه نقشی دارد؟ افلاطون در کتاب ششم جمهوری نقش آن را دو چیز میداند: یکی، هستی بخشیدن به شناختنیها، یعنی مثل و دیگر اینکه قابلیت شناخته شدن به مثل، ارزانی داشته است در اینجا افلاطون خیر را برتر از هستی شمرده است.

«گفتم شناختنیها نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون «خوب» اند بلکه هستی خود را نیز از

یکی از آنهاست، را خدا مینامد و در عبارتی از کتاب ششم که پیش از این آمد^۳ نیز سازنده مثل را خیر برین دانست، پس خدا در اندیشه افلاطون همان خیر برین است که برتر از ایده وجود است و «یک‌یک» نام دارد. شاید بتوان گفت صانع الهی وجه خلاق خیر برین است در حالی که خیر برین حقیقتی فراتر از خدای صانع دارد. بزودی دربارهٔ اینکه آیا خیر جمهوری، همان واحد و همان زیبای مطلق است، سخن خواهیم گفت.

واحد

پارمنیدس رساله‌یی است دربارهٔ «یک» و «بسیار». در حالی که برخی این رساله را شوخی ملال آور و برخی دیگر جدی و دسته‌یی دیگر حاکی از پیدایش بحرانی در تفکر افلاطون پنداشته‌اند (۶/ص ۱۱۸)، برخی آن را هدفدار شمرده و آن را تمرین برای دیالکتیک دانسته‌اند که پارمنیدس در آن به سقراط جوان می‌آموزد چگونه یک فیلسوف حقیقی شود (۷/ص ۵۵). این رساله بعد از مقدمه، بحث خود را از فرض «یک» آغاز میکند و نتایجی را که از تصدیق یا انکار آن و از فرض «یک» با تکیه بر «یک» (یعنی در فرض «یک» هست تکیه ما بر «هست» باشد) بدست می‌آید بررسی میکند و استدلالها، طولانی، پیچیده و کلافه کننده میشود. البته افلاطون نظریه مثل راها نمیکند و در پایان رساله پارمنیدس بر حفظ نظریه «یک» نیز تأکید مینماید.

«— پس اگر در همه چیزهای دیگر «یک» نباشد، آن چیزهای دیگر نه واحد خواهند بود و نه کثیر.

— درست است.» (۱/۱۶۵/ص ۱۷۲۵)

افلاطون، همچنانکه در پایان پیشگفتار رساله به

۳. نک: بهمین مقاله ذیل خیر برین.

که همان جهان مثل است قلمداد نموده است. شاید در توجیه این تهافت ظاهری بتوان گفت مقصود از آن وجود در کتاب ششم که خیر برین برتر از آن قلمداد شده است ایده وجود است زیرا همچنانکه خواهیم دید یکی از مثل، مثال یا ایده وجود است، اما در کتاب هفتم، وجود بمعنای ایده وجود که یکی از مثل و نیز از اجناس پنجگانه است نیست بلکه برتر از آنست، همچنان که دربارهٔ «یک‌یک» نیز باید گفت که «یک» باشنده» تعین «یک‌یک» است و از اینرو «یک‌یک» نیز فراتر از «یک باشنده» است. توجیه دیگر اینکه اگر جهان معقول را بمعنای عام که شامل خیر برین و ایده‌ها شود بگیریم، خیر برین داخل در این معناست ولی اگر جهان معقول را صرفاً شامل جهان ایده‌ها بگیریم خیر برین خارج از معنای وجود خواهد بود. حال اگر توجه کنیم که «احد» همان خیر است به مقصود افلاطون بسی نزدیکتر خواهیم بود. اما از طرفی از عبارات افلاطون بر می‌آید که او مثال خیر را با خدا نیز یکی میداند:

«گفتم: سه نوع تخت هست. یکی تخت

اصلی ایده‌آل است که آن را دست‌کم بعقیده من — خدا ساخته است. یا برای آن صانعی

دیگر میشناسی؟ گفت: نه سازنده آن جز خدا نیست. گفتم: دوم تختی است که درودگر

میسازد... تخت سوم را نقاش میسازد. گفتم:

پس تو نیز موافقی که خدا را سازنده تخت

حقیقی بنامیم یا نامی مانند آن به او بدهیم؟

گفت: بدیهی است، زیرا این چیز حقیقی و

همه چیزهای حقیقی دیگر حاصل صنعت

اوست...» (۳/۵۷۹/۱۲۵۲)

همانطور که میبینیم در اینجا افلاطون سازنده همه

چیزهای حقیقی را که همان مثل هستند و مثال تخت

اهمیت وجود ایده‌ها تأکید می‌ورزد، زنجیره‌یی از استدلال‌ات را در هشت بخش که همگی تعبیرات گوناگونی هستند از «واحد» هست یا «احد» نیست به نمایش می‌گذارد که با مطالعه بیشتر آنها، ممکن است این احساس برای یک شخص سطحی نگر پدید آید که هر چیز را میتوان اثبات کرد و نفی نمود. افلاطون که می‌خواهد نظریه «احد» را حفظ کند و بتصریح خود می‌خواهد سقراط جوان در برابر مشکلات نظریه مقام شود، شاید قصد دیگری نیز دارد و آن اینکه بیاموزد برای هر بحث لازم است پیشفرضهای آن بطرز دقیقی بررسی شده و آنگاه به استدلال و استنتاج پرداخته شود تا گرفتار هرج و مرج در نتایج نگردیم.

افلاطون از فرضیه اول پارمنیدس که در آن تأکید بر «یک» بودن «یک» است، یعنی «اگر یک است»، بر خلاف فرضیه دوم که در آن تأکید بر بودن یک است، یعنی «اگر یک هست»، نتیجه می‌گیرد که لازمه فرضیه اول این است که «احد» ممکن نیست باشد، زیرا به آن نسبتی می‌دهیم که غیر از «احد» است در حالی که فرض آن بود که «احد» بمعنی مطلق مراد باشد و با چنین فرضی اسناد هر چیز به آن - اعم از کثرت یا وحدت، سکون یا حرکت، عین خود بودن یا غیرخود بودن، پیرتر یا جوانتر بودن یا هم سن بودن با چیز دیگر، مکان، جزء شیء بودن و حتی هستی چه از نوع «هست» و چه از نوع «است» - خلاف فرض است.^۴

به این ترتیب پس از آنکه فرض اول به چیزی جز عدم نینجامد، زیرا اگر «یک» نباشد؛ یعنی در وجود مشارکت نداشته باشد، هیچ چیز نخواهد بود، افلاطون فرض دوم را آغاز میکند. فرض دوم چنین است: اگر «یک» هست، یعنی اگر «یک» در وجود مشارکت دارد. فرض دوم برخلاف فرض اول نه تنها

به عدم نمی‌انجامد، بلکه به کثرت و احکام متناقض منتهی می‌گردد. گویا در حالیکه در فرض نخست فقط به یک بن‌بست رسیدیم که همانا عدم بود در اینجا به بن‌بست‌های مکرر و متعدد برخورد میکنیم، زیرا اگر یک هست، بناچار عدد نیز وجود دارد و اگر وجود عدد را بپذیریم باید به وجود کثرت نیز معترف باشیم. بنابراین، از فرض یک، هرچند آن را بتنهایی و مجرد فرض نماییم، فرض کثرت آن لازم میشود و این یک تناقض است (نک: ۱/۱۴۴ ص ۸-۱۶۷۷)

بهمین دلیل است که افلاطون گفته است:

«پس یک اگر هست هم یک است و هم کثیر، هم کل است و هم دارای اجزاء، هم محدود است و هم از حیث عده نامحدود.» (۱/۱۴۵/۱۶۷۹)

همچنین با پذیرش کثرت، از آنجا که در دایره کثرت، موجودات ساکن و متحرک وجود دارد، یک باید هم ساکن باشد و هم متحرک (نک: ۱/۱۴۶/۱۶۸۱) و بیان دیگر اگر یک هم یک باشد و هم کثیر، احکام فراوان و متناقض بر آن بار خواهد شد. افلاطون برای این تناقضها مثالهای بسیار زده است. (نک: ۱/۱۴۵/۱۶۷۹ تا ۱/۱۶۰ ص ۱۷۱۲).

سپس افلاطون به بررسی این فرض می‌پردازد که «اگر واحد نیست» مطلب از چه قرار میشود و سرانجام در پایان استدلالها به این نتیجه میرسد که اگر واحد نباشد هیچ چیز دیگر هم نخواهد بود. (نک: ۱/۱۶۵ ص ۱۷۲۶-۱۷۲۵)

اگر مثالهای این تناقضها را در صفحات یاد شده نگاه کنیم نمونه‌های فراوان از همان چیزی را خواهیم

۴. نک: افلاطون، پارمنیدس، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ۱۳۷/۱۳۷ ص ۱۶۶۱، / ۱۳۹ ص ۱۶۶۶، ۱۴۱/۱۴۱ ص ۱۶۷۰، ۱۴۱/۱۴۱ ص ۱۶۷۲.

■ در اصطلاح فلسفه «مطلق» گاه بمعنای «امر محیط» و «فراگیر» بکار می‌رود که ماسوای آن اشباح و سایه‌های برگرفته از آنند، مانند مطلق در فلسفه‌های پارمنیدس، هگل و برادلی، و گاه بمعنایی نزدیک بهمان معنای لغوی، یعنی چیزی که کاملاً از همه امور دیگر جداست، مانند «لوگوس» در هراکلیتس، «نومن» در کانت و «دیگر مطلق» در کرکگور.

تمرینهای تفلسف ژرفنگرانه دهد. (نک: ۱۳۰/۱ ص ۱۶۴۹) شاهد آنکه آنچه این رساله بر آن همت گماشته است، نه بارش بی‌امان استدلالها بر رد یا اثبات یک چیز است و نه متقن سازی محتوای استدلالهاست، و این خود بهترین شاهد بر «تمرین مانند» و «مشق فلسفه‌ورزی» بودن این رساله است. سوم آنکه، افلاطون میخواهد ما را با معانی گوناگون وجود (یعنی هست و است) آشنا سازد و چهارم آنکه، میخواهد برای پرسشی که سقراط در نیمه نخست این رساله بارها مطرح میکند؛ «چگونه ممکن است یک صورت چند صورت باشد و چگونه ممکن است به احکامی درباره‌ی صور دست یافت»، تمرین یافتن پاسخ نماید؛ اما حسن فرض دوم اینست که زمینه پذیرش یک وحدت را که منشأ کثرت است و نیز درک بهتر از رابطه‌ی صور با یکدیگر را فراهم ساخته

۵. اشاره است بتعبیر افلاطون در فایدون که فلسفه را تمرین مرگ دانسته است. علت این تعبیر این است که مادر حال تفلسف مانند مرگ از قید بدن و محسوسات رها می‌شویم و برای درک مثل میکوشیم.

۶. ژان وال در اثر دیگر خود که تفسیر کوتاهی به پارمنیدس است درباره‌ی این گفتگو نظری کاملاً مساعد دارد. نک: Wall, Jean 1951, *Etudes sur le parmenide de platon*, paris, J, vrin.

دید که برخی آن را بازی فکری و برخی دیگر یک شوخی ملال‌آور خوانده‌اند و نیز نمونه‌یی از آنچه نویسندگان جدید یک تمرین سخت اما هدفدار که پارمنیدس پیر پیش پای سقراط جوان مینهد تا فیلسوف حقیقی شود. بتعبیری، اگر مقبول اهل نظر افتد، تمرین مرگی^۵ دیگر برای نزدیک شدن به مثل و نظریه واحد است. ژان وال میگوید:

«چنین مینماید که افلاطون در مرحله دوم سیر فلسفه‌اش فکر کرده که بایسته است درباره‌ی بعضی از نکات نظریه مثل و از آنجا در خصوص عقیده‌اش درباره‌ی وجود، تجدید نظر کند. عبارت دیگر بحرانی در فکر افلاطون حاصل شده که محاوره پارمنیدس حاکی از آن است.»

اما داوریهایی از این قبیل درباره رساله پارمنیدس بنظر قابل دفاع نمیرسد، زیرا همچنانکه خود این نویسندگان توجه دارند افلاطون با همه این تمرینهای سخت و پیچ در پیچ باز همچنان مصرانه موضع خود را درباره نظریه مثل و «احد» حفظ کرده است. پس حتی بنابر این قضاوت آنان، نباید این مثالها را حاکی از بحران دانست.^۶

اکنون باید پرسید که با توجه به این اصرار افلاطون، این تمرینها را چگونه باید تلقی کرد؟ در پاسخ میتوان گفت افلاطون در این فرضیه‌ها که موضوع آن «احد» است، میتواند است چند هدف را تعقیب نماید، یا دست کم این تمرینها در جهت چند هدف مؤثر می‌افتد. نخست آنکه، افلاطون میخواهد با طرح این تمرینها خود و شاگردان و خوانندگان را به تعمق بیشتر در جوانب واحد و مثل سوق دهد. دوم آنکه، میخواهد سقراط(های) جوان را بطور کلی (ونه در یک یا دو موضوع خاص) مشق فلسفه‌ورزی و

■ شاید بتوان گفت که زیبایی، خیر مطلق و واحد یک چیز است. جالب توجه است که افلاطون درباره واحد به «یک‌یک» که برتر از وجود است و یک باشنده که تعیین آنست قائل است و نیز درباره خیر، آن را در دایره هستی، برتر از وجود شمرده است.

برخلاف پاره‌یی از مفسران مانند پروکلس نوافلاطونی،^۷ برخی مفسران دیگر مانند کرنفورد با این تفسیر نوافلاطونی مخالفند. او مینویسد: «وقتی که افلاطون میگوید «یک» هیچ صفت ایجابی ندارد و حتی هیچ نحو از هستی ندارد، تفسیر نوافلاطونی بر این فرض استوار است که «یک» برتر و فراتر از هستی و همه صفات دیگر است.» سپس می‌افزاید «هیچگونه اشاره یا نشانه‌یی که بتواند این فرض را موجه سازد در متن [پارمیندس] وجود ندارد.»

مسئله دیگری که در اینجا به ذهن میرسد و پاسخ آنرا باید در پژوهشی مستقل جستجو نمود، اینست که رابطه احد با خیر مطلق جمهوری و زیبای مطلق در میهمانی و خدا در کتاب دهم جمهوری چیست؟ شاید در فرجام چنان پژوهشی بتوان به این نتیجه رسید که همه موارد نامبرده حکایت از یک چیز دارند. اگر بخواهیم مقداری از این اشاره و گمانه فراتر رویم میتوانیم توجه نماییم که در میهمانی اشارات بسیاری به اینکه زیبای مطلق، اصل نهایی وحدت بخش است وجود دارد، از طرفی در جمهوری نیز خیر مطلق که با خورشید مقایسه شده است، منشأ خلق صور که اصول اشیاء دیگر هستند، شمرده شده است. و از سوی دیگر از نظر افلاطون صور، علت ذات تمام چیزهای دیگرند و واحد، علت ذات صور است.

بنابراین شاید بتوان گفت که زیبایی، خیر مطلق و واحد یک چیز است. جالب توجه است که افلاطون درباره واحد به «یک‌یک» که برتر از وجود است و یک باشنده که تعیین آنست قائل است و نیز درباره خیر در کتاب هفتم جمهوری آن را در دایره هستی و در کتاب ششم آن را برتر از وجود شمرده است (پیش از این، در بحث خیر برین، توجیهی نیز بر این مطلب ذکر گردید). حال با

7. *ibid*, Marsilio Ficino. P238.

است؛ وحدت یا وحدتهایی که کثرتهای بیشمار و درهم را سامان میبخشند.

برخواننده آگاه پوشیده نیست که در این لحظه ناخواسته به نقطه‌یی که میخواستیم رسیدیم، زیرا بحث پریچ و خم «احد» در این نقطه به موضوع صور یا مثل رسید که در وجودشناسی افلاطون در نظر بود بعد از «احد» از آن بحث نماییم. با این وصف، پیش از ورود به بحث صور، سه مسئله دیگر را در بحث حاضر مورد توجه قرار میدهیم.

نخست آنکه یک دیدگاه درباره فرض اول که در آن تکیه بر «یک» است نه بر «هست»، آنست که برخی مانند نوافلاطونیان فرض نخست پارمیندس را منتهی به عدم تلقی نمیکنند بلکه برآنند که به امری منتهی میشود که برتر از ذات است؛ امری که نه نام دارد نه نشان و درباره آن هیچ نمیتوانیم بگوییم جز اینکه چشم در برابر آن خیره میشود و نمیتوانیم آن را در ردیف موجودات بنگریم.

«پس احد بهیچ نحو هستی ندارد... یعنی نه نامی دارد و نه چیزی میتوان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید... اما آیا ممکن است که احد برآستی چنین باشد؟ - گمان نمیکنم.» (۱۴۱/۱/ص ۱۶۷۲)

توجه به آنچه در صفحات گذشته اثبات شد که خیر مطلق جمهوری همان خداوند است شاید بتوان گفت «احد» پارمینیدس و مطلق کتاب ششم و هفتم جمهوری و زیبای مطلق میهمانی و خدای کتاب دهم جمهوری هر چهار مورد حاکی از یک وجود است.

و بالأخره مسئله سوم که یک سؤال بسیار اساسی است، اینست که پسوند مطلق در واژه‌های خیر مطلق و زیبای مطلق چه معنایی دارد؟ اولاً مطلق^۸ بلحاظ لغوی بمعنای رها شده و جدایی است، چنانکه مطلق و طلاق نیز در زبان عربی با جدایی و رهایی مرتبطند. اما در اصطلاح فلسفه «مطلق» گاه بمعنای «امر محیط» و «فراگیر» بکار می‌رود که ماسوای آن اشباح و سایه‌های برگرفته از آند، مانند مطلق در فلسفه‌های پارمینیدس، هگل و برادلی، و گاه بمعنایی نزدیک به همان معنای لغوی، یعنی چیزی که کاملاً از همه امور دیگر جداست، مانند «لوگوس» در هراکلیتس، «نومن» در کانت و «دیگر مطلق» در کرکگور. اکنون پرسش دیگر اینست که مطلق در زبان افلاطون به کدامیک از دو کاربرد یاد شده تعلق دارد؟ با توجه به مباحث گذشته در باب فرض یک و دوی پارمینیدس و با توجه به نکته اخیر یعنی وحدت احد و خیر مطلق و زیبای مطلق، میتوان گفت که بنا به تفسیر نوافلاطونی از فرض یکم پارمینیدس، مطلق بمعنای جدا و رها از بقیه واقعیات است و با توجه به فرض دوم پارمینیدس، مطلق در خیر مطلق و زیبای مطلق بمعنای امر فراگیر و محیط است. بعبارت دیگر شاید بتوان گفت مطلق بمعنای جدایی همان «یکیک» بوده و مطلق بمعنای فراگیر و محیط چیزی معادل یک باشنده یا ایده وجود است.

صور یا مثل

اگر از آنچه فوق وجود است مانند «یکیک» بنابر

فرض اول پارمینیدس — براساس تفسیر نوافلاطونی — و مانند خیر برین در کتاب ششم جمهوری آنچه مادون وجود حقیقی است، یعنی جهان محسوس که بگذریم، آنگاه آنچه نزد افلاطون وجود نامیده میشود همانا مثل یا صور معقول هستند، همچنانکه مثل متعلق علم و بلکه سبب شناسایی نیز بشمار می‌روند. البته افلاطون با کسانی که آنها را دوستداران ایده‌ها مینامد که جهان محسوس را به کلی فاقد واقعیت میدانند، موافق نیست همچنانکه از گروهی دیگر، یعنی فرزندان اصیل زمین که همه چیز را از آسمان و جهان نادیدنیها به پایین میکشند و به روی زمین می‌آورند و صخره‌ها و درختان بلوط را با دو دست محکم میگیرند و فقط به آنها اعتماد میکنند و میگویند تنها درباره چیزی میتوان گفت «هست» که بتوان لمس کرد و با دست گرفت و جسم و هستی را یکی میگیرند روگردان است. (۱۵۱۷/۲۴۶/۲)

چرا افلاطون صور یا مثل را به این نام نامیده است؟ و بعبارت دیگر وجه این نامگذاری با توجه به مبنای افلاطون در هستی‌شناسی چیست؟

نزد افلاطون ظهور و خفا از آن عالم سیوروت است و عالم مثل، ظهور و حقیقت محض است چراکه در آنجا هیچگونه نقصان و عدمی راه ندارد و هرچه هست وجود است. از آنجا که این عالم مثل است که بمعنای واقعی کلمه وجود دارد و در وجود هم عدم و نقصان راه ندارد، عالم مثل عالم ظهور است و بهمین علت افلاطون واژه «ایده»^۹ (آنچه دیده میشود) را به این عالم اختصاص داده است زیرا لازمه ظهور دیده شدن است. شاید بهتر آن باشد که بحث را در اینجا با جمهوری و تمثیل خط پی‌گیریم.

8. Absolut

9. Idea

■ واحد یا وجود

که تعیین احد است بلحاظ

جایگاه و مرتبه بعد از احد است و اجناس

«سکون»، «حرکت»، «همان» و «دیگر»

بلحاظ مرتبه وجودی بعد از ایده وجود

قرار میگیرند چرا که بدون ایده

وجود از هستی و واقعیت

بهرمند نخواهند

بود.

..... ◊

خلاصه بیانات افلاطون در اینجا اینست: قسمت اول عالم محسوس (دوکسا) و قسمت دوم خط عالم معقول (نوئتا) را نشان میدهد. آنگاه هر یک از این دو قسمت نیز به دو جزء تقسیم میشود، جزء اول از قسمت اول، تصاویر و سایه‌های اشیاء محسوس (ایکازیا) است و جزء دوم از قسمت اول، اشیاء محسوس است که تصاویر و سایه‌ها ناشی از آنها میباشند، مانند جانوران و گیاه‌ها و اشیاء بیجان (زوا و غیره). سپس قسمت دوم خط نیز به دو جزء تقسیم میگردد، جزء اول از نیمه دوم، تعاریف و مفاهیم هستند که روح آدمی با پایه قراردادن موضوعات جزء دوم نیمه نخست و تلقی نمودن آنها بمنزله تصاویر، بسوی نتایجی که بر خود چیزها، نه تصاویر آنها، متکی است پیش میرود (شناسایی بوسیله استدلال).^{۱۰} سپس آدمی از چیزها بسوی اصول و مبادی اولیه (آرخی) یا مثل — که دیگر بهیچ وجه بر مفروضات متکی نیست — باز میگردد و بدون پایه قرار دادن موضوعات جزء دوم نیمه نخست و تلقی آنها بمنزله تصاویر، فقط به یاری مفاهیم مجرد و ایده‌ها در راه پژوهش گام برمیدارد (شناسایی بوسیله خرد یا دیالکتیک).^{۱۱}

در اینجا پرسشهایی از این دست به ذهن می‌آید که

بلحاظ هستی‌شناسی، صور چه جایگاهی دارند؟ در نظام هستی چه نقشی دارند؟ رابطه آنها با یکدیگر چیست؟ رابطه آنها با «احد» چیست؟ رابطه آنها با عالم محسوس چیست؟

خوشبختانه صرفنظر از اینکه راهکار افلاطون در مقام داوری چگونه ارزیابی شود، یافتن پاسخ برای این پرسشها از دیدگاه افلاطون راه مشخصی دارد، و آن همان راهی است که رساله سوفیست پیشنهاد میکند. تقسیم، شیوه‌ی نظاممند (سیستماتیک) است که افلاطون آن را برای رسیدن به یک تعریف بکار میگرفت، و از نظر افلاطون یک راه اساسی برای کسب دانش محسوب میشد. اکنون کافی است توجه نماییم که از دیدگاه افلاطون حقیقت و وجود جدایی ناپذیرند تا در یابیم که چرا شیوه تقسیم میتواند برای حل مسائل فوق بکار گرفته شود و چگونه میتوان از این رهگذر مراتب وجود را کشف نمود. البته احتمالاً خواننده سوفیست با ملاحظه بسیاری از مثالهای «تقسیم» احساس خوشایندی نخواهد داشت اما وضعیت مثالها چیزی از ارزش اصل روش نزد افلاطون نمیکاهد. در این رساله افلاطون از تقسیم هنر و مثال ماهیگیر آغاز میکند تا بالأخره در پایان رساله به این تعریف از سوفیست دست مییابد: «تقلید نیرنگبازانه مبتنی بر پندار، یعنی قسمی از هنر ساختن تصویرهای دروغین و فریبنده که خود نوعی از هنر تصویرسازی خاص آدمیان — نه خاص خدایان — است و آن خود نیز نوعی از انواع هنر ساختن است

۱۰. نک: افلاطون، جمهوری ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۲، کتاب ششم صفحه آخر.

۱۱. همانجا.

که از راه سخن، دیگران را به گفتار متناقض
مجبور میسازد.» (۱۵۵۴/۲۶۸/۳)

برای فهم بهتر نظام و جایگاه صور بلحاظ وجودی
از دیدگاه افلاطون، باید توجه داشت که اگر ذهن ما
برای فهم ترتیب و رابطه جنس و فصل، بسبب
ارسطویی عادت کرده است پس باید در آغاز ذهن را
از این تلقی ارسطویی منصرف سازیم. زیرا نزد ارسطو
جنس هرچه عالیتر باشد فقیرتر و انتزاعیتر است.
بطور مثال از مفهوم انسان دو مفهوم جنس و فصل،
حیوان و ناطق را انتزاع می‌کنیم اما آنچه عینیت دارد
همان صورت خارجی یعنی انسان است. اما نزد
افلاطون جنس عالی در حالی که وحدت عینی و
خارجی خود را حفظ میکند بعلت بهرمندی اجناس
مادون آن از آن، در همه آنها منتشر هم هست. بنابراین
در افلاطون هرچه جنس عالیتر باشد غنیتر است، و
مثل میتوانند بطور عینی واحد و کثیر باشند؛ مثلاً ایده
«وجود» در عین حال که در واقعیت خود بطور عینی
وحدت دارد، در اجناس مادون خود نیز بعلت
بهرمندی آنان از آن منتشر است. کاپلستون مینویسد:
«بدین ترتیب صور تشکیل سلسله مراتبی میدهند که
تابع «واحد» بعنوان عالیترین صورت و شامل همه
صور است.»

پس، از آنجاکه هر صورت مافوق شامل صور مادون
خود است، آنچه غنیتر است در سیستم تقسیم در
صدر قرار میگیرد و آنچه در مرحله بعد و مشمول
صورت پیش از خود باشد در مرحله دوم. بعبارت
دیگر با توجه به تلازم وجود و حقیقت در افلاطون،
تقسیم سیستماتیک افلاطونی بترتیب سلسله مراتب
وجود صور نوشته میشود و همچنانکه مراتب وجودی
صور بر طبق سلسله مراتب تقسیم بیان میگردد.
بنابراین واحد یا وجود که تعیین احد است بلحاظ

■ جهان محسوس

بخودی خود بطور واقعی معدوم
است اما بلحاظ برخورداری و بهرمندی از
جهان معقول بطور واقعی موجود است.
پس در اینکه عالم محسوس بطور
واقعی وجود دارد تردید نیست،
لکن باید توجه نمود که وجود
آن تقلیدی از عالم واقعی
مثل است.

جایگاه و مرتبه بعد از احد است و اجناس «سکون»،
«حرکت»، «همان» و «دیگر» بلحاظ مرتبه وجودی
بعد از ایده وجود قرار میگیرند چراکه بدون ایده وجود
از هستی و واقعیت بهرمنند نخواهند بود. از آنجا که
این وجود و اجناس چهارگانه دیگر هستند که با ترکیب
خود سبب پدید آمدن سایر مثل شده‌اند پس مرتبه،
وجودی این اجناس یا مثل چهارگانه از سایر مثل یا
صور برتر است.

عجیب آنکه از نظر افلاطون هر صورتی با هر
صورت دیگر امکان آمیزش ندارد، بلکه برخی از صور
هستند که میتوانند با برخی دیگر بیامیزند، همچنانکه
در حروف الفبا با آمیزش پاره‌یی از حروف است که
عبارات تولید میشوند نه آنکه بدون هیچگونه
محدودیتی همه حروف درهم ترکیب شوند.
اینجاست که افلاطون فیلسوف را از سوفیست جدا
میسازد، زیرا فیلسوف از دانش دیالکتیک بهرمنند
است و از همینرو میتواند بداند که چه صورتی با چه
صورتی ترکیب میشود و بر این اساس میتواند تعاریف
صحیح ارائه نماید اما سوفیست که هنرش تقلید و
نیرنگ است و از دانش دیالکتیک بهره‌یی ندارد چنین
توانی را ندارد. بعبارت دیگر همچنانکه برای ترکیب
الفبا نیازمند دانش خاص هستیم، برای ترکیب صور

نیز بدون دانش خاص آن امکان نظریه‌پردازی وجود ندارد. (نک: ۲۵۱/۲ و ۲۵۲ ص ۱۵۲۷-۱۵۲۶).

اما همزمان با مطالعه این نظام افلاطونی با همه زیبایی مخصوص آن، یک سؤال همواره ذهن آدمی را بخود مشغول میدارد و آن اینکه اگر چنان است که اجناس عالی در افلاطون هرچه عالیتند غنیتند و هر یک در عین اشتراک با مادون خود وحدت و عینیت دارند و بعبارت دیگر در عین اشتراک، استقلال دارند، آیا این ماجرای کوسه و ریش پهن نمیشود؟ چگونه میتوان تصور کرد که در عین اشتراک استقلال داشته باشند و در عین امتزاج، جدا باشند؟ همچنانکه این مشکل در رابطه صور با محسوسات هم بنوعی مطرح است (خوریس‌موس). افلاطون میتواند پاسخ این مشکل را با نظریه «بهرمندی» بدهد، صور هر یک در جایگاه خود استقلال دارند اما در عین حال آنچه در مادون یک صورت قرار دارد بهرمند (متخین) از آن است.^{۱۲}

جهان محسوس

گرچه از نظر افلاطون آنچه مصداق واقعی وجود است جهان معقول و مثل است اما — از آنچه تاکنون گذشت دانستیم که — افلاطون عالم محسوس را برخلاف فرزندان زمین و دستداران مثل خالی از واقعیت نمیداند و برای آن بهره‌ی از وجود قائل است. ولی میتوان در مقام اعتراض گفت: یک چیز یا وجود است یا عدم و حالت بینابین معقول و منطقی نیست. بنظر میرسد پاسخ این باشد که در بیان مسائل فلسفی، بویژه در زبان فیلسوفی مانند افلاطون، نمیتوان به ظاهر الفاظ تکیه کرد و باید تلاشی بیشتر شود تا آنچه مقصود فیلسوف است در ورای ظاهر الفاظ بدست آید. بنابراین مقصود از اینکه هستی محسوس چیزی

■ پارمنیدس

در جمله مشهوری گفته

است «هستی هست و نیستی نیست»،

آنگاه سوفیستها با اتکا به این جمله مدعی

شدند که چون نیستی نیست پس

سخن کذب و باطل وجود

ندارد، پس هر سخنی

درست است.

میان وجود و عدم است یک حالت سوم نیست، بلکه هر دو حالت بطور همزمان است. توضیح اینکه، جهان محسوس بخودی خود بطور واقعی معدوم است اما بلحاظ برخورداری و بهرمندی از جهان معقول بطور واقعی موجود است. پس در اینکه عالم محسوس بطور واقعی وجود دارد تردید نیست، لکن باید توجه نمود که وجود آن تقلیدی از عالم واقعی مثل است. بنظر میرسد تنها با چنین توجیهی میتوان افلاطون را از دستداران مثل و نیز دستداران زمین جدا نمود. برای تأیید چنین برداشتی کافی است در تمثیل غار کتاب هفتم جمهوری تأمل کنیم. آیا سایه‌ها که در برابر اشیاء بمنابۀ عالم محسوس در برابر عالم معقول شمرده شده‌اند معدومند یا موجود؟ مسلم است که سایه‌ها نیز واقعیت دارند لکن تمام واقعیت خود را از اشیائی میگیرند که مربوط به آنها هستند و با قطع نظر از آنها هیچ واقعیتی ندارند.

لا وجود

جالب آنکه در حالی که در نظر افلاطون وجود واقعی

۱۲. نک: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش، ج ۳، ص ۱۹۸ و ۲۱۲ بعد.

■ افلاطون

در رساله سوفیست

میکوشد وجود سخن کذب

و اشتباه را ثابت کند اما مشکل او

این است که کذب نیستی است

و نیستی وجود ندارد، پس

کذب وجود ندارد.

کذب نیستی است و نیستی وجود ندارد، پس کذب وجود ندارد. بدیهی است که افلاطون اگر بخواهد این استدلال را باطل کند باید بتواند کلیت کبرای قضیه فوق را ابطال کند؛ یعنی اثبات نماید که نیستی به یک لحاظ وجود دارد. این است که گفتیم وجود از نظر افلاطون به تفسیری حتی شامل لا وجود هم میشود. البته اگر بهمین مقدار بسنده کنیم گمراه کننده خواهد بود زیرا هنوز تا رسیدن به مقصود افلاطون راهی نه چندان دراز مانده است.

«بیگانه: دوست گرامی، مسئله‌یی که ما در این دم بررسی میکنیم از دشوارترین مسائل است. اینکه چیزی مینماید بی آنکه باشد یا چنین میگویند ولی آنچه میگویند راست نیست و مسائلی دیگر از این قبیل، از دیرباز مورد تأمل بوده و اندیشه متفکران را بخود مشغول داشته است. زیرا فهم این مسئله که چگونه ممکن است وجود سخن دروغ یا پنداری نادرست را تصدیق کنیم بی آنکه در این تصدیق تناقضی نهفته باشد، بسیار دشوار است... [ولی] پارمنیدس بزرگ این نکته را از کودکی گاه به شعر و گاه به نثر در گوش ما فروخوانده است که: هرگز قبول مکن که نباشنده

از آن مثل است، نه تنها دامنه وجود به جهان محسوس نیز کشیده میشود بلکه جالبتر آنکه به لا وجود هم گسترش یافته است. افلاطون با مطلب اول (که وجود واقعی از آن مثل است) در برابر اصحاب زمین و با مطلب دوم (که دامنه وجود به جهان محسوس هم کشیده میشود) در برابر الثائیان و با مطلب سوم (که دامنه وجود حتی لا وجود را نیز دربرگرفته است) در برابر سوفسطائیان قرار گرفته است. در اینجا افلاطون باید پژوهشی باریک و رازوار انجام دهد تا بتواند با حل معماگونه‌یی دقیق بتعبیر خودش، سوفیست هفت سر را با دو دست محکم گرفته و مخفیگاهش را برملا نماید. اما راستی چگونه و با چه تفسیری، کسی مانند افلاطون که وجود را بطور حقیقی شایسته حتی جهان محسوس نمیداند، آن را به لا وجود اطلاق مینماید؟

پیش از آنکه به تحقیق درباره این مسئله پردازیم لازم است مسئله دیگری روشن گردد و آن اینکه اصلاً چرا افلاطون باید به چنین طرحی بیندیشد؟ یعنی چرا میخواهد وجود را با تفسیری که خواهد آمد بر لا وجود اطلاق نماید؟

آغاز قصه اینست که پارمنیدس در جمله مشهوری گفته است «هستی هست و نیستی نیست»، آنگاه سوفیستها با اتکا به این جمله مدعی گشتند که چون نیستی نیست پس سخن کذب و باطل وجود ندارد، پس هر سخنی درست است. مبینیم که افلاطون با وضعیتی دشوار مواجه است.

تثتوس:

«پس معلوم میشود دستگیر کردن سوفیست

محال است.» (۱۵۰۹/۲۴/۲)

افلاطون در رساله سوفیست میکوشد وجود سخن کذب و اشتباه را ثابت کند اما مشکل او این است که

■ افلاطون

کار خود را با اصلاحیه‌یی
بر قول پارمنیدس آغاز میکند، یعنی
میخواهد نشان دهد نباشنده هم بوجهی
هست و گاه در پرتو وجود میتوان
آن را توصیف کرد.

هست.» (۲/۲۳۶ / ص ۲۳۷)

افلاطون کار خود را با اصلاحیه‌یی بر قول پارمنیدس آغاز میکند، یعنی میخواهد نشان دهد نباشنده هم بوجهی هست و گاه در پرتو وجود میتوان آن را توصیف کرد. افلاطون برای آنکه راه‌گریز و طفره را بر سوفیست ببندد اثبات میکند که امکان ساختن تصویر نادرست وجود دارد و به این مقدار بسنده نمیکند زیرا تا اثبات نشود که نباشنده نیز میتواند بوجهی وجود داشته باشد و تا اثبات نشود که نباشنده در میان باشنده‌ها پراکنده شده است و با آنها آمیخته است و تا اثبات نشود که نباشنده در سخن و پندار هم تسری دارد، نمیتوان مخفیگاه سوفیست را بر ملا کرد چون سوفیست میتواند «تصویر نادرست» را به سخریه گیرد و بگوید نباشنده نیست، پس اشتباه و کذب وجود ندارد. نکته مهم آنکه این معنا از هستی که برای لا وجود اثبات میشود با اتکا به مفهوم غیریت^{۱۳} است؛ یعنی وقتی میگوییم الف غیر از ب است و غیر از ج است و غیر از د است و...، توانسته‌ایم به تعداد بسیاری نباشنده نسبت هستی دهیم. توجه به این قسمت از محاوره در اینجا بسیار مفید است:

«بیگانه: ما نه تنها مبرهن ساختیم که نباشنده هست، بلکه مفهومی را هم که نباشنده جزء آنست معلوم کردیم، یعنی نخست روشن نمودیم که غیریت هست و میان همه باشنده‌ها که در

برابر یکدیگر قرار دارد تقسیم شده است. آنگاه به خود دل دادیم و گفتیم جزئی از آنکه در برابر هر باشنده قرار دارد، در حقیقت نباشنده است.» (۲/۲۹۴ / ص ۱۵۳۸)

تحقیق مطلب آن است که از کلمات افلاطون استفاده میشود، لا وجود نزد او چند معنا دارد: (۱) آنچه نیست و سپس هست میشود. (۲) غیر وجود (که با اتکا به غیریت مطرح شده است) (۳) لا وجود در مقام پندار و سخن. افلاطون معتقد است لا وجود از هستی برخوردار است.

«بیگانه: بنابراین هیچکس حق ندارد بگوید که ما نباشنده را ضد باشنده شمردیم و سپس ادعا کردیم که نباشنده هست زیرا... ماکاری نداریم به اینکه چنین ضدی هست یا نه و آیا قابل تعریف است یا نه... [آنچه ما میگوئیم اینست که] مفهومات [گونه‌ها] با یکدیگر ارتباط می‌یابند و بهم می‌آمیزند، چون وجود و غیر با هر مفهوم دیگر و همچنین با یکدیگر تداخل و آمیزش دارند. از آنرو، غیر بعلت بهره‌وری از وجود، «هست» ولی بسبب این بهره‌وری همان چیزی نیست که از آن بهره دارد؛ یعنی وجود نیست، بلکه «غیر» است و آنچه غیر از باشنده است ناچار نباشنده است. اما باشنده نیز چون از غیر بهره‌دارد، بسبب این بهره‌وری، غیر از همه انواع دیگر است و چون غیر از همه انواع است، پس نه یکی از آن انواع است و نه همه آن انواع، بلکه فقط خودش است، نتیجه این استدلال چنین میشود که باشنده دهها هزار چیز «نیست» همچنین هر چیز دیگر و همه چیزهای دیگر با هم، از بسی لحاظ «هست» و از بسی لحاظها

۱۳. ظاهراً غیریت تعبیر دیگری است از «دیگر» که یکی از اجناس پنجگانه است و اگر این برداشت نزد اهل نظر مقبول آید، روشن خواهد بود که غیریت نه تنها عدم نیست و وجود است بلکه بلحاظ مرتبه وجودی حتی از بسیاری از مثل بالاتر است.

«نیست». (۱۵۳۸/۲۹۵/۲)

نیز اثبات نموده است.^{۱۴}

آنچه افلاطون تا به اینجا اثبات کرد این است که نوع دوم لا وجود از هستی برخوردار است. اکنون او برای دستگیر کردن سوفیست یک گام دیگر باید بردارد و آن اثبات لا وجود بمعنای سوم است؛ یعنی لا وجود در مقام سخن و پندار. او ابتدا به اثبات هستی برای لا وجود در مقام سخن میپردازد و سپس به اثبات هستی برای لا وجود در مقام پندار. در مورد اول او بعد از چند صفحه گفتگو و استدلال (نک: ۲۶۰/۲ تا ۲۶۴/ص ۱۵۴۶-۱۵۴۰) میگوید:

«بیگانه: پس اگر سخنی که درباره تو گفته میشود، «غیر» را «همان» وانموده میکند و نباشنده را باشنده مینماید، چنان ترکیبی از اسامی و افعال در حقیقت سخن نادرستی است. تثتوس: بیگمان چنین است». (۲۶۳/۲/ص ۱۵۴۶)

اما افلاطون هنوز امکان پندار نادرست را اثبات نکرده است. او برای اثبات آن میگوید:

«بیگانه: فکر و سخن هردو یک چیزند، با این فرق که ما گفتگویی را که نفس بیصدا با خود میکند فکر مینامیم... پیشتر دیدیم که سخن ممکن است درست باشد یا نادرست. سپس آشکار شد که تفکر سخنی است که روح با خود میگوید و پندار و داوری حاصل تفکر است و آنچه میگوییم «چنین مینماید» نتیجه اتحاد ادراک حسی و داوری است. پس این سه صورت اخیر که با سخن خویش دارند باید گاه درست باشند و گاه نادرست. - تثتوس: آری معلوم گردید. - بیگانه: و در اینکه خفاگاه سوفیست همینجاست، تردید نمانده. تثتوس: درست است». (۲۶۴/۳/ص ۱۵۴۸).

و به این ترتیب افلاطون امکان پندار نادرست را

نتیجه

حاصل اینکه از نظر افلاطون وجود گاه بمعنای «هست» و گاه بمعنای «است» است. وجود بمعنای نخست از دیدگاه افلاطون بر این موارد اطلاق میگردد: خیر برین، زیبایی مطلق، احد - بتفسیر غیرنوافلاطونی - واحد، صور یا مثل، عالم محسوس و لا وجود. برتر و فراتر از همه صور یا مثل، «پنج تن» افلاطون یعنی صور یا اجناس پنجگانه اند که عبارتند از: وجود، همان، دیگر، حرکت و سکون. گونه وجود بر چهار گونه دیگر، برتری دارد، زیرا بدون گونه وجود از هستی بهر مند نخواهند بود. البته خیر برین بوجود آورنده همه صور حتی ایده وجود است. عبارت دیگر وجود یا واحد تعیین احد یا خیر برین است. از ترکیب وجود و اجناس چهارگانه دیگر سایر مثل پدید آمده اند و جهان محسوس واقعیت خود را از جهان معقول یا مثل دارد. دایره وجود از نظر افلاطون گرچه در اصل به جهان معقول اختصاص دارد اما بلحاظ بهر مندی جهان محسوس از جهان مثل عالم محسوس را هم در بر میگیرد. (دایره وجود از نظر افلاطون حتی از این هم گسترده تر است. زیرا شامل لا وجود هم میشود.) البته لا وجود نیز که از نظر افلاطون سه معنا دارد: (۱) نیستی (۲) غیر وجود (۳) لا وجود در مقام پندار و سخن. در قسم دوم و سوم خود بهر هی از هستی دارد و بر همین مبناست که افلاطون میتواند سوفیست «هفت سر» را دستگیر کرده و قول او را که میگوید کذب و اشتباه وجود ندارد باطل سازد

۱۴. درباره مفهوم لا وجود و پیوند آن با لاشیء در سنت اسلامی، نک: احمد پاکتچی، معنای لاشیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۴۹، بهار، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹-۱۲۶.