

## ریشه‌یابی شبهه معدوم مطلق در فلسفه یونان

مهدی اسدی\*

### چکیده

در فلسفه اسلامی معمولاً منظور از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج موجود است و نه در ذهن. از آن‌جا که در فلسفه اسلامی گفته می‌شود «المعدوم المطلق لایخبر عنه و لایعلم»، این «شبهه» و «پارادوکس» در این‌جا به وجود می‌آید که همین لایخبر عنه و لایعلم خیر و علمی است از معدوم مطلق. پس معدوم مطلق هم‌زمان هم لایخبر عنه و لایعلم و هم یخبر عنه و یعلم. به این پارادوکس «شبهه معدوم مطلق» می‌گویند.

معدوم مطلق در متون اندیشمندان برجسته مسلمان معمولاً تا الهیات شفا‌ی ابن‌سینا ریشه‌یابی می‌شود و نه قبل‌تر - چه‌رسد به ریشه یونانی بحث؛ چراکه در جهان اسلام تاریخ فلسفه و منطق پیش از ابن‌سینا با ابهامات زیادی روبه‌رو است.

این پژوهش در پی آن است که شبهه معدوم مطلق را در «فلسفه یونان» ریشه‌یابی کند و نشان دهد ریشه تاریخی این پارادوکس به‌نوعی به فلسفه یونان می‌رسد و به دیدگاه‌های پارمنیدس و افلاطون درباره عدم ناشناختنی پردازد.

کلیدواژه‌ها: پارادوکس، فلسفه اسلامی، معدوم مطلق، پارمنیدس، افلاطون.

### ۱. مقدمه

گرچه امروزه اهمیت و ضرورت پژوهش درباره پارادوکس‌ها نزد فیلسوفان منطق

\* دکترای فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران mahdiassadi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۲

روشن‌تر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد، با وجود این، آوردن دست‌کم این مطلب خالی از فایده نیست که بحث پارادوکس‌ها یکی از بخش‌های اصلی فلسفه منطق است. در زمینه پارادوکس‌ها امروزه کتب مستقل فراوانی نوشته شده است و نوشته می‌شود؛ حتی برخی از پارادوکس‌ها چنان در معرکه آرا قرار گرفته و اهمیت یافته‌اند که درباره آن‌ها مستقلاً کتبی نوشته شده است. مثلاً پیرامون پارادوکس دروغ‌گو، افزون بر صدها مقاله، ده‌ها کتاب مستقل نیز نوشته شده است. در جهان اسلام گرچه مباحث فلسفی بسیاری پیرامون منطق در لابه‌لای کتب منطقی و فلسفی می‌توان پیدا کرد، به جز یکی دو مورد هیچ کتاب مستقلی که مباحث پراکنده فلسفه منطق را یک‌جا گرد آورد تدوین نشده است.

بنابراین، برای آغاز کارهایی تخصصی در زمینه فلسفه منطق در جهان اسلام، کاملاً ضروری است که این مباحث پراکنده نخست ریشه‌یابی شده و سپس یک‌جا گردآوری و مقایسه شده و با نقد و پخته‌تر کردن آن‌ها این شاخه دانش در مسیر تکاپو قرار گیرد. نیاز به چنین کاری هنگامی بیش‌تر احساس می‌شود که توجه کنیم که حتی در تاریخ منطق اسلامی، بلکه حتی پیرامون تاریخ منطق‌دانان مسلمان، هم جامعه علمی ما به‌شدت محتاج تحقیق و تألیف است. روشن است که این کار هنگامی نظام‌مند انجام خواهد گرفت که کارهای تاریخی مورد‌پژوهانه در مسائل منطقی نخست با ریشه‌یابی درستی انجام شود و سپس چینه‌اش آن‌ها در کنار هم به تدوین کتب تاریخ منطق بینجامد. بدیهی است که این کار مورد‌پژوهانه تاریخی نیز در این جهت بسیار سودمند خواهد بود و می‌تواند نخستین قدم اساسی در مورد این پارادوکس به‌شمار آید.

می‌دانیم که در فلسفه اسلامی گفته می‌شود «المعدوم المطلق لایخبر عنه و لایعلم»، این «شبهه»<sup>۱</sup> و «پارادوکس» در این‌جا به وجود می‌آید که همین لایخبر عنه و لایعلم خبر و علمی است از معدوم مطلق. پس معدوم مطلق هم‌زمان هم لایخبر عنه و لایعلم و هم یخبر عنه و یعلم. به این پارادوکس «شبهه معدوم مطلق» می‌گویند. می‌دانیم که راه‌حل‌های زیادی برای فروکش کردن این دشواره پیش نهاده شده است: اختلاف در مفهوم و مصداق؛ اختلاف در موضوع، اعتبار، حمل شایع و حمل اولی؛ اختلاف در بتی و غیر بتی و معادل‌های آن، و غیره. با این همه، هنوز این پارادوکس پاسخ‌نهایی دریافت نکرده است. به نظر ما چون فهم تاریخی و مطالعه تطورات یک مسئله می‌تواند ما را در حل آن نیز یاری رساند، این خود یکی از انگیزه‌هایی است که دنبال

ریشه تاریخی پارادوکس فوق باشیم.

در فلسفه اسلامی معمولاً منظور از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج موجود است و نه در ذهن: «مقصود از معدوم مطلق چیزی است که نه در خارج موجود است نه در ذهن؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی؛ چیزی که اصلاً به ذهنی خطور نکرده است...» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱/۲۲۶). ملا محمد هیدجی (۱۳۳۹ هـ) در تعلیقه بر منظومه حتی به امتناع تصور تصریح می‌کند: «معدوم مطلق به خاطر امتناع تصورش امکان ندارد از آن خبری داده شود» (۱۹۷). به همین سان رضائزاد در شرح منظومه می‌گوید: معدوم مطلق حتی در ذهن هم محال است تصور شود (۱۳۸۰: ۱/۴۴۲). مطهری می‌گوید: «معدوم مطلق یعنی آتی که نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج و نه در هیچ ظرفی» (۱۳۸۳: ۹/۵۵۰). انصاری شیرازی، در دروس شرح منظومه، معدوم مطلق را معدومی می‌داند که «مطلقاً (در ذهن و خارج و در همه عوالم ماده، مثال و مجرد) معدوم است» (انصاری، ۱۳۸۴: ۲/۲۸۸-۲۸۹).<sup>۲</sup> شیروانی نیز پس از اشاره به این که معدوم مطلق در دو معنا به کار می‌رود، در مورد معنای رایج آن می‌نویسد: «چیزی که هیچ نحوه ثبوتی ندارد، نه در ذهن نه در خارج و نه در هیچ وعا دیگری. یعنی چیزی که در هیچ مرحله‌ای لباس هستی به تن نکرده است» (۱۳۸۸: ۱/۱۴۱).<sup>۳</sup>

کوتاه این که، معنای معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی (معدوم در خارج و ذهن) را، که خود تقریرهای ضعیف و قوی مختلفی دارد، می‌توان این گونه جمع‌بندی و تلفیق کرد: معدوم مطلق آن است که در هیچ زمانی نه در خارج موجود بوده است نه در هیچ ذهنی (بلکه محال است در ذهن تصور شود)؛ در ذهن هم نه به نحو حسی نه خیالی نه کلی، نه اجمالی و نه تفصیلی.

اینک، بحث این است که این معدوم مطلق در متون اندیشمندان برجسته مسلمان معمولاً تا الهیات شفا‌ی ابن سینا (۴۲۸ هـ) ریشه‌یابی می‌شود.<sup>۴</sup> اندیشمندان مسلمان پس از ابن سینا دیگر حتی به شرح و نقد فارابی (م. ۳۳۹ هـ) توجهی نداشته‌اند چه رسد به ریشه‌یونانی بحث. البته می‌دانیم که در جهان اسلام تاریخ فلسفه و منطق پیش از ابن سینا با ابهامات زیادی روبه‌رو است.

این پژوهش در پی آن است که شبهه معدوم مطلق را در فلسفه یونان ریشه‌یابی کند

و نشان دهد ریشه تاریخی این پارادوکس به نوعی به فلسفه یونان می‌رسد. اما پیش از این باید دانست که قبل از ابن سینا فارابی در شرح و نقد خود عدم ناشناختنی پارمنیدس را به معدوم مطلق تعبیر کرده است. وی در کتاب *رسالة الحروف* عدم ناشناختنی پارمنیدس را معدوم مطلق دانسته است که، افزون بر معدوم بودن در خارج، صورتی هم در ذهن نداشته باشد:

«غیر موجود» و «آنچه موجود نیست» بر نقیض آنچه موجود است گفته می‌شود، و عبارت است از آنچه ماهیتش خارج از نفس وجود ندارد. و کاربرد این در مورد چیزی است که اصلاً به هیچ وجهی از وجوه ماهیت ندارد: نه خارج از نفس و نه در نفس؛ ... چون آنچه اصلاً ماهیتی ندارد نه صادق است و نه کاذب - زیرا نه اسمی دارد و نه قولی دال بر آن است - نه جنس است و نه فصل، نه تصور می‌شود و نه تخیل، و نه اصلاً درباره‌اش مسئله‌ای وجود دارد ...

و «شیء» به هر چیزی گفته می‌شود<sup>۵</sup> که دارای ماهیتی است، به هر نحو که باشد، چه خارج نفس باشد و چه صرفاً به هر نحوی که باشد متصور باشد ... و «لیس بشیء» یعنی آنچه به هیچ وجه ماهیت ندارد، نه خارج از نفس و نه در نفس (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۸).

درواقع همین تفسیر فارابی است که بعدها نزد فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان به عنوان عدم ناشناختنی مورد پذیرش واقع شده است و سپس در مورد همین عدم پارادوکس معدوم مطلق پیش کشیده شده است.

اما آیا واقعاً منظور پارمنیدس از عدم ناشناختنی همانی است که فارابی تفسیر می‌کند؟ برای حل این مسئله ناچاریم به تحلیل نوشته‌های پارمنیدس و برخی شرح‌های قوی‌تر او در این مسئله پردازیم. نتیجه این خواهد شد که ظاهراً فارابی در فهم منظور پارمنیدس از عدم ناشناختنی بر خطا بوده است. به نظر ما علت این است که برای فارابی پذیرفتنی نبوده که متفکری چون پارمنیدس عدم‌های مضاف و نامطلق را ناشناختنی دانسته باشد؛ چراکه نزد فارابی مسلم است که این عدم ضعیف شناخت‌پذیر است.

به هر حال، پس از مشخص کردن دیدگاه پارمنیدس خواهیم دید این «عدم» افلاطون است که می‌توان آن را به معدوم مطلق تفسیر کرد و آن را پیشینه‌ای تاریخی برای پارادوکس معدوم مطلق رایج در جهان اسلام به‌شمار آورد. با این همه باید دانست که

بحث «معدوم مطلق» با مفهوم‌سازی و تقریر رایجی که نزد اندیشمندان مسلمان دارد در فلسفه یونان «به تصریح» مطرح نیست.

## ۲. پارمنیدس

### ۱.۲ شناخت / سخن‌ناپذیری عدم نزد پارمنیدس و برخی از شارحان وی

می‌دانیم که در ترجمه و تفسیر اشعار فلسفی مهم پارمنیدس معمولاً اختلاف دیدگاه‌های زیادی وجود دارد و بسیار رخ می‌دهد که مترجم و شارح دیدگاه خود را به پارمنیدس تحمیل کرده، اندیشه خود را در او بیابد. با این همه، در آخر پاره ۲ نکات مشترکی در این ترجمه‌ها و تفسیرها می‌توان یافت که در راستای این جستار بسنده باشد. پس ما به‌ناچار برخی از این ترجمه‌ها، و گاه تفسیرها، را گزارش می‌کنیم تا خواننده خود به این نکات مشترک به‌روشنی پی برد.

#### ۱.۱.۲ برگردان‌های مختلف از عدم‌ناشناختی پارمنیدس در پاره ۲

در میان اشعار فلسفی پارمنیدس به جز آخر پاره ۲ که آن را این‌گونه برمی‌گردانند که عدم را نمی‌توان شناخت و از آن سخن گفت، ابیات دیگری نیز هست که برخی به همین معنا ترجمه و تفسیر می‌کنند. بنابراین، در پایان به آن‌ها نیز اشاره‌ای خواهیم کرد. اینک برخی ترجمه‌های آخر پاره ۲ را گزارش می‌کنیم:

برگردان گاتری (بی تا: ۵۱):

[پاره ۲] ... دیگری، که آن نیست (that it is not)، و این که آن ضرورتاً باید نباشد،<sup>۱</sup> و من می‌گویم این راهی است که به کلی پژوهش‌ناپذیر است؛ زیرا تو نه می‌توانی آن‌چه را نیست بشناسی (know) - این غیر ممکن است - نه آن را بر زبان آوری (declare) (پاره ۳) زیرا آن‌چه می‌تواند اندیشیده شود (can be thought) و آن‌چه می‌تواند باشد همان است

برگردان خراسانی (۱۳۸۷: ۲۷۸-۲۷۷):

... تو نه می‌توانستی ناهستنده (μη ἔσθ) را بشناسی و نه بر زبان آوری.

[پاره ۳] ... زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است

برگردان برنت (Burnet, 1908: 198).

چون تو نمی‌توانی آنچه را که نیست (what is not)، که محال است، بشناسی و نه آن را اظهار کنی (utter)؛ چون چیز واحدی است که می‌تواند اندیشیده شود و این که می‌تواند باشد.

برگردان بارنز (Barnes, 1982):

چون تو نه می‌توانی آنچه را که نیست (that which is not) تشخیص دهی (recognize) (چون این انجام‌شدنی<sup>۷</sup> نیست)، و نه [می‌توانی] آن را ذکر کنی (mention) (148: B 2). چیز واحدی است که هم متعلق اندیشیدن است و هم متعلق بودن (149: B 3).

آنچه متعلق سخن (saying) است و متعلق اندیشیدن است باید باشد؛ چون این [متعلق سخن بودن و متعلق اندیشیدن بودن] در مورد بودن ولی عدم نیست (ibid: 124).

برگردان دیلس:

تو نه می‌توانی آنچه را که نیست (that which is NOT) تشخیص دهی (recognise)، و نه [می‌توانی] آن را بیان کنی (express) (Freeman, 1948: 42).

در فرینکس (Fairbanks, 1898: 91) نیز آمده است:

تو نمی‌توانی نا - وجود (not-being) را تشخیص دهی (recognise) (چون این محال است)، و نه می‌توانی از آن سخن بگویی (speak of).

همان‌طور که دیده می‌شود در ظاهر عبارات این چند ترجمه، که برای نمونه آوردیم، تفاوت چندانی دیده نمی‌شود و همین می‌تواند ما را امیدوار کند که با رعایت احتیاط دیدگاه‌های خود را به پارمنیدس تحمیل نکرده، به مقصود او نزدیک گردیم. بنابراین تکیه اصلی ما در این جستار بر روی همین پاره است. از آن‌جا که گاتری در شرح و نقد پارمنیدس در این مبحث سخنان مفیدی دارد اندکی بدان می‌پردازیم.

۲.۱.۲ تفسیر گاتری از عدم پارمنیدس و نقد آن

گاتری نخست در شرح پارمنیدس می‌نویسد که پاره ۳ را معمولاً این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «همان چیز است که می‌تواند اندیشیده شود و می‌تواند باشد» او سپس با اشاره به شباهت این پاره به پاره ۶، یعنی «آنچه از آن سخن گفته شود (What can be spoken) و درباره آن اندیشیده شود، باید باشد»، می‌گوید:

یافتن هرگونه برابر انگلیسی دیگر دشوار است، اما این فقط بر عدم کفایت ترجمه و بر این حقیقت تأکید می‌کند که زبان و اندیشه جدایی‌ناپذیرند. بر اساس این ترجمه، آن سخن به سادگی اشتباه به نظر می‌رسد. بدیهی است که سخن‌گفتن و اندیشیدن دربارهٔ موضوعی که نیست ممکن است، مانند اسپان تک‌شاخ unicorns، قنطورس‌ها<sup>۱</sup> و پادشاه فعلی فرانسه که محبوب فیلسوف قرن بیستم باشد.

درست است که فلسفه در این مورد پیشرفت کرده است، اما برای مورخین با گفتن این که پارمنیدس اشتباه کرده است موضوع خاتمه نمی‌یابد. «اشتباه» او، راه فهمیدن مفاهیم متفاوت دربارهٔ فرایندهای ذهنی و گفتار را برای ما می‌گشاید، راهی که یونانیان باستان بدان قائل بوده‌اند (همان: ۵۸-۵۷).

همان‌طور که دیده می‌شود گاتری در این جا سخن‌ناپذیری و شناخت‌ناپذیری عدم را برای فلسفهٔ امروزی اشتباه واضحی می‌داند و بنابراین در ادامه به تبیین چرایی رخداد این اشتباه می‌پردازد. ولی برخلاف دیدگاه گاتری، اشتباه پارمنیدس را، همان‌طور که خواهیم دید، صرفاً بر توجیه‌هایی که گاتری می‌آورد نمی‌توان حمل کرد. چه، او می‌نویسد:

فعل ترجمه شده به اندیشیدن دربارهٔ (noein) در زمان او و قبل از آن نمی‌تواند تصور خیالی امر نا - موجود را دربر بگیرد، زیرا این فعل اولاً به عمل تشخیص بی‌واسطه مربوط می‌شود. این فعل در هومر ممکن است اندکی پیش از دیدن معنا دهد؛ در هر صورت آن با حس بینایی مستقیماً<sup>۱</sup> پیوند خورده است، چنان‌که در *ایلیاد*، پاتزدهم، ۴۲۲: «هنگامی که هکتور با چشمان خودش دید (ὄφθαλμοῖσιν<sup>۱۱</sup> ἐνόησεν) که عموزاده‌اش بر خاک افتاده است» و دقیق‌تر از آن، این فعل هنگامی به کار می‌رود که بیننده از طریق دیدن شیء انضمامی ناگهان معنای کامل موقعیت را تشخیص دهد. آفرودیت برای هلن، با نقاب پیرزن برایش ظاهر می‌شود: فقط هنگامی که هلن با سوراخ کردن نقاب تشخیص می‌دهد که با یک الهه سروکار دارد فعل noein به کار رفته است (ایلیاد، سوم: ۳۹۶). از این رو این فعل می‌تواند به معنای نشان دادن تأثر راست برجای تأثر دروغ باشد، البته نه به صورت فرایند استدلال، بلکه به مثابه روشن‌گری ناگهانی، یعنی دیدن با ذهن. به طریق مشابه می‌تواند به معنای دیدن اشیا از فاصلهٔ زمانی یا مکانی نیز باشد (← پارمنیدس، ۱/۴) قوهٔ انجام این کار (noos یا nous) ممکن است از طریق نیروی فیزیکی یا انگیزه‌ای قوی از عمل باز ایستد، اما در هومر هرگز فریفته نمی‌شود، و در بعضی از آثار مکتوب باقی‌مانده از دورهٔ قبل از پارمنیدس، فقط به ندرت می‌تواند فریفته شود.

بر این حال خاص نوس از طریق این عقیده تأکید شده است که نوس چیزی خارج از قوای دیگر است، و مانند آن‌ها بر آلات بدنی، و مخصوصاً بر آلات بدنی انسانی، وابسته نیست.

همین قوه است که منظور پارمنیدس است هنگامی که می‌گوید هر آنچه به وسیله آن درک می‌شود باید وجود داشته باشد (۵۸-۶۱).<sup>۱۲</sup> و<sup>۱۳</sup>

با فرض درست بودن تبیین گاتری در چرایی اشتباه پارمنیدس، روشن است که بر مبنای سخن گاتری اگر حتی امروز هم کسانی یافت شوند که عدم را شناخت‌ناپذیر بدانند اشتباه این‌ها به مراتب غیر منطقی‌تر خواهد بود. چه، امروزه نیز شناخت‌ناپذیری عدم طرف‌دارانی دارد. آشکارا پرداختن بدان‌ها فراتر از گستره این پژوهش است. به هر روی، بعید به نظر می‌رسد که حتی انسان‌های اولیه نیز این را تشخیص ندهند که مثلاً در طبیعت بزرگوزنی وجود ندارد خود علم است؛ هرچند علمی سلبی. اگر این‌جا علم را به معنایی انضمامی هم به کار ببریم، مثلاً آن را همان دیدن بدانیم، آشکارا در این صورت نیز دیده‌شدنی نبودن بزرگوزن در طبیعت باز علم است. بنابراین، به نظر می‌رسد گاتری بیش‌تر می‌بایست دنبال توجیهی فلسفی می‌گشت. البته ممکن است گفته شود بحث پارمنیدس و گاتری صرفاً درباره علم ایجابی است و نه علم اعم از ایجابی و سلبی. ولی باید توجه داشت که نه در پارمنیدس و نه در گاتری به تصریح چنین قیدی وجود ندارد. به هر روی، گاتری در ادامه می‌نویسد:

می‌ماند ناممکن بودن سخن‌گفتن درباره، یا ذکر کردن، آنچه نیست.<sup>۱۴</sup> این نیز برای نخستین متفکران یونانی که راه‌گشای اندیشه منطقی‌اند به هیچ‌وجه محال نیست. در پایان پارۀ ۲ فعل جمله عبارت است از phrazein، که، هرچند اغلب «گفتن»<sup>۱۵</sup> ترجمه کرده‌اند، در زبان حماسی که پارمنیدس به کار برده است، و به کرات پس از آن [نیز]،<sup>۱۶</sup> به معنای نشان‌دادن<sup>۱۷</sup> است. او در ۶/۱ (یا همان پارۀ ۶ رایج) legein را به کار می‌برد که کلمه متعارف برای گفتن،<sup>۱۸</sup> سخن‌گفتن از،<sup>۱۹</sup> یا معنی‌دادن<sup>۲۰</sup> (به فرانسه vouloirdire)<sup>۲۱</sup> است. با وجود این، دلایلی در دست است که ثابت می‌کنند این کلمه نیز تاریخی دارد (شاید مرتبط با یکی گرفتن سحرآمیز نام با شیء) که برای یونانیان مشکل می‌سازد که ببینند کسی می‌تواند منطقاً درباره آنچه نیست سخن بگوید. «چیزی نگفتن» در یونانی به معنای خاموش ماندن نیست؛ بلکه بیان مرتب بی‌معنا سخن گفتن است، یعنی اظهار سخنی است که به واقعیت مربوط نباشد. دشواری مسئله‌ای را که در این‌جا منطق ابتدایی پارمنیدس به بار آورده است، می‌توان براساس توجه بسیار



زیاد افلاطون به حل این مسئله دریافت، که مدت‌ها پس از آن با این زبان درباره آن می‌نویسد:

به نظر می‌رسد که ضرورتاً نتیجه می‌شود که سخن گفتن از آن چه «چیزی» نیست، سخن گفتن از هیچ به طور کلی است. آیا نباید در این گونه موارد به کسی که چیزی می‌گوید هر چند ممکن است از هیچ سخن بگوید حتی اجازه هم ندهیم؟ آیا نباید تأکید کنیم که او حتی هنگامی که کلماتی را به درستی درباره «چیزی که نیست» به کار می‌برد، چیزی نمی‌گوید؟ [سوفیست، e ۲۳۷] (۶۱-۶۲).

روشن است که شبیه استدلال پیشین مان این‌جا نیز می‌توان گفت: حتی انسان‌های اولیه نیز هنگامی که تشخیص دهند که مثلاً در طبیعت بزرگ‌گونی دیده نمی‌شود و وجود ندارد می‌توانند این علم سلبی خود را به نحو صادقی بر زبان نیز جاری کنند.

#### ۳.۱.۲ ارزیابی راسل از دیدگاه پارمنیدس

در این‌جا بگذارید اشاره‌ای به ارزیابی راسل از دیدگاه پارمنیدس نیز داشته باشیم. او در تاریخ فلسفه غرب در فصل پارمنیدس پس از گزارش آخر پاره ۲ و ۳ در شرح آن می‌نویسد:

جوهر و شیره این برهان این است: وقتی که می‌اندیشید، درباره چیزی می‌اندیشید؛ وقتی که نامی را به کار می‌برید، آن نام باید متعلق به چیزی باشد. پس لازم است که هم اندیشه و هم زبان موضوعاتی خارج از آن<sup>۲۲</sup> داشته باشند. و چون می‌توانید در هر زمانی که بخواهید درباره چیزی بیندیشید، و یا از چیزی نام ببرید، پس هر چه بتواند اندیشیده شود، یا درباره‌اش سخنی گفته شود، باید در هر زمانی وجود داشته باشد. در نتیجه تغییر و تغیر نمی‌تواند صورت گیرد؛ زیرا که تغییر پدید آمدن و از میان رفتن چیزهاست.

در زمینه فلسفه، این نخستین نمونه براهینی است که از اندیشه و زبان گرفته شده و با دنیای واقع منطبق گشته‌اند. البته این برهان را نمی‌توان صحیح دانست ... (راسل، ۱۳۴۰: ۹۳).

راسل در ادامه گرچه به نقد شناخت‌ناپذیری و سخن‌ناپذیری عدم پارمنیدس می‌پردازد ولی بیش‌تر تکیه راسل بر روی علم به گذشته است: زمانی که نابود شده و اکنون موجود نیست (همان: ۹۳-۹۷) این گرچه بحث مهمی است ولی آشکارا دغدغه اصلی پارمنیدس، هم‌چون راسل، مسئله علم به گذشته معدوم نبوده است. راسل

می‌بایست در این‌جا دیدگاه خویش در برابر خود معدوم را پیش می‌نهاد. البته، او در سایر آثارش در مورد نحوه علم به تعریف‌هایی از معدوم، مانند دایره مربع و اسب تک‌شاخ و ... راه‌حل پیش نهاده است. این‌جا صرفاً اشاره‌ای کوتاه به هملت و اسب تک‌شاخ می‌کند (همان: ۹۳-۹۴). به هر روی، نکته‌ای که در سخن راسل وجود دارد این است که او عدم ناشناختنی پارمنیدس را به نحوی همان مطلق عدم می‌داند و به نقدش می‌پردازد.

#### ۴.۱.۲ عدم در دیگر ابیات پارمنیدس

از آن‌جا که برخی دانش‌وران بعضی از ابیات دیگر را نیز به همین مضمون برمی‌گردانند، جهت فهم بهتر این مضمون بدان‌ها نیز اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت. مثلاً در برگردان برنت آمده است:

(پاره ۶) آنچه بتواند در سخن آید و اندیشیده شود باید باشد؛ زیرا برای آن ممکن است که باشد، و برای آنچه چیزی نیست ممکن نیست که باشد (198: 1908).

و نیز اندکی بعد آمده است:

چیزی که می‌تواند اندیشیده شود و چیزی که به‌خاطر آن اندیشه وجود دارد این‌همان است؛ چون تو نمی‌توانی اندیشه را بدون چیزی که هست، که آن درباره این اظهار می‌شود، بیابی (ibid: 200).

گاتری با عباراتی مشابه چنین برگردانی دارد: (پاره ۶) «آنچه درباره آن می‌توان سخن گفت یا اندیشید باید باشد؛ زیرا برای آن ممکن است که باشد، اما برای هیچ ممکن نیست که باشد»<sup>۲۳</sup> (گاتری، بی تا: ۶۳) او در ادامه نخست به این برگردان متفاوت کرائس اشاره می‌کند که «ضرورت دارد گفتن و اندیشیدن این‌که فقط آنچه هست [das Seiende]<sup>۲۴</sup> هست» و سپس چنین پیش می‌رود:

۲-۱/۶. اس تاگول (S. Tugwell) ... مدعی است که دادن معنای بالقوه [و امکان] به εἶναι در این‌جا و در ۲/۲ [یا همان پاره ۲ رایج]، جداکردن معنا از حوزه وجودی و به‌کاربردن آن در حوزه‌ای برخلاف روند تاریخی است. از این رو او این‌گونه ترجمه می‌کند: «آنچه اشاره به آن و اندیشه درباره آن وجود دارد، باید موجود باشد؛ زیرا آن در این‌جا وجود دارد، هیچ در این‌جا وجود ندارد»<sup>۲۶</sup>. این نکته‌ای دشوار است. کاربرد بالقوه εἶναι به هومر بازمی‌گردد، از این رو ترجمه بالقوه آن در این‌جا به‌سختی می‌تواند برخلاف روند تاریخی باشد. مطمئناً از موارد جدید پارمنیدس می‌توان بر ضد آن

استدلال کرد که  $\varepsilon\tilde{\eta}va$  را همواره به معنای وجودی آن حمل می‌کند. با وجود این، او نمی‌تواند دربارهٔ یک هستی بدون به‌کار بستن زبان متعارف به طریقی که کاربرد دقیق معیار خودش اجازه نمی‌دهد سخن گوید (نشان دادن مثال‌ها در پارهٔ ۸ آسان است). در عین حال، از آن جا که آگاهی او در باب نیروی وجودی  $\varepsilon\tilde{\eta}va$  مسلم است، ترجمهٔ تاگول دلالت‌گر است و ممکن است چیزی را نشان دهد که در ذهن پارمنیدس بوده است (همان: ۶۴).

گاتری در نهایت خود چنین شرح می‌کند که پارمنیدس می‌خواهد استدلال کند که متعلق گفتار و اندیشه باید وجود داشته باشد. چه، «به‌ظاهر می‌تواند وجود داشته باشد؛ بنابراین نمی‌تواند هیچ باشد؛ زیرا «هیچ» نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اما اگر متعلق اندیشه چیزی است، پس وجود دارد» (همان: ۶۵).

بخشی از پارهٔ ۸ نیز درون‌مایهٔ یک‌سانی با آخر پارهٔ ۲ و پارهٔ ۶ دارد. برگردان گاتری در این جا چنین است:

... آن‌چه می‌تواند اندیشیده شود [ادراک شود] و اندیشهٔ «آن هست» یک چیز هستند؛ زیرا بدون آن‌چه که هست، که در آن [یعنی: که بر اساس آن، یا نسبت به آن] اندیشه بیان می‌شود [یا آشکار می‌گردد]، تو نخواهی توانست اندیشه را بیابی<sup>۲۸</sup> (همان: ۹۵).

#### ۵.۱.۲ ارزیابی گاتلیب از «عدم» پارمنیدس

گاتلیب از کسانی است که در سال‌های اخیر بسیار به معمای «عدم» پرداخته است. به‌ویژه که به‌شدت در نقد پارمنیدس کوشیده است. پس در پایان این بخش جملاتی از او گزارش می‌کنیم. وی نخست «عدم» پارمنیدس را توصیف می‌کند و سپس شدیداً آن را به نقد می‌کشد. او در توصیف پارمنیدس می‌گوید که وی کار خود را با عقیده‌ای ساده دربارهٔ اندیشه و زبان آغاز، و آن را به فلسفه‌ای کامل بدل کرده است: نمی‌توان دربارهٔ «آن‌چه نیست» فکری معنادار کرد یا حرفی معنادار زد. چه، این به سخن‌گفتن دربارهٔ «هیچ» می‌انجامد. ولی اندیشه دربارهٔ هیچ به سخن یا فکری قابل فهم نمی‌انجامد. پس، باید «آن‌چه نیست» و «هیچ» را از افکارمان حذف کنیم. ولی با حیرت این کار را دشوار می‌یابیم؛ چه، مفاهیم سلبی و عدمی در تمام چیزها وجود دارند. برای نمونه، در صورت حذف نیستی از اندیشهٔ خود، در مورد چیزی که دارد به وجود می‌آید نخواهیم توانست حرف معناداری بزنیم؛ زیرا این گفته به تلویح می‌فهماند که «آن چیز زمانی نبوده است» ولی از نظر پارمنیدس غیر ممکن است گفته شود که «زمانی وجود دارد که

آن چیز نیست» بدین سان گاتلیب نتیجه می‌گیرد این که چیزی به وجود آید یا از میان برود، محال است. بنابراین «همه چیز ابدی است» (۱۳۸۴: ۸۶-۸۷).

گاتلیب پیامد بدتر سخن پارمنیدس را این می‌داند که «هیچ چیز هرگز تغییر نمی‌کند»؛ زیرا تغییر چیزی یعنی آن چیز «در زمانی به گونه‌ای است و در زمانی دیگر بدان گونه نیست» ولی، طبق شناخت‌ناپذیری و سخن‌ناپذیری نیستی، ما نمی‌توانیم درباره «نیست» سخن بگوییم. نتیجه دیگر این که، «هیچ چیز حرکت نمی‌کند»؛ چه، اگر چیزی حرکت کند بدین معنا است که آن چیز «زمانی در جایی است و زمانی دیگر در آن جا نیست» ولی ما نمی‌توانیم بگوییم که چیزی در جایی مشخص «نیست». بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که آن چیز حرکت می‌کند (همان: ۸۷).

گاتلیب می‌گوید استدلال دیگر پارمنیدس این است که «هرچه وجود دارد ضرورتاً همواره کامل بوده است» چون اگر بگوییم که چیزی کم دارد یا زمانی کم داشته است، به این معنا است که «چیزی هست یا بوده است که دیگر نیست». ولی دیدیم که گفتن چنین چیزی یا اندیشیدن به آن ممکن نیست (همان).

همان‌طور که دیده می‌شود گاتلیب بسیار می‌کوشد پیامدهای سخن پارمنیدس را به گونه‌ای بیرون کشد که تقابل بیشینه آن با فهم عرفی نمایان باشد. لب و اساس برخی نقدهای گاتلیب نیز در تکیه بر همین فهم عرفی است. او در نقد ادعاهای یادشده پارمنیدس در نفی تغییر، حرکت، زایش، مرگ، تنوع و نقص نخست به این سخن ارسطو اشاره می‌کند که «گرچه این عقاید به ظاهر نتیجه منطقی یک‌دیگرند، اگر واقعیات را در نظر بگیریم، باورکردنشان فاصله‌ای تا دیوانگی ندارد [325a18]» (همان: ۸۹).

گاتلیب می‌گوید آشکارا ما می‌توانیم درباره نیستی بیندیشیم و سخن بگوییم؛ درباره این که تک‌شاخ‌ها در هیچ‌جا پیدا نمی‌شوند، کریستف کلمب امروز زنده نیست، گنج همان پنیر نیست، من هیچ پولی در بانک ندارم، و بسیاری چیزهای دیگر. گاتلیب اندیشیدن به این هل‌های بسیط و مرکب سلبی را اندیشیدن به همان نیستی مورد انکار قلمداد می‌کند. البته، گاتلیب این احتمال را پیش می‌نهد که پارمنیدس آگاهانه به مخالفت با فهم عرفی برخاسته باشد؛ چه، در نوشته‌های پارمنیدس آمده است:

«باید اندیشه‌ات را از این شیوه تحقیق دور بداری، و نگذاری عادت، که از تجربه ناشی

می‌شود، تو را به این راه براند و باعث شود چشمی بی‌هدف، یا گوش و زبانی سرشار از صداهای بی‌معنا را به‌کارگیری: دربارهٔ رد و انکاری که من بیان می‌کنم و بسیار مورد مناقشه است بر اساس عقل داوری کن» (همان: ۸۹-۹۰).

پس، نوشته‌های پارمنیدس درصددند بگویند که «فقط ببینید عقل به شما چه می‌گوید» و بنابراین «پیش‌داوری‌های مبتنی بر عقل سلیم‌تان را فراموش کنید، تا حقیقت را ببینید» (همان: ۹۰).

البته افزون بر تکیه بر فهم عرفی، گاتلیب می‌کوشد نشان دهد این عقاید با هم در تضادند. چه، هنگامی که پارمنیدس به مثلاً حرکت، زایش یا مرگ می‌پردازد در همین انکار دربارهٔ چیزهایی سخن می‌گوید و فکر می‌کند که «وجود ندارند» (همان: ۸۹-۹۰). پس اگر کسی اشکال‌های مبتنی بر فهم عرفی گاتلیب را نپذیرد، که به‌نظرم در این مناقشه و نپذیرفتن خود می‌تواند بر حق هم بوده باشد، اشکال تعارض‌گویی پارمنیدس اشکال مهمی است.

#### ۶.۱.۲ نتیجه

در این بخش، عدم ناشناختنی در فلسفهٔ اسلامی (و غرب) را تا پارمنیدس ریشه‌یابی کردیم. دیدیم که پارمنیدس عدم را هم ناشناختنی می‌داند و هم سخن‌ناپذیر. همچنین، دیدیم که شارح برجسته‌ای چون گاتری این دیدگاه پارمنیدس را خطایی واضح دانسته، به تبیین چرایی این خطا پرداخت. افزون بر نقد ناکارآمدی این تبیین گاتری، به ارزیابی‌های راسل و گاتلیب از پارمنیدس نیز اشاره‌ای داشتیم.

بدین‌سان، روشن می‌شود که فارابی ظاهراً در فهم منظور پارمنیدس از عدم ناشناختنی برخطا بوده است؛ یعنی برای فارابی پذیرفتنی نبوده که متفکری چون پارمنیدس عدم‌های مضاف و نامطلق را ناشناختنی دانسته باشد؛ چراکه نزد فارابی مسلم است که این عدم ضعیف شناخت‌پذیر است. در حالی که ما با تحلیل مفصل و ژرف سخنان پارمنیدس دیدیم که از ظاهر سخنان وی معدوم مطلق قابل استنباط نیست، و تا جایی که سخنانش قابل فهم است معمولاً قابل نقد است.

### ۳. افلاطون

#### ۱.۳ شناخت / سخن‌ناپذیری عدم نزد افلاطون

در آثار افلاطون نیز ادراک‌ناپذیری عدم، و حتی پندارناپذیری آن هم، مطرح شده است؛

### ۱.۱.۳ سوفیست

در سوفیست، بیگانه، که از پیروان پارمنیدس و زنون است، نشان می‌دهد که از لاجود نمی‌توان سخن گفت. پس از گزارش، به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

#### ۱.۱.۱.۳ شناخت ناپذیری و سخن ناپذیری عدم در سوفیست

در سوفیست، بیگانه چنین در پی سخن ناپذیری «لاوجود» برمی‌آید:

[۲۳۷] ... بیگانه: ... آیا ما چیزی را که به هیچ وجه وجود ندارد، گاه به زبان می‌آوریم؟

ثئای تتوس: البته.

بیگانه: مقصودم این نیست که به قصد مزاح یا مجادله به زبان می‌آوریم یا نه. فرض کن کسی که هم‌اکنون سؤال مرا شنیده است، دربارهٔ آن نیک می‌اندیشد و آن‌گاه می‌پرسد: کلمه «لاوجود» را در چه مورد باید به کار برد؟ در پاسخ او چگونه چیزی را باید نام ببریم که آن کلمه بر آن دلالت کند؟ آیا خود آن چیز را هم می‌توانیم به او نشان دهیم؟

ثئای تتوس: سؤال دشواری است و بی‌پرده می‌گویم که پاسخ آن از من بر نمی‌آید.

بیگانه: ولی آیا این نکته مسلم است که «لاوجود» را نمی‌توان به چیزی موجود اطلاق کرد؟

ثئای تتوس: البته نمی‌توان.

بیگانه: اگر به موجود نتوان اطلاق کرد، پس کسی هم که آن را به «چیزی» اطلاق کند، کار درست نکرده است.

ثئای تتوس: چرا؟

بیگانه: برای این که ما همواره کلمه «چیزی» را در مورد یک موجود به کار می‌بریم؛ زیرا ممکن نیست آن را به کار ببریم بی‌آن که موجودی را در نظر داشته باشیم. چنین نیست؟

ثئای تتوس: درست است.

بیگانه: آیا تصدیق می‌کنی که وقتی که کسی «چیزی» می‌گوید مقصودش

«یک» چیز است؟

ثئای تتوس: البته.

بیگانه: «چیزی» نماینده «یک» چیز است و «جفت» نماینده دویی، و «چند» نماینده

چیزهای کثیر.

ثناى تتوس: درست است.

بیگانه: پس کسی که حتی «چیزی» نمی‌گوید، هیچ نمی‌گوید.

ثناى تتوس: بدیهی است.

بیگانه: بنا بر این، حق نداریم درباره کسی که لاجود را به زبان می‌آورد، بگوییم که او سخن می‌گوید ولی هیچ نمی‌گوید، بلکه باید بگوییم سخن نمی‌گوید (۱۴۱۳-۱۴۱۲). [237b-237e =]

پیش از پرداختن به متن بالا و ادامه آن، توجه به این نکته بسیار سودمند است که از میان تعلیقه‌هایی که کورنفر در این جا دارد نکته‌ای که می‌تواند در این بحث بسیار مفید باشد این است که او پای می‌فشرد که مراد از «چیزی که وجود ندارد» در این جا همان معدوم مطلق است و در مورد آن تعبیرهایی چون «کاملاً ناواقعی» (the totally unreal) و «لاشیء مطلق» (absolute nonentity) را به کار می‌برد. (Cornford, 1935: 205) وی در شرح ادامه متن بالا نیز که هم‌اکنون گزارش می‌کنیم تعبیر «کاملاً ناموجود» (totally non-existent) را هم به کار می‌برد (ibid: 208).

گرچه اکنون نشان داده شد که از لاجود اصلاً نمی‌توان سخن گفت، در ادامه، بیگانه، ضمن تقریر معنایی قوی‌تر برای لاجود، نشان می‌دهد که در همین جا نیز ما به ناچار از لاجود سخن گفته‌ایم و بنابراین آن را موجود دانسته‌ایم. در مورد این که چگونه در همین سخن‌ناپذیری عدم ما از عدم سخن گفته‌ایم بیگانه منظور خود را پیش‌تر باز نمی‌کند و فقط به همین اندازه بسنده می‌کند که: «... با این که آن را بیان‌نشده‌ی و توضیح‌ناپذیر خواندم، درباره آن چنان سخن گفتم که پنداری واحد است» به هر روی، بیگانه در این جا پیش‌تر به این می‌پردازد که در همین جا حتی منکر لاجود نیز آن را موجود دانسته است و گرفتار تناقض شده است. بنابراین درباره لاجود حتی نمی‌توان به نحو صادقی به انکار وجود آن پرداخت و گرنه در همین انکار نیز دچار تناقض می‌شویم.<sup>۳۰</sup>

«[۲۳۸] ... بیگانه: آیا میل داری تصدیق کنیم که چیزی موجود را به لاجود نیز

می‌توان حمل کرد؟

ثناى تتوس: چگونه می‌توانیم چنین مطلبی را تصدیق کنیم؟

بیگانه: مگر همه اعداد موجود نیستند؟

ثناى تتوس: البته موجودند.

بیگانه: آیا حق نداریم یک عدد کثیر یا واحد را به لاجود حمل کنیم.  
ثئای تتوس: بنا بر آنچه تاکنون گفته‌ایم، چنین کاری درست نخواهد بود.  
بیگانه: چگونه ممکن است که کسی لاجود را بی عدد به زبان بیاورد یا در ذهن خود تصور کند؟

ثئای تتوس: مقصودت چیست؟

بیگانه: وقتی که می‌گوییم «لاوجودها»، آیا لاجود را به عدد کثیر در نظر نمی‌آوریم؟

ثئای تتوس: حق با توست.

بیگانه: و هنگامی که می‌گویی «لاوجود»، آیا آن را واحد تلقی نمی‌کنیم؟

ثئای تتوس: چنین است.

بیگانه: ولی گفتیم درست نخواهد بود اگر موجود و لاجود را به یک‌دیگر ربط دهیم.

ثئای تتوس: درست است.

بیگانه: پس می‌بینی که محال است لاجود را به وجهی درست به زبان بیاوریم یا سخنی درباره آن بگوییم و یا آن را به صورت مستقل و فی‌نفسه در ذهن بیاوریم. زیرا لاجود هم غیر قابل تصور است و هم غیر قابل بیان و هم غیر قابل تعریف و توضیح.  
ثئای تتوس: کاملاً درست است.

بیگانه: ولی گمان می‌کنم دمی پیش بر خطا بودم که گفتم می‌خواهم بزرگ‌ترین اشکال مسئله را توضیح دهم.

ثئای تتوس: مگر اشکالی بزرگ‌تر از این هست؟

بیگانه: چه می‌گویی؟ مگر دریافته‌ای که لاجود منکر خود را نیز به زحمت می‌افکند و در تنگنا گرفتار می‌کند، و انسان تا بخواهد در انکار آن سخنی بگوید مجبور می‌شود سخنانی متناقض عقیده خود به زبان آورد؟

ثئای تتوس: مقصودت را نفهمیدم. مطلب را روشن‌تر بیان کن.

بیگانه: روشن‌تر از این چه می‌خواهی که من، با این که ادعا می‌کنم لاجود نه از واحد بهره‌ور می‌تواند بود و نه از کثیر، باز در همین دم آن را واحد می‌نامم، یعنی می‌گویم «لاوجود»! اکنون مقصودم را دریافتی؟

ثئای تتوس: آری.

بیگانه: حتی دمی پیش گفتم که لاجود غیر قابل بیان و غیر قابل تشریح «است». درست توجه داری که چه می‌گویم؟

ثئای تتوس: آری.



بیگانه: پس می بینی که حتی «بودن» را به آن ملحق ساختم و بدین سان سخنی گفتم برخلاف گفته خودم.

ثنا: تتوس: درست است.

بیگانه: و نه تنها، بودن را به آن نسبت دادم بلکه آن را واحد نیز شمردم.

ثنا: تتوس: راست است.

بیگانه: و با این که آن را بیان نشدنی و توضیح ناپذیر خواندم، درباره آن چنان سخن گفتم که پنداری واحد است.

ثنا: تتوس: راست می گویی.

بیگانه: مگر نگفتم کسی که بخواهد سخن نادرست نگوید باید پرهیزد از این که لاوجود را واحد یا کثیر بشمارد و یا اصلاً به زبان آورد و نامی به آن بدهد، زیرا همین که خواست درباره آن چیزی بگوید ناچار خواهد شد آن را واحد تلقی کند؟

ثنا: تتوس: البته چنین گفتیم.

بیگانه: پس حال من معلوم شد: همین که خواستم لاوجود را نفی کنم، ادعای خود را نفی کردم. بنابراین فایده ندارد که بیش از این در سخنان من به دنبال مطلب درستی درباره لاوجود بگردیم. اکنون بگذار آن را در تو جست و جو کنیم. ...

ثنا: تتوس: کمال گستاخی است که پس از آن که دیدم این کار چه عواقبی برای تو در پی داشت، خود در این راه گام بگذارم» (همان: ۱۴۱۵-۱۴۱۳ [= 238a-239c]).

این که بیگانه می گوید «... پس می بینی که حتی «بودن» را به آن ملحق ساختم ...»، در این جا می توان به او اشکال کرد که با استفاده ناب‌جا از قاعده فرعیه مغالطه می کند. چون روح قضیه سلبی است نه ایجابی، و به رغم داشتن ظاهر محصله، در واقع محصله نیست. حتی معدوله‌ای هم نیست که گاه بتواند مستلزم وجود موضوع باشد. یعنی «لاوجود غیر قابل بیان و غیر قابل تشریح «است»» بدین معنا است که «لاوجود قابل بیان و قابل تشریح «نیست»». پس وجود «لاوجود» اثبات نمی شود. توجه شود که ما با «... که ...» در صدد توضیح نوع معدوله مورد بحث خود هستیم. پس ما می پذیریم که گاه معدوله می تواند مستلزم وجود موضوع باشد. ولی این مورد از آن معدوله‌ها نیست: «... حتی معدوله‌ای هم نیست که گاه بتواند مستلزم وجود موضوع باشد». چه، روح قضیه مورد بحث سلبی محض است. به نظر ما این بحث کاملاً منطقی است و هیچ زبانی نمی تواند برای آن محدودیتی ایجاد کند: «لاوجود غیر قابل بیان و غیر قابل تشریح «است»» دقیقاً یعنی «لاوجود قابل بیان و قابل تشریح

«نیست»؛ درست همان‌طور که مثلاً «دایره مربع معدوم است» یعنی «دایره مربع موجود نیست». پس محال است به نحوی از انحا معنایی ایجابی در آن گنجانیده شده باشد.

### ۲.۱.۱.۳ ریشه‌یابی معدوم مطلق در سوفیست

اما نکته بسیار مهمی که ظاهراً می‌تواند از این بحث به دست آید معنای قوی‌تری است که در لابه‌لای بحث‌ها برای «لاوجود» در نظر گرفته می‌شود و معادل معدوم مطلق به کار می‌رود: یعنی منظور از آن نه تنها چیزی است که در خارج وجود ندارد بلکه حتی در ذهن هم صورتی از آن وجود ندارد. چون آن‌چه تحت عنوان «لاوجود» یا «لاوجودها» در ذهن یا در «زبان» است چیزی است واحد یا کثیر: «چگونه ممکن است که کسی لاوجود را بی‌عدد به زبان بیاورد یا در ذهن خود تصور کند؟...». و چون هر واحد یا کثیری موجود است بنابراین «لاوجود» یا «لاوجودها» نیز موجودند.

بنابراین، «لاوجود شناخت‌ناپذیر» آن است که به هیچ‌روی واحد یا کثیر نباشد و از این رو حتی در «ذهن» و «زبان» هم نباشد؛ یعنی معدوم مطلق باشد: «... محال است لاوجود را به وجهی درست به زبان بیاوریم یا سخنی درباره آن بگوییم و یا آن را به صورت مستقل و فی‌نفسه در ذهن بیاوریم. زیرا لاوجود هم غیر قابل تصور است و هم غیر قابل بیان و هم غیر قابل تعریف و توضیح». پس کاملاً آشکار شد که در این بحث منظور از «لاوجود» سخن‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر، عدم به معنایی قوی‌تر است که همان معدوم مطلق است و نه عدم به معنایی ضعیف‌تر. پس با این تعریف از «لاوجود»، مثال‌هایی چون کایمرا،<sup>۳۱</sup> دایره مربع، اسب شاخ‌دار، پادشاه کنونی فرانسه و ... «لاوجود» سخن‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر نیستند. چون، همان‌گونه که در لابه‌لای بحث‌ها به تلویح روشن شد، چنین معدوم‌هایی در ذهن و زبان، به نحو واحد یا کثیر، موجودند. در حالی که «لاوجود» مورد بحث آن است که در ذهن و زبان، به نحو واحد یا کثیر، موجود نباشد و به عبارتی ساده‌تر «معدوم مطلق» باشد.

اشاره کردیم که فارابی نیز در شرح «لاوجود» سخن‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر پارمنیدس، آن را به معنای همین «معدوم مطلق» تعبیر می‌کند و همین معنای قوی «معدوم مطلق» است که پس از فارابی نزد اندیشمندان مسلمان به عنوان «لاوجود» سخن‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر پذیرفته شده است. ناگفته پیداست که بسیاری از مخالفان

پارمنیدس و افلاطون بی‌درنگ خواهند پذیرفت که چنین «لاوجود»ی که حتی در ذهن و زبان هم موجود نیست سخن‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر است. چگونه می‌توان از چنین معدوم مطلق سخن گفت؟ بسیاری از ما اگر هم اکنون اندکی بیندیشیم خواهیم پذیرفت که این معنای قوی‌تر «لاوجود» به هیچ نحوی از انحا سخن‌پذیر و شناخت‌پذیر نیست.

### ۳.۱.۱.۳ پارادوکس سخن‌ناپذیری عدم

دیدیم که در لابه‌لای بحث افلاطون به تلویح و خیلی گذرا اشاره شد که هنگامی که می‌گوییم از لاوجود نمی‌توان سخن گفت در همین سخن از آن سخن گفته‌ایم: «... با این که آن را بیان‌نشدنی و توضیح‌ناپذیر خواندم، درباره آن چنان سخن گفتم که پنداری واحد است»<sup>۳۲</sup> در فلسفه غرب نیز تا جایی که ما جست‌ایم چندان به شرح آن نپرداخته‌اند. با این همه، از آن‌جا که برخی در این‌جا در شرح 239A و پارادوکس عدم می‌گویند که حتی همین را هم نمی‌توان گفت که عدم سخن‌ناپذیر است، نکاتی به تلویح به دست می‌آید:

... نتیجه این است که آن‌چه اصلاً هیچ وجودی ندارد نه تنها نمی‌تواند اندیشیده شود یا پیرامونش سخن رود (238c) بلکه درباره آن حتی به عنوان ناقابل بودن برای سخن‌ناپذیری نیز نمی‌تواند سخن رود (239A). پس / این‌جا است ریشه‌های عقیده‌ای که کواین بدان لقب «ریش افلاطون» را داد ... ناموجود (یعنی آن‌چه به هیچ روی چیزی نیست) حتی نمی‌تواند نااندیشیدنی یا سخن‌ناپذیر باشد، چون برای نااندیشیدنی یا سخن‌ناپذیر بودن آن باید چیزی باشد (یعنی آن باید وجود داشته باشد) (Runciman, 1962: 64).

پس ریشه تلویحی پارادوکس کال بودن معدوم مطلق در این‌جا است. توضیح کوتاه این‌که، در فلسفه اسلامی به شدت به نظر می‌رسید در معنای قوی‌تر «لاوجود» دیگر سخن فارابی و پارمنیدسیان و افلاطونیان تردیدناپذیر است؛ به ویژه که فیلسوفانی چون ابن‌سینا و سهروردی نیز به دفاع از آن برخاستند؛ مثلاً ابن‌سینا نیز در *المباحثات* می‌گوید: «(۸۰۳) ... «الشیء» ... یكون إما موجودا فی الأعیان، أو موجودا فی الوهم و العقل. فإن لم یکن کذا لم یکن شیئا و لم یصح الخبر عنه» (۱۳۷۱: ۲۸۰) و به همین سان سهروردی نیز می‌گوید: «... و ما لیس له ثبات فی الذهن و العین ... الاخبار عنه ممتنع» (۱۳۷۵: ۲۰۳/۱ - ۲۰۴) ولی پس از گذشت سه قرن از تفسیر فارابی از لاوجود به معدوم مطلق برخی

پارادوکسی را پیش کشیدند تا شاید در شناخت‌ناپذیری همین معدوم مطلق نیز خدشه کنند. گرچه تلاش آن‌ها در اقناع رقیب قرین موفقیت نبود، پرونده دشواره لاجود را از نو گشود: همین که می‌گویید از معدوم مطلق نمی‌توان سخن گفت، خود همین سخنی است درباره معدوم مطلق. به بیانی دیگر، می‌دانیم که (الف) «در مورد معدوم مطلق هیچ موصوف به صدق/ کذبی وجود ندارد». اکنون، آیا جز این است که در الف معدوم مطلق موضوع قرار گرفته است و بنابراین الف جمله صادقی است در مورد آن؟ یعنی در همین که می‌گوییم الف، خود همین خبری صادق است درباره الف.

### ۲.۱.۳ جمهوری

در آخر کتاب پنجم جمهوری آمده است:

[آخر ۴۷۶] ... آیا شناسنده، چیزی را می‌شناسد یا نه؟ گلاوکن تو به جای او پاسخ بده.

گفت: البته چیزی را می‌شناسد.

پرسیدم: چیزی را که هست یا چیزی را که نیست؟

پاسخ داد: چیزی را که هست، زیرا چیزی را که نیست نمی‌توان شناخت [۴۷۷].

گفتم در این تردید نیست. زیرا این مطلب را از هر سو بنگریم بدین نتیجه خواهیم رسید که چیزی که کاملاً هست، کاملاً قابل شناختن است ولی آنچه به هیچ وجه نیست، به هیچ روی شناختنی نیست.

پاسخ داد واضح است. ...

گفتم ... روشن شد که شناختن و دانستن مربوط به چیزی است که هست (=

موجود)، و نشناختن و ندانستن مربوط به چیزی که نیست (= لاجود) ... (۱۳۸۰:

[Book v, 476e-477a =] ۱۰۰۹)

با مبانی فلسفه اسلامی معدوم مطلق حتی متعلق باور کاذب و جهل و ندانستن نیز

نیست، ولی این‌جا گفته می‌شود: «نشناختن و ندانستن مربوط به چیزی که نیست (=

لاجود)». به هر روی، در ادامه تا آن‌جا پیش می‌روند که می‌گویند ناموجود متعلق

پندار هم نیست. آشکارا، اگر منظور از ناموجود همان معدوم مطلق باشد با مبانی فلسفه

اسلامی استدلال معتبر است:

[۴۷۸] ... گفتم: یعنی آیا موضوع پندار لاجود است؟ یا باید گفت لاجود موضوع

پندار هم نمی‌تواند قرار گیرد؟ درست دقت کن: کسی که پنداری دارد، پندارش درباره

چیزی است؟ یا ممکن است پنداری باشد ولی موضوع آن چیزی نباشد؟  
گفت: ممکن نیست.  
گفتم: پس آیا پندار باید درباره چیزی باشد؟  
گفت: آری.  
گفتم: ولی لاوجود را نمی توان «چیزی» نامید بلکه باید آن را «هیچ» خواند.  
گفت: راست است (همان: ۱۰۱۱ [= Book v, 478b]).

### ۳.۱.۳ تئایتوس

در تئایتوس عدم حتی متعلق پندار<sup>۳۳</sup> هم نیست. پس به طریق اولی متعلق علم هم نخواهد بود:

[۱۸۹] ... سقراط: و آیا کسی که می پندارد، چیز معینی را نمی پندارد؟  
تئایتوس: البته چیز معینی را می پندارد.  
سقراط: یعنی چیزی را که به راستی هست؟  
تئایتوس: آری.  
سقراط: و آیا اگر کسی پنداری داشته باشد درباره چیزی که نیست، باید گفت که درباره هیچ چیز پنداری ندارد؟  
تئایتوس: چنین می نماید.  
سقراط: و آیا کسی که درباره هیچ چیز پنداری ندارد، باید گفت که اصلاً پنداری ندارد؟<sup>۳۴</sup>  
تئایتوس: نتیجه استدلال همین است.  
سقراط: پس آیا محال است آدمی درباره لاوجود پنداری داشته باشد: خواه درباره چیزی که موجود نیست و خواه درباره هیچ فی نفسه؟  
تئایتوس: چنین می نماید<sup>۳۵</sup> (همان: ۱۳۴۵-۱۳۴۴ [= 189a-189b])  
کورنفرد در این جا می گوید:  
«مسئله توسعه یافته در این بحث یک پارادوکس سفسطی محض نیست، بلکه یک مسئله کاملاً واقعی است که هنوز مورد بحث است» (Cornford, 1935: 115).

### ۴.۱.۳ نتیجه

دیدیم که در برخی آثار افلاطون، یعنی در سوفیست، جمهوری، و تئایتوس، سخن ناپذیری عدم، و حتی پندارناپذیری آن هم، مطرح شده است. در سوفیست عدم

را حتی توانستیم به همان معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی، یعنی معدوم در خارج و ذهن، تعبیر کنیم و حتی به تلویح طرح پارادوکس سخن‌ناپذیری را نیز از سوفیست قابل استنباط دانستیم. در ادامه دیدیم که در جمهوری و تئایتوس عدم متعلق پندار هم نیست.<sup>۳۶</sup>

#### ۴. نتیجه‌گیری

گفتیم که معدوم مطلق در متون اندیشمندان برجسته مسلمان معمولاً تا الهیات شفای ابن‌سینا ریشه‌یابی می‌شود و دیگر حتی به شرح و نقد فارابی توجهی نمی‌شود چه رسد به ریشه‌یابی یونانی بحث. ولی ما پس از اشاره به این که پیش‌تر فارابی عدم پارمنیدس را به معدوم مطلق تعبیر کرده است، در نقد گفتیم که ظاهراً فارابی در فهم منظور پارمنیدس از عدم ناشناختنی بر خطا بوده است. چراکه پارمنیدس ظاهراً مطلق عدم را ناشناختنی و سخن‌ناپذیر می‌داند. همچنین دیدیم که تا جایی که سخنان پارمنیدس قابل فهم است قابل نقد است.

ولی در بخش افلاطون دیدیم که در برخی آثار افلاطون سخن‌ناپذیری عدم، و حتی پندارناپذیری آن هم، مطرح شده است. در سوفیست عدم را حتی توانستیم به همان معدوم مطلق رایج در فلسفه اسلامی، یعنی معدوم در خارج و ذهن، تعبیر کنیم. در ادامه دیدیم که در جمهوری و تئایتوس عدم متعلق پندار هم نیست. در واقع نشان دادیم که این عدم افلاطون است که می‌توان آن را به معدوم مطلق تفسیر کرد و آن را پیشینه‌ای تاریخی برای پارادوکس معدوم مطلق رایج در جهان اسلام به‌شمار آورد. با این همه باید دانست که بحث «معدوم مطلق» با مفهوم‌سازی و تقریر رایجی که نزد اندیشمندان مسلمان دارد در فلسفه یونان به تصریح مطرح نیست.

#### پی‌نوشت

۱. در مورد معنای رایج شبهه شیخ مفید (۴۱۳ ق) در عبارت کوتاه مفید خود می‌گویید: «[الفقرة [۲۶] تعريف الشبهة] فإن قال ما الشبهة فقل هي ما يحصل للنفس من باطل تخيلته حقا» (۱۴۱۳ ق: ۲۶).

سخن زیر نیز در مورد معنای رایج شبهه بسیار سودمند است:

«و انما سمیت الشبهه شبهه لانها تشبهه الحق). قد يكون الباطل واضحا لا ليس فيه مثل القول: الفوضى خیر من النظام، و الفقر نعمه و سعادته. و قد يلتبس الباطل بالحق لشبه بينهما فی جهة من الجهات مثل قول من قال: الانسان مسير لا مخیر، لان الله يعلم منذ البدايه بسلوکه و جميع تصرفاته، و يستحيل ان يتخلف علمه تعالی عن المعلوم و علیه يكون الانسان مسيرا لا مخیرا. فالقول بان الانسان مسير فی افعاله قول باطل، و الا فكيف يحاسب على شئ لا بد من وجوده، و القول: ان الله بكل شئ عليم هو حق، و ان علمه لا يتخلف عن المعلوم ايضا حق. و وجه التشابک و الترابط بين فعل الانسان و علم الله واضح و من هنا تسربت الشبهه. و فی قول الامام (ع): انما سمیت الشبهه الخ، دلالة على ان كلمة الشبهه لا تطلق الا على الباطل» (مغنیه، ۱۹۷۲: ۱/ ۲۴۴).

بنابراین، با توجه به این معنای شبهه، شبهه‌نامیدن چنین پارادوکس‌هایی در جهان اسلام می‌تواند نشان‌گر این باشد که در خبرناپذیری معدوم مطلق به‌هیچ‌روی تردید را روا نمی‌دانستند و از این رو اگر مخالفی پیدا شود و بخواهد از طریق تناقض موجود در خبرناپذیری معدوم مطلق به اثبات خبرپذیری معدوم مطلق بپردازد سخنش باطل است و به عنوان شبهه تلقی می‌شود و باید به طریق حق هدایت شود.

۲. شاید ربانی گلبایگانی نیز همین را می‌گوید: «مقصود از معدوم مطلق، ذات و ماهیتی است فرضی که از هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود برخوردار نیست، نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی، نه بالقوه نه بالفعل» (ربانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۵۸).

۳. بلکه، گاه در سخنان برخی حتی معنای قوی‌تری از معدوم مطلق احساس می‌شود. محمدتقی آملی (۱۳۹۱ هـ) در *دررالفوائد* در تعریف معدوم مطلق می‌گوید: «یعنی آنچه در خارج و ذهن معدوم است، از آن خبری داده نمی‌شود؛ زیرا اخبار از چیزی به چیزی متوقف بر تصورش، یعنی وجودش در ذهن، است. پس آنچه تصور نمی‌شود از آن خبر داده نمی‌شود» (۱۵۶). آملی سپس با شرح کردن سبزواری با حمل اولی و شایع و تفاوت مفهوم و مصداق‌های فرضی از پارادوکس معدوم مطلق گره می‌گشاید (همان: ۱۵۶ و ۱۷۷-۱۷۶). او سپس در تتمه شرح می‌افزاید: «... یا این که مفهوم وسیله نگرستن به آن افراد فرضی قرار داده شود. پس بر آن [فرد]ها، بعد از نگرستن به آنها به وسیله وجه‌شان که همان مفهوم آنهاست، حکم شود؛ چون مفهوم وجه افراد است و حکم بر شئ متوقف بر تصورش است...» (همان: ۱۷۶). آملی سپس در نقد این راه‌حل می‌نگارد: «پس بیندیش! چراکه ممکن است که گفته شود: مصداق به خاطر وجود وجه‌اش، که همان مفهومش است، از معدوم مطلق بودن خارج می‌شود» (همان: ۱۷۷). این سخن پایانی آملی را در پرتوی سخن عبودیت در نقد شرح نه‌ایه الحکمة مصباح یزدی بهتر می‌توان فهمید:

«مقصود از «معدوم مطلق» چیزی است که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن شخص به

نحوی از انحا موجود است، یعنی شخص هیچ نوع درکی از آن ندارد، هیچ نوع مفهومی از آن در ذهن او نیست، نه مفهوم جزئی نه کلی، نه اجمالی نه تفصیلی، نه ذات آن تصور شده است و نه با عنوانی درک شده است. واضح است که به هیچ نحو بر چنین چیزی نمی‌توان حکم کرد، نه حکم سلبی و نه ایجابی. ... این که بر معدوم مطلق حکم کرده‌ایم به این که «نمی‌توان بر آن حکم کرد» از آن جهت است که معدوم مطلق را با همین عنوان، عنوان «معدوم مطلق»، تصور کرده‌ایم. اگر فرض کنیم حتی این عنوان نیز در ذهن شخص وجود نداشته باشد، در آن صورت حتی شخص همین حکم، حکم به این که نمی‌توان به معدوم مطلق حکم کرد، را هم نخواهد داشت؛ زیرا با تصور همین عنوان معدوم مطلق به نحو اجمال و با عنوان تصور شده است و چنین چیزی دیگر معدوم مطلق نیست. چون گفتیم که معدوم مطلق چیزی است که حتی با عنوان هم تصور نشده است. پس معدوم مطلق که با عنوان «معدوم مطلق» آن را تصور کرده‌ایم در حقیقت معدوم مطلق نیست و از همین رو می‌توان بر آن حکم کرد به این که نمی‌توان بر آن حکم کرد. معدوم مطلق واقعی آن است که حتی با عنوان «معدوم مطلق» نیز تصور نشود، در این صورت حتی حکم به این که «لایخبر عنه» یا حکم به این که «حکم بر آن نمی‌شود» نیز بر آن محال است» (۱۳۸۳: ۱ / ۲۲۸).

۴. یگانه کار نسبتاً نظام‌مندی که اخیراً در مقاله «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن» منتشر شده است، در ریشه‌شناسی پارادوکس معدوم مطلق تا ابن‌سینا پیش رفته است. علاقه‌مندان به تطور آن در جهان اسلام می‌توانند بدان رجوع کنند.

۵. و نیز: و «شیء» گاه به هر چیزی گفته می‌شود که ...

۶. و به‌همین سان پالمر (Palmer, 2009: 74) چنین ترجمه می‌کند: «دیگر [یعنی راه [دیگر]] که [آن] نیست و این که [آن] باید نباشد» (کروشه‌ها، به جز دومی، از پالمر است). برنت نیز چنین برمی‌گرداند: «دیگری، یعنی، این که، آن نیست، و این که آن باید نباشد» (Burnet, 1908: 129) و برگردان بارنز نیز این‌گونه است: «دیگری، هم این که آن نیست و هم این که برای آن ضروری است نباشد» (Barnes, 1982: 124).

در نقد این می‌توان گفت: همین خود خبری است از عدم؛ گرچه خبری است سلبی. پس نمی‌توان عدم را ناشناختنی دانست. به هر حال، این ترجمه را با برخی برگردان‌های دیگر می‌توان سنجدید. برای نمونه، فربنکس می‌گوید: «دیگری، این که نا - وجود هست و این که ضرورتاً هست» (Fairbanks, 1898: 91). دیلس نیز می‌نویسد: «دیگری، این که آن نیست، و این که آن مقید است نباشد» (Freeman, 1948: 42) اما هن (Henn) این برگردان متفاوت را دارد: «هیچ وجودی نیست! هرگز نباید باشد!» (Henn, 2003: 25). ولی برگردان خراسانی چنین است: «... دیگری این‌که: نیست (οὐκ ἔστιν) و نیستی به ضرورت هست،



این راه به تو می‌گویم به کلی پژوهش ناپذیر است» (۱۳۸۷: ۲۷۷). با این همه حتی در ترجمه خراسانی نیز در دیگر ابیات چنین چیزی یافت می‌شود: «[پاره ۲] ... یکی این‌که: هست (ἔστιν) و ناهستی (نیستی) (εἶναιμη) نیست. این راه یقین است» (خراسانی: ۲۷۷) (در عین حال همین را بسنجید با برگردان گاتری: «... یکی، که آن هست و این که برای آن غیر ممکن است نباشد، راه یقین است» (۵۱)) و نیز: «[پاره ۶] ... هستی (εἶναι) هست و هیچی (μηδέν) نیست» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۷۸).

۷. accomplishable و نیز حاصل‌شدنی.

8. Centaurs (Guthrie, 1971: 17);

در برگردان قوام‌صفری این واژه از قلم افتاده است. منظور از قنطورس در این‌جا موجودی است که در اسطوره‌های یونان سر و سینه و دست انسان را داشت و بدن و چهار پای اسب را (فرهنگ آریان‌پور).

9. In Homer it may mean little more than seeing.

این جمله را از نو برگردانیدیم. ترجمه قوام‌صفری چنین است: «این فعل در هومر اندکی بیش از دیدن معنا می‌دهد».

۱۰. در برگردان قوام‌صفری این واژه از قلم افتاده است.

۱۱. در برگردان قوام‌صفری این واژه به اشتباه چنین تایپ شده است: ὀφθαλμοσιν

12. It is this faculty that Parmenides names when he says that whatever is apprehended by it must be (Guthrie, 1971: 17-19).

در برگردان قوام‌صفری این جمله پایانی چنین است: «پارمنیدس هنگامی که می‌گوید هر آنچه درک شود باید وجود داشته باشد، مقصودش درک شدن به وسیله همین قوه است».

۱۳. این بخش را همچنین با این سخن گاتری می‌توان سنجد:

به‌ظاهر پارمنیدس به این نتیجه رسید که عمل اندیشیدن مستلزم نوعی ارتباط مستقیم با هر آن چیزی است که درباره‌اش می‌اندیشیم. در واقع، او اندیشیدن را کاری مانند لمس کردن می‌دانست، گرچه به این شکل آن را عنوان نمی‌کرد. از آنجایی که نمی‌توانید آنچه را وجود ندارد لمس کنید، به گفته پارمنیدس، درباره آن فکر هم نمی‌توانید بکنید و حرف هم نمی‌توانید بزنید. تلاش برای اندیشیدن درباره آنچه نیست مثل تلاش برای لمس کردن روح است. به نظر می‌رسد به همین دلیل بود که او مصمم شد مفاهیمی منفی مثل «هیچ» و «آنچه نیست» را از شرحی که در مورد جهان می‌داند حذف کند ...

فعل یونانی noein که به اندیشیدن ترجمه شده است، در راه حقیقت معنایی متفاوت با

واژه «اندیشیدن» داشت که ما به کار می‌بریم. آن واژه به معنای نوعی تشخیص اشیای واقعی در جهان، معمولاً به کمک حواس، بود به گونه ای که گاهی معنایی کمی بیش از ادراک حسی داشت. درواقع، ارسطو زمانی متوجه شد که مردم عصر پارمنیدس و پیش از آن «اندیشیدن را روندی جسمانی مانند ادراک حسی می‌دانند» (گاتری، بی تا: ۸۹-۹۱).

14. There remains the impossibility of speaking about, or mentioning, what is not.

این جمله را اندکی پیش و پس کردیم. ترجمه قوام‌صفری چنین است: «می‌ماند ناممکن بودن ذکر کردن، یعنی سخن گفتن درباره آن چه نیست».

۱۵. 'say' or 'tell' ترجمه قوام‌صفری چنین است: «بگو».

۱۶. and frequently later, ... (Guthrie, 1971: 20). ترجمه قوام‌صفری چنین است: «و اندکی بعد از آن نیز ...».

17. show or point out.

۱۸. Say, ترجمه قوام‌صفری چنین است: «دیدن».

19. Speak of.

۲۰. Mean شاید مراد بودن و چیزی را اراده کردن و در نظر داشتن این‌جا ترجمه بهتری باشد. این واژه، بسته به متن به کار رفته، به صورت «نشان‌گر [چیزی] بودن» نیز می‌تواند برگردانده شود.

۲۱. در برگردان قوام‌صفری این عبارت از قلم افتاده است. این عبارت به معنای mean است.

۲۲. اگر مترجم در این‌جا به جای «آن» از برگردان تحت‌اللفظی عبارت راسل (Russel, 2012: 49) بهره می‌گرفت، یعنی 'themselves' را «خودشان» ترجمه می‌کرد، برگردان گویاتر می‌بود.

۲۳. ولی برگردان خراسانی چنین است: «لازم است گفتن و اندیشیدن که: هستند هست، زیرا هستی (εἶναι) هست و هیچی (μηδέν) نیست» (۱۳۸۷: ۲۷۸).

۲۴. در برگردان قوام‌صفری این واژه از قلم افتاده است.

25. to give ἔστι its potential sense (Guthrie, 1971: 21).

برگردان غیر قابل فهم قوام‌صفری چنین است: «... دادن معنای التزامی ἔστι به آن ...». ترجمه ما، یعنی «معنای بالقوه و امکان»، کاملاً رسا است؛ چه، دیدیم گاتری وجود را به بالقوه و امکان پیوند زد و گفت: «آن‌چه درباره آن می‌توان سخن گفت یا اندیشید باید باشد، زیرا برای آن ممکن است که باشد.» (What can be spoken and thought of must be, ) (for it is possible for it to be (Guthrie, 1971: 20)). ولی همان‌طور که در ترجمه تاگول دیده می‌شود او بالقوه و امکان را کنار می‌گذارد و به جای آن از ضرورت و وجود سخن

می‌گوید. (توضیح‌های مفصل خود تاگول (Tugwell, 1964: 36-37) نیز همین را می‌گوید)

26. 'What exists to be referred to or thought about must exist; for it is there to exist, nothing is notthere to exist' (Guthrie, 1971: 21).

به نظر می‌رسد در زبان فارسی در این جا مجالی برای ترجمه‌ای کم‌تر بدتر از برگردان قوام‌صفری به آسانی به دست نمی‌آید. به هر روی، معنای عبارت روشن است: متعلق اشاره و اندیشه باید باشد؛ چون آن هست، ولی عدم نیست.

۲۷. در برگردان قوام‌صفری این واژه به اشتباه  $\epsilon\sigma\tau\iota$  تایپ شده است.

۲۸. ولی برگردان خراسانی در این جا چنین است: «اندیشیدن همان اندیشه است که هست؛ زیرا نمی‌توانی بدون هستنده، که در آن به زبان آمده است، اندیشه بیایی» (۱۳۸۷: ۲۸۰).

۲۹. یا  $\tau\eta\tau\alpha\iota\tau\omega\varsigma$  یا  $\tau\eta\tau\alpha\iota\tau\omega\varsigma$  یا مطابق با تلفظ انگلیسی‌ها:  $\tau\eta\tau\alpha\iota\tau\omega\varsigma$ .

۳۰. ولی دیدیم که پارمنیدس با وجود همین ادعای شناخت‌ناپذیری و سخن‌ناپذیری عدم، در مورد آن گفت که «عدم نیست».

۳۱. Chimaera، و نیز: شیمیر؛ خیمایرا؛ در فارسی غول‌شیر نیز نامیده شده است. ما در متن تلفظ انگلیسی رایج را ترجیح دادیم. به هر روی، آن هیولایی است که در اسطوره یونان سر شیر، بدن بز و دم افعی داشت و از دهانش آتش می‌بارید (فرهنگ آریان‌پور). گاهی نیز در هنر به صورت شیری که کله بزی شاخ‌دار از پشت آن بیرون آمده نشان داده شده است. کایمرا معنای دیگری هم در ادبیات علمی و جانورشناسی دارد (همان) که این جا مد نظر نیست.

۳۲. البته شاید گفته شود دلیلی که به تلویح از این گفته بیگانه: «در همین سخن از آن سخن گفته‌ایم»، برمی‌آید، در صورت درستی صرفاً در مورد معدوم در خارج کارایی دارد و در مورد معدوم مطلق که حتی در ذهن هم معدوم است بی‌وجه است. چون چنین معدومی نه واحد است و نه کثیر. ولی باید توجه داشت معدوم خارجی هم نه واحد است و نه کثیر و بیگانه نیز خود بدان تصریح دارد. اکنون گرچه ظاهراً تناقضی که بدان می‌رسد در مورد معدوم خارجی است، ولی از آن جا که می‌گوید «... درباره آن چنان سخن گفتیم که پنداری واحد است»، همین تعبیر «پنداری واحد» چه بسا نشان دهد وجود در پندار را نیز وجود دانسته‌اند و بنابراین عدم واقعی آن است که در پندار هم موجود و واحد نباشد. البته برخلاف تعبیر «پنداری واحد» در برگردان فارسی، در ترجمه انگلیسی تعبیر 'one thing' وجود دارد (Plato; 1997: 239a). پس اثبات این که بیگانه به تصریح متوجه بحث بوده باشد دشوار است و البته ما نیز اصراری بدان نداریم. با این همه، چون نشان داده‌ایم که در برخی از آثار افلاطون عدم ناشناختنی همان معدوم مطلق است، بر پایه آن می‌توان همین بحث پارادوکس بودن سخن‌ناپذیری را درباره معدوم مطلق نیز پیش کشید. پس بیگانه حداکثر

به تلویح تلاش می‌کند دلیلی بر این پیش‌نهد که چرا این سخن‌ناپذیری عین سخن است از لاجود «مطلق» و معدوم مطلق. البته این که تلاش او تا چه اندازه قانع‌کننده است بحث دیگری است.

۳۳. ولی برخی مترجمان (← Plato, 1997) این فعل را به حکم کردن (judge) برمی‌گردانند. روشن است که در هر صورت تأثیری در این پژوهش ندارد.

۳۴. آنسکوم با گزارش این بخش از سخن افلاطون می‌گوید: «ویتگنشتاین بارها و بارها در سرتاسر زندگی [خود] به دشواره ارائه‌شده در این استدلال بازمی‌گشت» (Anscombe, 1963: 13).

۳۵. و به‌همین‌سان: «محال است درباره آن‌چه نیست حکم کرد، یا به هر چیزی جز آن‌چه انسان بی‌واسطه تجربه می‌کند حکم کرد» (Theaetetus: 167a).

۳۶. آیا ارسطو نیز هم‌چون پارمنیدس و افلاطون، آن‌گونه که معمولاً تفسیر می‌شوند، بر آن بود که عدم ناشناختنی است؟ یا آن را شناختنی می‌دانست؟ ظاهراً عباراتی در تأیید هر دو وجود دارد. ولی با تلاشی درست در فهم ارسطو می‌توان نشان داد ارسطو با افلاطون تفاوت زیادی دارد و شبهه معدوم مطلق رایج در جهان اسلام ریشه‌ای در ارسطو ندارد. بررسی این مهم نیازمند مقاله‌ای جداگانه است.

## منابع

- ابن‌سینا (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، الطبعة الاولى، قم: بیدارفر.
- ابن‌سینا (۱۳۸۵). الهیات شفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۴). دروس شرح منظومه، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). دررفوائد، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۷). نخستین فیلسوفان یونان، تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۴۰). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴). ایضاح الحکمه، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، ج ۱، قم: اشراق.
- رضانزاد، غلامحسین (۱۳۸۰). حکمت‌نامه، ج ۱، تهران: الزهرا.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه و شرح نهایی الحکمه، ج ۱، قم: دار الفکر.

- عظیمی، مهدی (۱۳۸۷). «ناسازواره معدوم مطلق و گزاره‌های همتای آن»، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، سال چهلم، پیاپی ۸۱ / ۲.
- فارابی (۱۹۸۶). *کتاب الحروف*، حقیقه و قدم له و علق علیه: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- گاتری، دیلیو. کی. سی. (بی تا). *تاریخ فلسفه یونان، الیابیان، پارمنیدس، زنون، ملیسوس*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- گاتلیب، آنتونی (۱۳۸۴). *رؤیای خرد، تاریخ فلسفه*، ترجمه: لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *شرح نهایی حکمه، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت*، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، ج ۹، قم: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۲). *فی ظلال نهج البلاغه*، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
- مفید، شیخ محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق). *النکت فی مقدمات الأصول*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- هیدجی، ملامحمد (۱۳۶۳-۱۴۰۴). *تعلیقه الهیدجی علی المنظومه و شرحها*، تهران: مؤسسه الاعلمی.

- Anscombe, G. E. M. (1963). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York: Harper & Row.
- Barnes, Jonathan (1982). *The Presocratic Philosophers, the Arguments of the Philosophers*, Ted. Honderich (ed.), Routledge.
- Burnet, John (1908). *Early Greek Philosophy*, London: A. & C. Black.
- Cornford, Francis Macdonald (1935). *Plato's Theory of Knowledge, the Theaetetus and the Sophist of Plato, Trans. Running Commentary*, Kegan Paul & Co. LTD.
- Fairbanks, Arthur (1898). *The First Philosophers of Greece*, ed. and Trans. London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Fairbanks, Arthur (2009). *The First Philosophers of Greece, An Edition and Translation of the Remaining Fragments of the Pre-Socratic Philosophers, Together with a Translation of the more Important Accounts of their Opinions Contained in the Early Epitomes of their Works*, BiblioBazaar.
- Freeman, Kathleen (1948). *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, a Complete Translation of the Fragments In Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *A History of Greek Philosophy, the Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Vol. III*, Cambridge University Press.
- Henn, Martin J. (2003). *Parmenides of Elea, a Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, Praeger Publishers.
- Palmer, John (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press.
- Parmenides (2009). *Fragments*, In Arthur Fairbanks (2009).
- Plato (1997). *Complete Works*, Edited with Introduction and Notes by John M. Cooper

Associate, D. S. Hutchinson (ed.), Hackett Publishing Company.

Runciman, W. G. (1962). *Plato's Later Epistemology*, Cambridge [Eng.] University Press.

Russell, Bertrand (2012). *History of Western Philosophy*, Routledge.

Tugwell, Simon (1964). 'The Way of Truth', *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 14, No. 1.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی