

نظریه زبان افلاطون: پیدایی و ارتباط آن با مثل

ملیحه ابویی مهریزی*

چکیده

مقاله حاضر پاسخی به این پرسش اساسی است که چرا زبان نزد افلاطون از اهمیت فراوانی برخوردار است. او در محاوره‌های متعددی مانند *تیمائستوس* و *سوفیست*، به این موضوع می‌پردازد؛ و در *کراتولوس* «زبان» جنبه محوری می‌یابد. همچنین میان زبان و مابعدالطبیعه افلاطون ارتباط ناگسستنی وجود دارد. بنابراین در این مقاله ارتباط بین زبان و مابعدالطبیعه افلاطون نیز واکاوی می‌شود. ادعای محوری این است که این پیوند چنان عمیق است که می‌توان گفت کل دیدگاه افلاطون درباره زبان حول دیدگاه وی در باب هستی‌های واقعی، یعنی مثل، شکل می‌گیرد؛ و بر همین اساس است که به نقادی دیدگاه‌های رایج زمان خویش درباره زبان، مانند قراردادی‌گرایی و طبیعت‌گرایی، می‌پردازد. به عبارت دیگر، افلاطون ضمن تحلیل دو موضع متقابل قراردادی‌گرایی و طبیعت‌گرایی نشان می‌دهد که نمی‌توان از طریق مطالعه نام‌ها به کشف طبیعت چیزها نائل شد.

واژگان کلیدی: زبان، کراتولوس، مثل، قراردادی‌گرایی، طبیعت‌گرایی

*. دانش آموخته دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران. malihe.aboie@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۰۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱]

مقدمه

شاید این ادعا گزاف نباشد که موضوع «زبان» نزد افلاطون به همان اندازه تبیین و چگونگی «هستی» و «معرفت» از اهمیت برخوردار است. دلیل این ادعا را می‌توان در سنت فکری‌ای یافت که افلاطون در آن بسر می‌برد. لازم است پارهٔ ۵۰ هراکلیتوس را به یاد آوریم و بدان پی ببریم که لوگوس^۱ و فهم و تبیین آن در اندیشه یونانی تا چه اندازه مهم است: «نه به من بلکه به لوگوس گوش فرا دهید خردمندی است موافقت با اینکه همه چیز یکی است.» (Marcovich, 1967: 113) گویی هراکلیتوس با بیان این پاره معانی چند لایه لوگوس را مدنظر دارد؛ به زعم وی «نوعی هم‌راستایی کامل میان واقعیت عینی و عالم تفکر مشهود است.» (بورشه و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۲۴). پارمنیدس نیز آشکارا بین هستی، اندیشه، و زبان نسبت برقرار می‌کند. از این رو بستری فراهم می‌آید که اندیشمندان یونانی نه تنها دربارهٔ ماهیت هستی، اندیشه و زبان تأمل کنند، بلکه دربارهٔ چگونگی نسبت بین آن‌ها نیز بیندیشند. بنابراین در این نوشتار ابتدا به اجمال به آرای پارمنیدس و سوفسطاییان می‌پردازیم و سپس دیدگاه افلاطون را با تمرکز بر محاورهٔ کراتولوس دربارهٔ زبان واکاوی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه براساس نگرشش به هستی، به داوری نظرات دو شخصیت اصلی و هم‌سخن سقراط در این محاوره؛ یعنی هرموگنس (معتقد به قراردادگرایی^۳) و کراتولوس (طرفدار طبیعت‌گرایی^۴) می‌پردازد و اختلاف دیدگاه آن‌ها را دربارهٔ ماهیت زبان بررسی می‌کند.

براساس جستجوهای نگارنده دربارهٔ موضوع زبان در فلسفهٔ افلاطون، می‌توان به مقاله‌های «زبان و معرفت در کراتولوس افلاطون» (شفیع بیگ، ۱۳۹۴: ۷۸) و «زبان از نظر افلاطون و هیدگر: یک بررسی مقایسه‌ای» (کورنگ بهشتی و صافیان، ۱۳۹۴: ۶۴-۴۱) اشاره کرد. شفیع بیگ در مقالهٔ خود ضمن تأکید بر اینکه از دید افلاطون راه رسیدن به معرفت از طریق نام نیست، موضوعی که مقالهٔ حاضر نیز در آن شریک است، ظاهراً بیشتر تمرکز خود را بر بیان سلبی بودن نتیجهٔ محاوره در بیان چگونگی رسیدن به معرفت راستین می‌گذارد و مدعی است «پاسخ به این پرسش را که «معرفت مستقل از زبان چگونه معرفتی است» باید در دیگر آثار میانی افلاطون به ویژه فایدروس جست.» (شفیع بیگ، ۱۳۹۴: ۷۸). در حالیکه مقالهٔ حاضر توجه خود را بر نشان دادن این مطالب می‌گذارد: نخست آنکه، چرا اساساً مسئلهٔ زبان برای افلاطون اهمیت می‌یابد. دیگر آنکه، افلاطون زبان، مسائل و دیدگاه‌های رایج دربارهٔ آن را در پرتو مابعدالطبیعهٔ خود بررسی می‌کند. البته در این مقاله سعی می‌شود به مسئلهٔ اساسی در معرفت‌شناسی افلاطون؛ یعنی امکان جملهٔ نادرست اشاره شود که در آثار دیگرش به ویژه سوفیست راه حل نهایی اش را می‌یابد. در مقالهٔ «زبان از نظر افلاطون و هیدگر: یک بررسی مقایسه‌ای»، ضمن تأکید بر نسبت بین زبان، وجود و حقیقت، نسبتی که مقالهٔ حاضر نیز بر وجود آن تصریح دارد، به مقایسهٔ دیدگاه افلاطون و هایدگر دربارهٔ زبان می‌پردازد؛ و به‌طور کلی سیر بررسی مطالب به نحوی است که بیشتر بر تأکید پیوند بین زبان و وجود در فلسفهٔ هر دو فیلسوف و نیز نشان دادن تفاوت و جدایی آن‌ها در همین دیدگاه ظاهراً یکسان تمرکز دارد.

۱. نگاه اجمالی به پیوند هستی و اندیشه و زبان در پارمیندس

در سنت فکری یونان باستان، هستی، اندیشه و زبان درهم تنیده‌اند. این درهم تنیدگی را آشکارا می‌توان در تأملات فلسفی پارمیندس رصد کرد. او در پاره ۲ بین دو راه پژوهش تمایز می‌گذارد؛ راهی که به هستی^۵ می‌پردازد و است؛ و راهی که به ناهستی (نیستی) می‌پردازد و پژوهش ناپذیر است. به نظر پارمیندس راه دوم کاوش‌پذیر نیست، زیرا نه می‌توان «نه‌باشنده» را شناخت و نه می‌توان آن را بیان کرد. وی در ادامه در پاره ۳ چنین بیان می‌کند: «... زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است.» (خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۷۸) و نیز در پاره ۶ اظهار می‌کند: «لازم است گفتن و اندیشیدن که: باشنده هست؛ زیرا هستی هست و هیچی نیست.» (خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۷۸) بنابراین از نظر پارمیندس اندیشه و گفتار با معنا عبارت است از این که چیزی هست، در نتیجه وی ماهیت موضوع گفتاری را که قابل بیان است در نظر دارد (Kirk, 1984: 272)؛ یعنی باشنده، باشنده‌ای که دستخوش هیچگونه تغییر و تغییری قرار نمی‌گیرد و همواره همان هست. پارمیندس بار دیگر، در پاره ۸ بیان می‌کند: «تنها یک راه برای سخن باقی می‌ماند که هست. ... اجازه نخواهم داد که بگویی یا بیندیشی که از ناباشنده پدید آمده؛ زیرا نه گفتنی است و نه اندیشیدنی است که نیست، هست. ... اندیشیدن همان اندیشه است که: هست، زیرا نمی‌توانی بدون باشنده، که در آن بر زبان آمده است، اندیشیدن بیابی.»^۶ او در این پاره بیان می‌کند که «اندیشه به جهت آنچه هست، وجود دارد.» (Burnet, 1920: 132) و در ادامه می‌توان گفت زبان نیز به جهت آنچه هست، وجود دارد و بنا بر نظر پارمیندس هستی حقیقتی ثابت، لایتغیر و همیشگی است. در نتیجه^۷ اندیشه و زبان با حقیقتی ثابت و همیشگی در پیوند هستند.^۷

براساس نسبت مذکور؛ یعنی مرتبط ساختن «سخن گفتن» () با اندیشه () و اندیشه با وجود ()^۸ و همچنین براساس نوع برداشتی که پارمیندس از حقیقت هستی دارد، برداشت ویژه‌ای از این ارتباط نزد فیلسوفان و اندیشمندان یونان باستان ایجاد می‌شود، برداشتی که قائل است «آنچه یک گفتار یا لوگوس بیان می‌کند چیزی است که گفتار یا لوگوس درباره آن است و به هر بخشی از واقعیت فقط یک لوگوس تعلق دارد و هر لوگوسی فقط به یک بخش متمایز واقعیت پاسخ می‌دهد. ... [بنابراین] نتیجه این شیوه نگریستن به کلمات تناقض‌نماست ... نخست آشکارا همه جملات منفی را از معنا محروم می‌کند، زیرا آنچه نیست قابل نامیده شدن نیست و این مطلب به این آموزه می‌انجامد که تناقض ممکن نیست.^۹ [و مشکل دیگر] در مورد همه اظهاراتی است که به نحوی متضمن درجه‌ای از انکار و نفی هستند» (Kerferd, 1981: 71). دقیقاً در همین جاست که بستر مناسبی برای فعالیت سوفسطاییان و برداشت نسبی‌انگارانه یا شک‌گرایانه آنها از حقیقت و زبان فراهم می‌شود. آنان برخلاف پارمیندس بر صحت و اعتبار واقعیت جهان نمود که سرشار از تغییر و حرکت است، تأکید کردند و فقط جهان نمود را متعلق شناخت قلمداد کردند و «مطابق با این پدیده‌نگاری همه نمودها به یک اندازه صادق هستند (یا دست کم به یک اندازه برای شناخت معتبر هستند)» (ibid: 72).

بدین ترتیب، تلاش افلاطون در باب تبیین چگونگی ارتباط واقعیت، حقیقت و زبان به خوبی قابل درک است^۱، زیرا گویی اندیشه‌ورزی در این باره، خود همانا فلسفه است.

برداشت سوفسطاییان از لوگوس به مثابه زبان

همان طور که بیان شد، دیدگاه‌های هراکلیتوس و به ویژه پارمنیدس، زمینه بسیار مناسبی برای سوفسطاییان فراهم آورد تا برداشت خاصی از لوگوس به مثابه زبان داشته باشند^{۱۱}. از یک سو، براساس امکان نهفته در آموزه‌های پارمنیدس در مورد ارتباط بین هستی و زبان امکان هرگونه خطا در سخن از میان می‌رفت. زیرا بنابر آموزه وی «چیزی که نیست، به هیچ معنایی نمی‌تواند باشد و در نتیجه حتی نمی‌تواند «برای هستی باشد.» از اینرو هر وضعیت ممکن از امور بالفعل است و در نتیجه ... آنچه می‌تواند اندیشه و گفته شود، حقیقت است.» (تیلور، ۱۳۹۰: ۲۴۹) بدین ترتیب هیچ اندیشه یا گفتار خطایی صورت نمی‌پذیرد و کلمات باید دقیقاً نام چیزهایی باشند که دلالت بر آن‌ها دارند یا آنکه بی‌معنا هستند. در این رهگذر بنابر نظر سوفسطاییان «زبان به عنوان یک کل باید قاعده‌ای برای نمایش واقعیت فراهم آورد و ساختار زبان باید ساختار چیزها را نشان دهد. اما جهان تجربه با این واقعیت مشخص می‌شود که همه یا اکثر چیزها هم هستند و هم نیستند. بنابراین زبان نیز باید نمایانگر این ساختار باشد. [در نتیجه این نمایانگری] با عرضه دو لوگوی^{۱۲} متضاد در مورد هر چیزی صورت می‌پذیرد.» (Kerferd, 1981: 72) از اینرو آنگونه که پروتاگوراس تعلیم می‌داد در مورد هر چیزی می‌توان دست کم دو استدلال متناقض اقامه کرد که هر کدام به یک اندازه درست باشد (اوثودموس، c-b ۲۸۶)^{۱۳}.

از سوی دیگر، سوفسطاییان خود را نه فقط معلم^{۱۴} و سخن ور می‌دانستند، بلکه برداشت ویژه‌ای از لوگوس و فن لوگوی و به عبارت دیگر فن سخن‌وری، داشتند. بنابر عقیده ایشان، لوگوس از چنان قدرت ژرفی بهره‌مند است که می‌تواند ذهن‌های مخاطبان را به هر شکلیدر بیاورد که سخن‌ور خواهان آن است. گرگیاس در این ارتباط می‌گوید: «لوگوس قدرت بسیار والایی دارد، و خنثی است^{۱۵}. قادر است [چیزهای] خوب زیادی انجام دهد، ترس و غصه را از بین ببرد و لذت و شفقت را پرورش دهد» ([گرگیاس، هلن، ۸، دیلز - کرانتس II، ۲۹۰]. به نقل از Guthrie, 1971, Vol:III:180). یا «سخن همان نسبتی را با ذهن دارد که دارو با بدن. همان طور که داروها اخلاط مختلف را از بدن دور می‌کنند و برخی از آن‌ها به بیماری و دیگر داروها به زندگی پایان می‌دهند، به همین ترتیب کلمات نیز می‌توانند موجب لذت یا غصه، ترس یا اطمینان شوند، همانگونه که می‌توانند موجب تخدیر و افسون ذهن شوند (ibid:168)». از اینرو، از نظر آن‌ها به کارگیری مناسب و درست کلمات و نام‌ها و به طور کلی فن لوگوی از اهمیت زیادی برخوردار است^{۱۶}. البته باید به خاطر داشت لوگوس همان طور که در کلام گرگیاس به صراحت بیان می‌شود به خودی خود عاری از هرگونه حقیقت است و فقط منعکس‌کننده باورهای گوینده است. از اینرو، سخن‌ور ماهر کسی است که بتواند نه تنها اذهان شنوندگان خود را به هر سو و جهتی که مایل است معطوف سازد، بلکه همچنین باید بتواند موجب تغییر افکار و عقاید شنوندگان

شود. بدین ترتیب، فقط باورهای سخن‌ور مهم است، آنچه در این میان تعیین کننده است نه خود استدلال بلکه باور و تمایل استدلال کننده است که بخواهد چه چیزی را اثبات کند. بنابراین، استدلال‌ها مبتنی بر حقیقت واقع نیستند. این مطلب به روشنی از جمله معروف پروتاگوراس مشخص است: «انسان معیار همه چیز است: [معیار] چیزهایی که هستند، [آنگونه] که هستند، و معیار چیزهایی که نیستند، [آنگونه] که نیستند»^{۱۷}. این جمله جان کلام آموزه وی را نشان می‌دهد. مبنای آموزش پروتاگوراس چیزی به جز انسان معیاری نیست. یکی از نتایج چنین دیدگاهی عدم امکان تناقض‌گویی و به عبارت کلی‌تر عدم امکان خطا است^{۱۸}.

گرگیاس نیز در رساله‌ای با عنوان درباره ناموجود یا درباره طبیعت چنین بیان می‌کند: هیچ چیزی وجود ندارد. حتی اگر چیزی هم وجود داشته باشد برای انسان غیرقابل درک است و حتی اگر برای کسی هم قابل درک باشد، غیرقابل انتقال به فرد دیگری است. در این عبارت هدف گرگیاس معارضه با پارمنیدس و نیز پیروان وی است که در صدد اثبات هستی ثابت هستند. اما در نهایت موضع گرگیاس به شکاکیت و در بهترین حالت به نسبی‌گرایی منجر می‌شود؛ یعنی نفی واقعیت ثابت و بدنال آن حقیقت؛ زبان نیز چیزی نخواهد شد جز وسیله کسب قدرت که از طریق اقناع شنوندگان عمل می‌کند. به گمان گرگیاس کسی که صاحب فن لوگوی است می‌تواند بدون توسل به زور و اجبار دیگران را با رضایت خودشان برده خویش سازد (فیلپوس، ۵۸a). سوفسطاییان با چنین رویکردی به وجود و معرفت از زبان در راستای اهداف خود استفاده می‌کردند: آموزش کسب قدرت سیاسی به جوانان ثروتمند و افراد متنفذ در ازای دریافت پول. مهم‌ترین شیوه آنان اقامه دلیل بر پایه احتمال و نه براساس حقیقت است. از اینرو یکی از اهداف آنان از تعابیری چون طرز بیان درست، نام درست و سخن زیبا و نیک به کارگیری مناسب ترندهای متعدد برای اقناع مخاطبان و چیرگی بر حریف است. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که سخن و زبان، نزد آنان به ابزاری برای پیروزی در اهداف تبدیل می‌شود؛ در حالی که به نظر افلاطون سخن‌وری باید نفس را هدایت کند (فایدروس ۲۶۱a, b و گرگیاس ۴۳۵a)، بنابراین سخن‌وری «ایده‌آل و مطلوب باید در قالب فرزانیگی باشد» (یونسی، ۱۳۸۷: ۱۸۱)، اما سخن‌وری رایج آن روزگار به صورت «تکنیکی کاملاً صوری، در قید طرح و ترکیب بندی گفتار بوده و دلمشغول کلام و گفتار زیباست.» (همان: ۱۹۲)؛ و می‌توان استنباط کرد که این همانا به معنای تهی شدن فن لوگوی از حقیقت است.

دیدگاه کلی افلاطون در کراتولوس در بررسی زبان

اقدام افلاطون به نگارش محاوره‌ای در خصوص زبان، براساس آنچه بیان شد، قابل درک است. افلاطون با نگارش کراتولوس به طور جدی به تحقیق درباره مسئله ارتباط هستی، اندیشه^{۱۹} و لوگوس می‌پردازد و به ویژه در مقابل سوفسطاییان، که نافی هرگونه واقعیت ثابت هستند و آموزه سیلان کلی هراکلیتوس و پیروانش قرار می‌گیرد. زیرا چکیده کراتولوس عبارت است از اظهار وجود واقعیات ثابت؛ یعنی مثل که با وجود آن‌ها امکان معرفت و زبان ممکن می‌شود^{۲۰}.

بنابر آنچه بیان شد، کراتولوس در نشان دادن رویکرد افلاطون نسبت به مهم‌ترین مسئله فلسفه جایگاه ویژه‌ای دارد. بنابراین نمی‌توان با دیدگاه افلاطون‌پژوهانی نظیر اچ. ان. فولر مبنی بر اینکه کراتولوس به بحث دربارهٔ ریشه و منشأ زبان می‌پردازد هم‌نظر بود (Anagnostopoulos, 1973: 319). به عقیدهٔ این گروه از شارحان در این محاوره بیشتر با مسائل زبان شناختی مواجه‌ایم تا مسائل فلسفی^{۲۱}. اما، جای تعجب است که بتوان تأمل و تحقیق در مورد زبان را از دو همبستهٔ دیگر آن؛ یعنی هستی و اندیشه جدا دانست. زیرا به‌طور کلی در سنت فکری و فلسفی یونان باستان هرگونه اندیشه‌ورزی در خصوص یکی از این همبسته‌ها به ضرورت، تأمل در مورد هم‌بسته‌های دیگر نیز خواهد بود. همچنین ظاهراً، موضوع کراتولوس را نتوان محدود به بررسی منشأ زبان یا شرایط لازم و کافی درستی نام‌ها دانست؛^{۲۲} همچنین مدعی شد که هدف افلاطون طرح چگونگی ساخت یک زبان ایده‌آل است^{۲۳} یا آنکه وی خواهان نشان دادن نادرستی مطالعهٔ چیزها از طریق ریشه‌شناسی است^{۲۴}؛ بلکه شاید بتوان همراه با کریستین توماس گفت او می‌خواهد راه دیگری برای مطالعهٔ چیزها را نشان دهد که از طریق نام نیست.^{۲۵} البته باید اذعان کرد که با وجود آنکه به هر یک از موضوعات به نوعی در کراتولوس پرداخته شده است، اما اساس تمامی نظرات افلاطون در مورد مسائل زبان شناختی نگرش ویژهٔ او دربارهٔ هستی است. گویی افلاطون در این محاوره خواهان اثبات این موضوع است که نظریهٔ هرموگنس مبنی بر قراردادگرایی (۳۹۱b۳-۳۸۴e) و نیز کراتولوس مبنی بر طبیعت‌گرایی (۴۴۰e۷-۴۲۷d) نه تنها امکان هر گونه معرفت و گفتگو را از بین می‌برد، بلکه همچنین نظریهٔ طبیعت‌گرایی کراتولوس به‌نوعی در بطن خود مدعی این مطلب است که می‌توان براساس پژوهش از طریق نام‌ها به معرفت از هستی دست یافت^{۲۶} و این چیزی است که افلاطون آن را رد می‌کند. زیرا تحقیق براساس نام‌ها، پژوهش‌گر را در تماس مستقیم و بی‌واسطه از متعلقات تحقیق قرار نمی‌دهد. بر همین اساس، شاید بتوان انتقاد افلاطون را به لوگوس مکتوب (همان‌طور که در *فایدروس* و *نامهٔ دوم* و *هفتم* مطرح می‌کند) نیز بهتر دریافت، انتقادی که در *نامهٔ هفتم* حتی به لوگوس ملفوظ نیز بسط می‌یابد (*نامهٔ هفتم*، ۳۴۳a۱)^{۲۷}، زیرا همان‌طور که کان معتقد است این امر ناشی از نگرش افلاطون به حقیقت فلسفی است که توصیف‌ناپذیر است (Kahn, 1999: 382,388). بنابراین به‌خوبی قابل درک است که چرا افلاطون در کراتولوس در پی نشان دادن این است که راه رسیدن به حقیقت از طریق نام صورت نمی‌پذیرد؛ و همین نگرش وی بنیاد بررسی و نقد دیدگاه‌های هرموگنس و کراتولوس است. به عبارت دیگر، افلاطون ضمن بررسی نظریه‌های مذکور به دنبال نشان دادن اعیان حقیقی است که در پرتو آن‌ها نه تنها گفتگو و به‌طور کلی زبان بلکه معرفت نیز ممکن می‌شود. شاید بتوان مدعی شد که یکی از مهم‌ترین مسائلی که هم در نظریهٔ هرموگنس و هم در نظریهٔ کراتولوس نادیده گرفته شده است، همین مسئله است.

از اینرو از آنجا که افلاطون برداشت ویژه‌ای از حقیقت چیزها یا اعیان حقیقی دارد، به‌طوری که در فقره‌های (۳۸۹a-۳۹۰e) و (۴۳۹c-۴۴۰d) به ترتیب در بررسی نظریهٔ هرموگنس و کراتولوس آشکارا سخن از مثل به میان می‌آورد، بنابراین راه رسیدن و شناخت آن‌ها نیز ناگزیر متفاوت خواهد بود؛ افلاطون

در نظام فلسفی خویش دیالکتیک را به عنوان راه رسیدن به حقیقت چیزها معرفی می‌کند. هرچند او در این محاوره به صراحت از دیالکتیک به عنوان طریقی که می‌توان به حقایق دست یافت سخن نمی‌گوید^{۲۸}، می‌توان با در نظر گرفتن آثار دیگرش به‌ویژه جمهوری این مطلب را استنتاج کرد^{۲۹}.

بررسی قراردادگرایی هرموگنس براساس نظریه مثال

به نظر هرموگنس معیار درستی نام‌ها چیزی به جز قرارداد^{۳۰} convention و توافق^{۳۱} نیست. او می‌گوید می‌توان «چیزی را که همه مردم "انسان" می‌نامند "اسب" بنامم و اسب را انسان» (۳۸۵a). به نظر وی همین که یک فرد به شخصی نامی دهد و او را به آن نام صدا زند و به چیزی با نامی اشاره کند، خود دلیل درستی نام آن شخص و آن شی است. به سخن دیگر، صرف بیان صوت برای نام بودن آن کافی است.

به روشنی می‌توان پی برد که دیدگاه هرموگنس بر یک نام‌گذاری کاملاً دلخواهانه استوار است. از یک‌سو، این نوع نگرش امکان خطا و کذب را به‌طور کلی منتفی می‌سازد. از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین اهداف زبان را که تبادل و انتقال افکار و اطلاعات است از بین می‌برد. بنابراین، افلاطون در برابر این دیدگاه افراطی و لوازم مترتب بر آن موضع‌گیری می‌کند و بر اساس برهان‌های متعدد آن را رد می‌کند.

افلاطون در نقد دیدگاه هرموگنس سه برهان اقامه می‌کند:

هرموگنس معتقد است هیچ نامی نسبت به نام دیگر صحیح‌تر نیست. افلاطون با بیان استدلال زیر به رد دیدگاه هرموگنس مبادرت می‌ورزد:

۱- جملات می‌توانند درست یا نادرست باشند (۳۸۵d).

۲- کوچک‌ترین اجزای جملات درست همگی درست هستند (۳۸۵c).

۳- کوچک‌ترین اجزای جملات نام‌ها هستند (۳۸۵c).

۴- نام‌ها به‌عنوان اجزای جملات به زبان آورده می‌شوند (۳۸۵c).

۵- بنابراین نام‌ها به‌عنوان اجزای جملات درستی به زبان آورده می‌شوند که درست هستند (۳۸۵c).

۶- یک بخش از جمله نادرست، نادرست است (۳۸۵c).

۷- بنابراین نام‌ها می‌توانند نادرست باشند (۳۸۵c).

با توجه به استدلال فوق؛ یعنی امکان کذب نام^{۳۲}، که هرموگنس نیز آن را تصدیق می‌کند، افلاطون استدلال دوم را برای رد نظر هرموگنس (۳۸۷c-۳۸۶e) پی می‌گیرد. اما هرموگنس، با وجود پذیرفتن نام درست و نادرست، همچنان بر موضع قراردادگرایانه خویش اصرار می‌ورزد: «من نمی‌توانم به شیوه‌ای متقاعد شوم که نام‌ها بنابر آن بتوانند درست باشند. من چیزی را بوسیله نامی که به آن می‌دهم، می‌خوانم. تو آن را به نام دیگری که به آن می‌دهی می‌خوانی. به همین شیوه، می‌بینم که جوامع مختلف

نام‌های متفاوتی به یک شی واحد می‌دهند» (۳-۶-۳۸۵d). هرموگنس با تأکید بر موضع خود، نشان می‌دهد که لوازم پذیرش وجود صدق و کذب را برای نام‌ها درنیافته است. بدین ترتیب، زمینه برای طرح و رد آموزه پروتاگوراس و ائوئودموس فراهم می‌شود.

افلاطون از یک سو بین دیدگاه هرموگنس درباره نام‌ها و آموزه نسبی‌گرایانه و ذهن‌گرایانه پروتاگوراس و از سوی دیگر بین آموزه پروتاگوراس و دیدگاه ائوئودموس پیوندی می‌یابد. بنابر نظر پروتاگوراس انسان معیار همه چیز است هرآنچه بر انسان درست به نظر آید، درست است (۳۸۶a-۳۸۵d). اما این نظر با این واقعیت که برخی انسان‌ها نسبت به دیگران دانایتر هستند در تعارض است (۳۸۶b). همچنین، افلاطون دیدگاه ائوئودموس را در راستای نظرات هرموگنس و پروتاگوراس می‌بیند. آموزه ائوئودموس از این قرار است:

«همه چیزها همواره هم‌زمان هر نسبت و صفتی را دارا هستند. زیرا اگر فضیلت و رذیلت همواره به همه چیز هم‌زمان تعلق داشته باشند، ... ممکن نیست که برخی مردم خوب و دیگران بد باشند» (۳-۶-۳۸۶d).

اکنون پرسش این است: افلاطون بر اساس چه عنصر مشترکی، بین این سه نظر ارتباطی می‌یابد؟ اگر بر نظرات آن‌ها دقت کنیم، در خواهیم یافت که در هر سه نظریه، هستی ثابت و خاص خود چیزها که در نسبت با باورهای ما نیستند، انکار می‌شود. در قراردادی دلخواهانه هرموگنس هستی ثابت چیزها در قلمرو زبان و در نسبی‌انگاری پروتاگوراس ذات نامتغیر چیزها در حیطه معرفت‌شناسی و در آموزه ائوئودموس هستی و ذات خاص هر چیزی انکار می‌شود. افلاطون با بیان نظر ائوئودموس بر دو مطلب تأکید می‌کند: نخست آنکه چیزها هستی ثابت خود را دارا هستند و دیگری آنکه وی خواهان اثبات آن است که هر ذات و هستی‌ای متفاوت و متمایز با ذات و هستی دیگر است. بنابراین، بنیاد نقد و نفی نظرات و آموزه‌های آنان، همانا هستی‌شناسی افلاطون است. نخست آنکه براساس ذات و هستی ثابت چیزها امکان اینکه انسان فردی دلخواهانه عمل کند، نفی می‌شود. دیگر آنکه اوسایی هر چیز آمیزه‌ای مغشوش از کیفیات و صفات متعارض نیست که بتوان هر چیزی را به آن نسبت داد. سپس این دیدگاه افلاطون در مورد هستی به صراحت بیان می‌شود:

چیزها () وجود ثابت یا ذات () خاص خودشان را دارند. آن‌ها در نسبت با ما نیستند و بوسیله اینکه چگونه بر ما ظاهر می‌شوند، نوسان نمی‌یابند، آن‌ها بنفسه در نسبت با هستی و ذات خودشان هستند، که برایشان بنابر طبیعت است (۳-۶-۳۸۶d).

افلاطون نه تنها برای چیزها ذات ثابت در نظر می‌گیرد بلکه بر این اعتقاد است که افعال نیز دارای وجود ثابت و خاص خود هستند: «انجام افعال مطابق با طبیعت خود افعال است (

)، نه مطابق با آنچه ما باور داریم (

«(۲-۱)

(۳۸۷a). برای موفقیت در انجام یک عمل، ضروری است که آن عمل برطبق طبیعت خود و با ابزار مناسبی انجام گیرد نه براساس باورها و عقاید ما. سپس افلاطون سخن گفتن () را هم فعل قلمداد می‌کند (۳۸۷b). از اینرو معتقد است سخن گفتن نیز دارای طبیعت ثابت و خاص خود است و باید بوسیلهٔ ابزار مناسبی انجام گیرد که هدف و غایت سخن گفتن را متحقق سازد (۳۸۷c). همین مطلب زمینه را برای برهان سوم فراهم می‌کند.

برهان سوم علیه موضوع هرموگنس (۳۸۹d-۳۸۷c) با بیان این اقامه می‌شود که نامیدن بخشی از سخن گفتن است (۳۸۷c۵). نامیدن، مانند هر فعل دیگری بنا بر خواست و باور ما تحقق نمی‌گیرد. بنابراین «باید شیوه و ابزاری را به کار گیریم که طبیعت چیزها برای نامیدن و نامیده شدن، معین می‌کند. و اگر این طریق را پی گیریم در نامیدن موفق خواهیم شد، در غیر این صورت ناکام می‌شویم» (۸-۵ d ۳۸۶). سپس افلاطون بین «نامیدن» و «بافتن» دست به مقایسه می‌زند. همان طور که بافتن با ابزار خاص خود؛ یعنی ماکو تحقق می‌یابد و کارکرد ماکو نیز جداکردن تارها و پودهاست، به همین ترتیب ابزار نامیدن، نام‌ها هستند و کارکرد آن‌ها نیز آموزش و جداساختن چیزها است (۳۸۸b۱۱).

بدین‌سان افلاطون براساس رویکرد غایت‌گرایانه‌ای که دارد هدف از نامیدن را آموزش و متمایزکردن واقعیت اعلام می‌کند. وی معتقد است که برای برآورده شدن چنین هدفی است که نام باید چیزی را بنامد. اما این هدف چگونه و بوسیلهٔ چه کسی تحقق می‌یابد؟ این پرسش بدین جهت مهم است که «نامیدن» خود یک تخنه و فن محسوب می‌شود. به نوعی که هر فردی توانایی پرداختن به آن را ندارد. در نتیجه، افلاطون به هرموگنس گوشزد می‌کند: «هر کسی نمی‌تواند نام‌گذاری کند، بلکه فقط نام‌گذار [می‌تواند]، و او، به نظر می‌رسد، قانون‌گذار است- آن نوع صاحب فنی که در میان انسان‌ها نادرترین است.» (۳۸۹a) او برای روشن شدن منظورش به مقایسهٔ بین بافتن و نامیدن ادامه می‌دهد و می‌گوید همان طور که بافنده از محصول فن درودگر استفاده می‌کند و درودگر کسی است که آشنا به فن درودگری است و دارای هنر درودگری، معلم نیز محصول قانون‌گذار را (که در هنر خویش دارای دانش است) به کار می‌برد. در ادامه، افلاطون اینگونه پای مثال را به بحث باز می‌کند: درست همان طور که شکل واقعی ماکو (۳۸۹b) براساس کارکرد و هدفی که دارد تعیین می‌شود و ماکوساز در ساخت ماکو به مثال ماکو می‌نگرد و براساس آن به ساخت ماکو اقدام می‌ورزد، به همین قیاس شکل نام براساس کارکرد آن مشخص می‌شود و نام‌گذار نیز در ساخت نام براساس مثال نام اقدام می‌کند و مثال آن را در حروف و هجاها متجلی می‌سازد. به نظر افلاطون، وقتی چیزی را می‌نامیم، از نام به عنوان ابزار استفاده می‌کنیم، درست همان طور که ماکو ابزاری برای جداکردن تارها و پودها است، نام هم ابزاری برای تعلیم و جداساختن واقعیت است. ماکوی مناسب و خوب ماکویی است که به بهترین وجه به وظایف لازمهٔ ماکو عمل کند، به همین ترتیب نام خوب و مناسب ابزاری خواهد بود که طبیعتاً متناسب با وظیفهٔ جدا ساختن موجودات باشد و چنین نامی تنها می‌تواند بوسیلهٔ قانون‌گذار ایجاد شود که از این دانش برخوردار است؛ یعنی دانش اینکه «چگونه در اصوات و هجاها نامی را که طبیعتاً متناسب با هر چیزی است تجسم بخشد.» اما دیالکتیک‌دان به عنوان کاربر نام، در مورد اینکه

آیا نام گذار توانسته است به درستی وظیفه خود را انجام دهد، یا خیر، باید بر فعالیت نام گذار نظارت داشته باشد.^{۳۴}

بنابراین هدف افلاطون در *کراتولوس* از طرح نظریه فوق اطلاق مثال بر نام هاست. مثل از آنجا که برای انتقال حقیقت در کلمات ضروری اند، نشان دهنده نسبت بین کلمه و آنچه کلمه مظهر آن است، هستند. مثال نام جزیی نیز چنین است و نشان دهنده این نسبت با یک شی جزئی است. مثال انتقال دهنده حقیقت و ذات نامیده شده تا آنجا که ممکن باشد در نام است. بنابراین نام می تواند هر نوع صوت، حرف و هجایی داشته باشد. افلاطون به صراحت نام درست را نامی می داند که ذات شی، یا آنچه را که آن هست نشان دهد: (

(۳۹۳d۳)^{۳۵}. در نتیجه، همراه با کان می توان گفت^{۳۶} هر تعداد نام که دلالت بر یک نامیده دارند تا آنجایی که *اوسیای* آن را نشان دهند به یک اندازه درست هستند. در بحث مثل در *کراتولوس* نکته مهم آن است که مثل نمایانگر *اوسیای* چیزی هستند و نیز از آنجا که معرفت و گفتگو ممکن است، مثل باید به عنوان هستندگان ثابت و همواره خود این همان وجود داشته باشند (۴۴۰b-۴۳۹d) و البته باید در نظر داشت راه دستیابی به آن ها نه از طریق زبان بلکه از طریق دیالکتیک است. بر همین اساس شاید بتوان تأکید افلاطون بر نقش دیالکتیک دان را در فرایند نام گذاری فهمید. زیرا وی کسی است که توانسته است با طی سیر دیالکتیکی در نهایت حقیقت چیزها را در یک شهود عقلانی فرا چنگ آورد. دیالکتیک دان کسی است که ناظر بر کار نام گذار است «یعنی واژه سازان فقط به وضع لغت می پردازند، اما اهل دیالکتیک هم به مبادی و مبانی این وضع علم دارند و هم به مقاصد و غایات آن» (فتحی، ۱۳۸۲:۳) وضع نام «پایان کار نیست بلکه نیازمند آزمون، ارزیابی و داوری است. زیرا صرف انجام عمل نام گذاری متضمن درستی و مناسب بودن نام گذاری نیست و از اینروست که به فرد اهل دیالکتیک نیاز می افتد.» (یونسی، ۱۳۸۷:۱۷۱) و براساس جمهوری دیالکتیک دان می تواند گفتار و استدلال عقلانی ارائه دهد (جمهوری، ۵۳۴b-d، ۵۳۳c و ۵۳۱e) و دیالکتیک به عنوان «عالی ترین پژوهش» «به عالی ترین موضوع، یعنی «مثال خیر» می پردازد» (فتحی، ۱۳۸۲:۳). از اینرو دیالکتیک دان براساس این نوع شناخت است که می تواند ناظر بر فعالیت نام گذار باشد.

بررسی طبیعت گرای کراتولوس براساس نظریه مثل

کراتولوس به درستی طبیعی برای نام ها قائل است به اینگونه که نام ها برای همه گویندگان یکسان اند (۳۸۳a۷-b۲). به نظر کراتولوس یک صوت زمانی شأن نام بودن را داراست که بیانگر آنچه شی بدان شباهت دارد، باشد. از اینرو ضروری است که نام به طور کامل با نامیده شبیه باشد. اگر نام در بازنمایانگری نامیده کوچک ترین انحرافی از آن داشته باشد، دیگر نام نخواهد بود و بی معناست (۴۲۹e)؛ درواقع چیزی جز صوتی مانند صدای کوبیدن در هاون نیست (۴۳۰a).

اگر بدانیم چگونه اصوات مختلف طبیعت نامیده را نشان می‌دهند یا خصوصیت هر نوعی را تقلید یا بازمی‌نمایند، همان‌طور که واینگارتنر بیان می‌کند (Weingartner, 1970: 11-12)، سه امکان قابل تصور خواهد بود:

۱- اصوات می‌توانند معیار دقیق کراتولوس را برآورده سازند، در این صورت هر نامیدنی موفقیت‌آمیز خواهد بود.

۲- هیچ نامی قادر به برآورده ساختن معیار بازنمودگرایی کراتولوس نیست، در نتیجه نام به هیچ چیزی ارجاع ندارد.

۳- زبان تشکیل یافته از دو دسته اصوات است، برخی از آن‌ها شرایط مدنظر کراتولوس را برآورده می‌کنند و بعضی نه. به نظر می‌رسد دیدگاه کراتولوس در مورد زبان دلالت بر این امکان اخیر دارد.

بنابراین با در نظر گرفتن امکانات یاد شده در پرسشی مانند «عدالت چیست؟» اگر نام «عدالت» ذات نامیده را به درستی و دقت بازنماید، در این صورت پرسش از چیستی آن بی‌معنا خواهد بود، زیرا از پیش به ویژگی‌های آن اشاره شده است. در نتیجه، امکان گفتگو و تحقیق منتفی است، زیرا نخستین جمله تحقیق آخرین جمله آن می‌باشد. اگر نام «عدالت» ذات نامیده را به درستی و دقت نشان ندهد، در این صورت اصلا نام نخواهد بود بلکه صوتی بی‌معنا و پوچ است و گویی پرسشی مطرح نشده است. در این صورت نیز نخستین جمله تحقیق آخرین آن خواهد بود. البته، به این علت که پرسش مطرح شده به هیچ وجه معقول نیست و از اینرو، نمی‌توان بدان پاسخ داد. اما باید به خاطر داشت پرسش به صورت الگوی «الف چیست؟» از معمول‌ترین پرسش‌هایی است که در یک تحقیق فلسفی طرح می‌شود و بخش عمده‌ای از پژوهش‌های فلسفی صرف پرداختن به این نوع پرسش‌ها می‌شود. بدین ترتیب بنابر نظر کراتولوس از همان ابتدا ذات و طبیعت نامیده برای فردی که نام را بیان می‌کند، معلوم است یا ذات نامیده برای وی مشخص نیست و بیان نام فقط صوتی بی‌معنا است. بنابراین در هر دو حالت امکان تحقیق وجود ندارد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد موضع کراتولوس، مانند پارادکس منون که جوینده معرفت را در برابر دوراهی معرفت کامل یا جهل کامل قرار می‌داد و از اینرو امکان تحقیق را غیرممکن می‌کرد، موضع کراتولوس نیز ما را با دو شق روبرو می‌سازد:

الف) همواره از آنچه درست است سخن می‌گوییم.

ب) به هیچ وجه چیزی نمی‌گوییم زیرا سخن نادرست وجود ندارد.

نتیجه دیدگاه کراتولوس که در بالا بیان شد، بازگو کننده مشکل مهم دیگری در نظر او که همانا عدم امکان خطا و سخن نادرست است که در این مشکل با رویکرد هرموگنس سهیم است. از اینرو تلاش عمده افلاطون صرف نشان دادن امکان سخن نادرست می‌شود. وی در برابر کراتولوس برهانی را به منظور اثبات این امکان اقامه می‌کند.

افلاطون در گفتگو با کراتولوس نخست با تمایز مورد پذیرش کراتولوس بین نام و شی و بیان اینکه نام «تقلیدی» از چیزها؛ یعنی واقعیت، است زمینه را برای به میان کشاندن هنر نقاشی، که به زعم

وی مبتنی بر تقلید است، مهیا می‌کند. او با وارد کردن هنر نقاشی به بحث و با بیان ویژگی‌های یک تصویر نقاشی؛ یعنی تناسب، ترکیب، شباهت و الگو^{۳۷} (رک. یونسی، ۱۳۸۷:۲۱۳) و پیاده کردن همین ویژگی‌ها بر نام‌ها (به‌عنوان تقلیدهایی از چیزها) به بررسی و نقد نظر کراتولوس می‌پردازد. در وهله نخست با توجه به ویژگی تناسب که به نظر افلاطون «عبارت از تخصیص و تعیین ویژگی و کیفیت مناسب برای شخص یا شی توسط نقاش است» (همان: ۲۱۴) و در صورت وجود چنین تناسبی تصویر درست خواهد بود، خطاب به کراتولوس می‌گوید همان‌طور که ممکن است تصویر زنی را به مردی نشان داد و به او گفت «این تصویر تو است» یا برعکس (تصویر مردی را به زنی نشان داد) به همین ترتیب این امکان وجود دارد که مردی را زن خطاب کرد و گفت «این نام تو است»؛ یعنی بگوییم «توزن هستی». زیرا نام مانند تصویر تقلید از چیزی است و مانند تصویر موجب ادراک از طریق حس می‌شود. کراتولوس درحالیکه امکان اشتباه در مورد تصویر را می‌پذیرد، امکان سخن گفتن نادرست را انکار می‌کند (۴۳۰d-۴۳۱e).

افلاطون بار دیگر مقایسه بین نام و هنر نقاشی را ادامه می‌دهد و در این مرحله گویی به ویژگی دیگر تصویر؛ یعنی ترکیب توجه دارد و با توجه به آن می‌گوید به همان ترتیب که تصویر خوب تصویری است که نقاش خط‌ها و رنگ‌ها را به جای خود به کار ببرد در غیر این صورت هرچند محصول وی از حیث تصویر بودن، تصویر است ولی تصویری بد (۴۳۱c)، برای نام‌ساز و به تعبیر دیگر قانون‌گذار نیز این امکان وجود دارد. اگر وی هستی یا ذات چیزها را در هجاها و حروف کاملاً متناسب با چیزها نشان داده باشد، نام خوب است و اگر چیزی را کم یا زیاد کند [یعنی ترکیب درست و مناسبی ایجاد نکرده باشد]، هرچند اثر وی همچنان تصویر، یعنی نام، باشد، اما خوب نخواهد بود. در نتیجه برخی نام‌ها به‌خوبی ساخته می‌شوند و برخی نیز به طور بد (۴۳۱d). اما کراتولوس همچنان معتقد است که نام باید نامیده را کاملاً بازنماید همان‌طور که هنگام نوشتن کلمه‌ای با تغییر دادن، افزودن یا کاستن حروف یا جابجا کردن آنها نه همان کلمه‌ای که مدنظر داشتیم بلکه کلمه دیگری را نوشته‌ایم و نه همان کلمه را ولی نادرست (۴۳۲a).

افلاطون برای نشان دادن محال بودن و غیرمعقول بودن نظر کراتولوس، به ویژگی دیگر تصویر نقاشی؛ یعنی شباهت یا بازنمایی اشاره می‌کند (۴۳۳ c ° ۴۳۲ a). او امکان بازنمایی کامل یک چیز را از تمام جهات ناممکن می‌داند. وی معتقد است نظر کراتولوس مبنی بر وجود شباهت کامل بین نام و نامیده (که سعی می‌کند منظور خود را از طریق تمثیل نوشتن کلمه بیان کند) در مورد اعداد صادق است. زیرا هرگاه رقمی بر عددی افزوده یا کاسته شود حاصل عدد دیگری خواهد شد (۴۳۲ a ۵-۸). اما درباره کیفیت، مثل تصاویر، این‌گونه نیست. هرگاه تصویر کراتولوس و خود کراتولوس از هر لحاظ و جنبه‌ای مانند باشند و کوچک‌ترین تفاوتی بین آنها نباشد، در آن صورت نه با کراتولوس و تصویر وی بلکه با دو کراتولوس مواجه‌ایم (۴۳۲ b-۴۳۳). به نظر او، تصویر نقاشی باید در عین شباهت با موضوع مورد تقلید تفاوت داشته باشد و در عین حال باید بتوانیم با دیدن تصویر به یاد اصل، یا به تعبیری الگو، بیفتیم.^{۳۸} به این صورت افلاطون از خلال مقایسه تصویر نقاشی با نام راه به سوی آخرین ویژگی تصویر

یعنی الگو می‌برد.^{۳۹} کراتولوس وادار به تصدیق این مطلب می‌شود که ممکن است یک «نام شامل همه حروف مناسب نباشد، ولی اگر در بردارنده الگوی شی باشد هنوز آن را توصیف می‌کند.» البته بهتر است که تمام حروف متناسب با شی باشند زیرا در این صورت شی به خوبی توصیف خواهد شد (۳-۵ a ۴۳۳).

سقراط به نوعی موفق می‌شود تصدیق کراتولوس را در مورد امکان وجود نام نادرست به دست آورد. اما در عین حال هنوز از پذیرش نام نادرست واقعا نام است سر باز می‌زند؛ بنابراین سقراط در ادامه، کراتولوس را به نظری خلاف دیدگاهش؛ یعنی تصدیق قرارداد در سخن گفتن و به طور کلی زبان می‌کشد (۴۳۵d ° ۴۳۳d). در اینجا افلاطون بر نقش قرارداد تأکید می‌کند «قرارداد و عادت باید به هنگام سخن گفتن در بیان آنچه در ذهن داریم، سهیم باشند.» (۴۳۵b۵-۶) به نظر وی، قرارداد تعیین می‌کند که کدام مجموعه از حروف و هجاها در نام به کار گرفته شوند. همچنین قرارداد نقش مهمی در ایجاد ارتباط بین افراد که از یک زبان مشترک استفاده می‌کنند، بر عهده دارد (۴۳۵b ° ۴۳۳d).

اما، کراتولوس چون بر این باور است که نام با نامیده شباهت کامل و طبیعی دارد، تنها و بهترین راه مطالعه و بررسی واقعیت را نام‌ها می‌داند (۴۳۶ a).^{۴۰} دلایل وی برای اثبات دیدگاهش عبارتند از:

۱- «نام‌گذار چیزهایی را که می‌نامد باید بداند. در غیر این صورت، ... نام‌هایش اصلا نام نخواهد بود» (۴۳۶ c۱).

۲- «برهان قوی‌ای وجود دارد... که نام‌گذار فاقد حقیقت نبوده است [که عبارت است از اینکه] نام‌های او تماما با یکدیگر انسجام دارند» (۴۳۶ c۲-۴).

۳- «درست‌ترین تبیین آن است که نیرویی برتر از نیروی انسانی نخستین نام‌ها را به چیزها داد، به طوری که آن‌ها ضرورتا درست هستند» (۴۳۸ c۱-۳).

افلاطون در بررسی دلایل کراتولوس نخست به برهان دوم می‌پردازد. او نشان می‌دهد که سازگاری و انسجام برای درستی نام‌ها کافی نیست. علاوه بر این نام‌ها در واقع سازگار و منسجم نیستند. افلاطون معتقد است حتی اگر بپذیریم نام‌ها با یکدیگر سازگاری دارند، بدین معنا که جهان را به نحو واحدی نشان می‌دهند، باز نمی‌توان گفت ممکن است شبیه نامیده باشند. بنابراین افلاطون در برابر صورت‌گرایی^{۴۱} کراتولوس موضع می‌گیرد. افلاطون نه تنها سازگاری نام‌ها را کافی نمی‌داند، بلکه همچنین می‌گوید نام‌گذار در گام نخست ممکن است دچار اشتباه شده باشد. سقراط خطاب به کراتولوس می‌گوید: «اما شگفت‌انگیز خواهد بود اگر نام‌ها واقعا با یکدیگر سازگار باشند. بنابراین اجازه بده بحث قبلی‌امان را مرور کنیم. ما گفتیم که نام‌ها هستی یا ذات چیزها را به ما نشان می‌دهند با این پیش فرض که همه چیزها در حرکت و سیلان هستند. آیا این [چیزی] نیست که تو فکر می‌کنی نام‌ها بیان می‌کنند؟» (۴۳۶e۱-۴). سپس سقراط به ریشه‌شناسی کلماتی نظیر «پیستمه» می‌پردازد و می‌گوید نام‌های اصلی و نخستینی که این قبیل نام‌ها از آن‌ها مشتق شده‌اند بیانگر سکون و ثبات هستند (۴۳۷). براساس این فرض که

(فرضی که شرکت کنندگان محاوره به آن قائل اند) چیزها یا در حرکتند یا در سکون و نه هر دو. در نتیجه، بررسی نام‌های چیزها به تناقض می‌انجامد و نه سازگاری و انسجام.^{۴۲}

افلاطون سپس برهان اول را بررسی می‌کند و ادعای خود کراتولوس را (که نام‌گذار می‌بایست از طبیعت چیزها شناخت داشته باشد) دلیلی بر این مطلب قلمداد می‌کند که راه شناخت ذات و هستی چیزها به طریقی غیر از نام‌های آن‌هاست. هدف افلاطون نشان دادن مشکل اساسی کراتولوس است که حتی با ادعایش در تناقض است و در این فقرات C-۴۳۸ نشان می‌دهد که یادگیری از طریق نام‌ها تنها راه یادگیری دربارهٔ چیزها نیست.

کراتولوس که در برابر انتقادهای سقراط قرار می‌گیرد برای آنکه درستی نام‌ها را از هرگونه شک و تردید برهاند ادعای (۳) را مطرح می‌کند (C۱-۳-۴۳۸) و اظهار می‌کند که کسی که آن‌ها را وضع کرده است خطاناپذیر بوده است. اما افلاطون می‌گوید نمی‌توان پذیرفت که قدرتی برتر از انسان واضح نام‌ها باشد، زیرا نام‌ها واقعا با یکدیگر ناسازگارند و نشان‌دهندهٔ این واقعیت هستند که بد وضع شده‌اند (۴۳۸C).

براساس آنچه بیان شد، به خوبی می‌توان بی‌برد که بنابر دیدگاه افلاطون کشف معرفت از طریق نام‌ها حاصل نمی‌شود: «مطمئنا هیچ فرد فهمیده‌ای، خود یا تربیت و پرورش نفس خویش را به نام‌ها نمی‌سپرد، یا بر آن‌ها و نام‌دهندگان اعتماد نمی‌کند.» (۴-۴۴۰C۲) دلایل متعددی برای اینکه انسان نباید مبنای تحقیق و پژوهش خود را بر نام‌ها قرار دهد، وجود دارد: نخست آنکه تکیه بر نام‌ها و اطلاعاتی که از طریق آن‌ها بدست می‌آید ممکن است منجر به فریفته شدن فرد شود. البته خود فرد در موقعیتی قرار ندارد که بتواند متوجه این امر شود، زیرا وی فاقد دید و بصیرتی فراتر از دیدی است که از طریق نام‌ها بدست می‌آید (۴۳۶C و بعد). دیگر آنکه اتکای صرف بر نام‌ها برای دستیابی به معیار مناسب برای تعیین درستی نام‌ها به شکست می‌انجامد. چنانکه افلاطون می‌گوید: «اما از آنجا که بین نام‌ها جنگ است، برخی مدعی‌اند که آن‌ها شبیه حقیقت هستند و دیگران مدعی‌اند که آن‌ها [خود حقیقت] اند. پس چگونه باید بین آن‌ها داوری کنیم، و از چه باید شروع کنیم؟ ما نمی‌توانیم از نام‌های متفاوت دیگری که [جزء] هیچ یک از آن‌ها نیستند شروع کنیم. نه، روشن است که باید به دنبال چیزی به غیر از نام‌ها باشیم، چیزی که برای ما بدون به کارگیری نام‌ها روشن سازد که کدام‌یک از این دو نوع نام، نام‌های حقیقی هستند- یعنی، نام‌هایی که حقیقت را دربارهٔ چیزهایی که هستند بیان می‌کنند» (e-۴۳۸d۲). از اینرو، نه تنها داور نهایی درستی نام‌ها در خود نام‌ها قرار ندارد، بلکه همچنین مطابقت یا عدم مطابقت با طبیعت نامیده معیار درستی یا نادرستی نام‌ها است. افلاطون در این راستا می‌گوید:

اگر واقعا اینگونه باشد که انسان بتواند دربارهٔ چیزها از طریق نام‌ها بیاموزد و همچنین دربارهٔ آن‌ها از طریق خودشان خود چیزها بتواند بیاموزد، کدام راه برای آموختن دربارهٔ آن‌ها [چیزها] بهتر و روشن‌تر است؟ آیا آموختن از تصاویر بهتر است...؟ یا آموختن از حقیقت بهتر است؟ (۸-۴۳۹a۴).

بدین ترتیب، ترجیح افلاطون در مطالعه چیزها کاملاً مشخص می‌شود که به ورای مطالعات زبان‌شناختی می‌رود، زیرا تحقیق براساس نام‌ها و به عبارت کلی‌تر پژوهش بر اساس زبان پژوهشی است که مبتنی بر تصاویر حقیقت و نه خود حقیقت است و همواره بین محقق و موضوع تحقیق واسطه؛ یعنی زبان، وجود دارد. بنابراین، پژوهش از طریق نام‌ها نمی‌تواند جایگاه معرفت را بدست آورد. بعلاوه، تحقیق براساس نام‌ها پژوهش‌گر را در تماس بی‌واسطه از متعلقات تحقیق قرار نمی‌دهد.

اگر بخواهیم به طور خلاصه مشکلات تحقیق و مطالعه واقعیت را براساس نام‌ها برشماریم، می‌توانیم به (۱) خطر فریفته شدن بوسیله نام‌ها در مورد طبیعت و ماهیت واقعیت (۲) قرار داشتن معیار درستی و نادرستی نام‌ها در چیزی غیر از خود نام‌ها و (۳) فقدان معرفت و آشنایی بی‌واسطه با متعلق تحقیق اشاره کنیم. بنابراین راه پژوهش چیزی جز بررسی اصول نخستین تحقیق نیست که همانا راه دیالکتیک است کسانیکه اصول نخستین خود را با دقت بررسی کرده باشند مجاز به استنتاج باورهای بعدی هستند. اما اتکای صرف به انسجام اتفاقی نام‌ها انسان را در برابر خطاهای کشف‌ناشده در کل سیستم مصون نگاه نمی‌دارد. این نوع نگاه افلاطون در سایر محاوره‌های وی نیز قابل پی‌گیری است. برای مثال می‌توان به جمهوری و تمثیل خط اشاره کرد که افلاطون به مذمت هندسه‌دانان و ریاضی‌دانان را مورد می‌پردازد، زیرا آن‌ها براساس روش فرضیه عمل می‌کنند؛ یعنی، برخلاف فیلسوف و دیالکتیک‌دان، مفروضات خویش را مسلم تلقی می‌کنند و نمی‌کوشند از آنها تبیینی ارائه دهند. اما دیالکتیک‌دان نه تنها مفروضات را به جای اصول نخستین نمی‌گیرد بلکه از آن‌ها به عنوان سنگ گذار برای صعود به اصل نخستین و نامشروط استفاده می‌کند (جمهوری، ۵۱۱c۳-d۱).^{۴۳} بنابراین، به نظر افلاطون تحقیق مبتنی بر دیالکتیک شکل نهایی تحقیق است که نسبت به سایر اشکال پژوهش روشن‌تر است، زیرا بیشتر از همه در حقیقت سهیم است (جمهوری، ۴-۵۱۱e۲). این نوع تحقیق نه متکی بر مفروضات اثبات نشده است و نه اتکای صرف به انسجام درونی دارد. در *کراتولوس* نیز افلاطون در مورد اتکاء بر نام‌ها و انسجام درونی آن‌ها برای نشان دادن پیش‌فرض نام‌گذار در مورد طبیعت واقعیت هشدار می‌دهد. وی معتقد است اگر انسجام و سازگاری نام‌ها بیانگر این باشد که ذات و طبیعت واقعیت در سیلان است نمایانگر درستی باور آن‌ها نیست. در همین جا افلاطون بار دیگر پای آنچه در نظام فلسفی وی موسوم به مثل است را به بحث باز می‌کند. او این نظریه را در برابر دیدگاه پیروان هراکلیتوس مطرح می‌کند که بر این باورند که واقعیت در حرکت و سیلان همیشگی است. سقراط خطاب به کراتولوس می‌گوید:

سقراط: اکنون اجازه بده این مطلب را بیشتر بررسی کنیم تا این واقعیت که بسیاری از نام‌ها که ظاهراً به همان جهت تمایل دارند، فریب‌مان ندهد... نام‌گذاران واقعا براساس این باور که همه چیز همواره در حال حرکت و سیلان است، اقدام به نام‌گذاری کرده‌اند، و اتفاقاً چیزها در واقع به این نحو اصلاً نیستند، بلکه نام‌گذاران خود در گردابی افتاده‌اند و به دور آن می‌چرخند، و ما را با خود می‌کشانند. کراتولوس پرسشی که به سهم خود اغلب از آن رؤیایی دارم [این است]: آیا ما می‌گوییم که خود زیبایی وجود دارد، و خود خیر و به همین نحو برای هر یک از چیزهایی که هستند یا نمی‌گوییم؟

کراتولوس: سقراط فکر می‌کنم، وجود دارد.
سقراط: اجازه نده که تحقیق کنیم چهره‌ای خاص یا چیزی از این نوع زیبا است... آیا باید بگوییم که خود زیبایی همواره چنان است که هست؟
کراتولوس: مسلماً (d۷-b۱۰-۴۳۹).

براساس فقره فوق دیدگاه افلاطون درباره طبیعت واقعیت روشن می‌شود که واقعیت برخلاف نظر پیروان افراطی هراکلیتوس از ثبات برخوردار است. البته همچنین، به محض آنکه کراتولوس تصدیق می‌کند که زیبایی چیزی است موضع خود، سیلان عام و همیشگی، را ویران می‌کند. در ادامه افلاطون ادعا می‌کند که شرط امکان سخن گفتن و معرفت، ثبات است. به دیگر سخن، وی معتقد است توانایی ما بر سخن گفتن و شناختن بر نادرستی نظریه پیروان افراطی هراکلیتوس و از جمله کراتولوس دلالت دارد (۱۱-۴۳۹d۸). بنابراین پیش‌فرض معرفت و زبان چیزی غیر از ثبات نیست و بدین سان افلاطون با رد هراکلیتوس‌گرایی افراطی به اثبات اساسی‌ترین اصول مابعدالطبیعه خود یعنی مثل می‌پردازد. نام‌ها نیز باید نمایانگر ثبات واقعیت باشند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شد که در وهله نخست چرایی پرداختن افلاطون به «زبان» بررسی شود. از اینرو به آموزه پارمنیدس که بیانگر ارتباط بین هستی، اندیشه و زبان است، اشارتی اجمالی و امکان‌های تفسیر نادرست آموزه او از سوی سوفسطاییان و برداشت ویژه آنان از فن‌لگویی بررسی شد و همچنین نشان دادیم که چگونه سوفسطاییان زبان و فن سخن‌وری را به خدمت گرفتند و آن را از حقیقت تهی ساختند.

بنابراین نشان داده شد که افلاطون به ضرورت و با توجه به سنت فلسفی و فکری زمانه خویش باید موضع خود را در مورد «زبان»، براساس نظام فلسفی اش، روشن سازد. از اینرو افلاطون در کراتولوس ضمن بررسی آرای قراردادگرایانه هرموگنس (و پیوند دادن آن با آموزه‌های نسبی‌گرایانه و غیرمنطقی سوفسطاییانی چون پروتاگوراس و اثوادموس) و همچنین آرای طبیعت‌گرایانه کراتولوس (و روشن ساختن نسبت آن با آموزه سیلان کلی هراکلیتوس) دو هدف را پی می‌جوید: نخست آنکه وی معضل نهفته در هر دو نظریه، یعنی عدم امکان بیان جمله نادرست را آشکارا نمایان می‌کند و دیگر آنکه افلاطون با اتخاذ موضع غایت‌گرایانه و اعلام هدف نامیدن؛ یعنی گفتگو به روشنی سخن از بنیادی‌ترین نظریه فلسفه خویش (یعنی نظریه مثل) می‌راند و بیان می‌کند که نام باید ذات نامیده را نشان دهد و نامی درست است که نشان‌دهنده ذات شی باشد. بدین ترتیب با توجه به آنکه در فلسفه افلاطون ذات شی همان مثال آن شی است، شناخت و گفتگو هنگامی ممکن می‌شود که مثل وجود داشته باشند. علاوه بر این در بن تمام استدلال‌هایی که افلاطون در برابر مواضع هرموگنس و کراتولوس اظهار می‌کند این مطلب قرار دارد که صرفاً با استناد به زبان نمی‌توان به حقیقت دست یافت و حتی شرط وجود زبان وجود حقایق ثابت و نامتغیر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته باید توجه داشت که لوگوس طیف گسترده‌ای از معنا را در برمی‌گیرد و تنها یکی از معانی آن زبان و گفتار است. برای معانی لوگوس رجوع شود به ت. بورشه، ترجمه کورش صفوی، ۱۳۸۶: ۱۲۱. در این نوشتار لوگوس به معنای گفتار و در حالت کلی به معنای زبان در نظر گرفته شده است.

۲. در فهم آرای هراکلیتوس مهم‌ترین و کلیدی‌ترین امر دریافتن معنای لوگوس است. بنابراین به گمان نگارنده پاره‌های ۱۱۴، ۲، ۱ و ۵۰ در دستیابی به این هدف اهمیت فراوانی دارند. اما به‌طور کلی براساس پاره‌های یاد شده می‌توان مدعی شد که لوگوس نزد هراکلیتوس حقیقتی است عینی و قانون و ساختار جهان و امری مشترک و همگانی.

3. conventionalism

4. naturalism

۵. پارمنیدس در این ابیات می‌گوید: جمله‌ای که بسیار مبهم است و ترجمه آن دشوار. ترجمه معمولش عبارتست از: «آن هست یا آن نیست» به نظر کرک این پرسش برمی‌خیزد که «آن» چیست؛ در مورد ابهام و دشواری آن رک. Kirk, 1984: 269-270. به نظر کرک یکی از علل این ابهام عدم آگاهی پارمنیدس از «معنای محمولی و وجودی کلمه یونانی است». Ibid: 269

۶. ترجمه خراسانی (با اندکی تصرف). رک. خراسانی، ۱۳۸۲: ۲۸۰-۲۷۷.

۷. همین جا به خوبی می‌توان تضاد برداشتی را که کراتولوس (که پیرو هراکلیتوس است) از حقیقت دارد دریافت؛ بنا بر عقیده او حقیقت چیزی جز سیلان کلی نیست و افلاطون در محاوره کراتولوس به بررسی و نقد این دیدگاه و ارتباطش با زبان می‌پردازد.

۸. بورشه، ی. ۵. شنایدر، ۱۳۸۶: ۵.

۹. در این نوع رویکرد به زبان کارکرد اصلی زبان نام‌گذاری است و باید نام دلالت و ارجاع به نامیده شده در عالم واقع داشته باشد، در نتیجه نه تنها امکان سخن کذب وجود ندارد، بلکه تناقض نیز ممکن نیست. بنابراین ممکن نیست دو فرد در مورد شی واحدی سخنان متناقضی بگویند، «زیرا یا چیز واحدی می‌گویند که در اینصورت هیچ تناقضی وجود ندارد، یا فردی درباره آنچه هست می‌گوید، ... و فرد دیگری درباره چیز متفاوتی از آنچه که فرد نخست می‌گوید سخن می‌راند» (Kerferd, 1981: 88).

۱۰. می‌توانیم نخستین کوشش وی را در این راستا در *اوثودموس بینیم* که در *کراتولوس*، *تئاتیتوس* و در نهایت *سوفیست* ادامه می‌یابد.

۱۱. جنبش سوفسطایی «اساسا الگو یا نوعی اندیشه‌ورزی در دوره‌ای تقریباً بین سال‌های ۴۶۰ تا ۳۸۰ قبل از میلاد است» (تیلور، ترجمه مرتضوی، ۱۳۹۰: ۴۲۱) که نام ۲۶ نفر در تاریخ به‌عنوان سوفسطایی حفظ شده است، اما متأسفانه از آثار اکثر آنان چیزی برجای نمانده است، حتی از آثار سوفسطاییان بنامی چون پروتاگوراس و گرگیاس. بنابراین داوری درباره آن‌ها بسیار دشوار است و آنچه در این نوشتار می‌آید بیشتر براساس نگرشی است که حاصل قضاوت منفی سقراط و افلاطون از سوفسطاییان است، که در این نوع قضاوت آریستوفانس (رک به *کمدی ابرهایش* که سقراط را نیز از

جمله سوفسطاییان می‌داند) و ارسطو نیز سهیم‌اند. از جمله مفسرانی که به نظر می‌رسد نگاه مثبتی به سوفسطاییان دارد، گمپرتس است (گمپرتس، ج ۱، ۱۳۷۵: ۵۱۲-۴۳۰)؛ همچنین در مورد نقش مثبت سوفسطاییان در شکل‌گیری حقیقت رک. دیباچ، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۶۹.

اما مسلم است که می‌توان تغییر توجه از طبیعت و علوم طبیعی به انسان و به علوم انسانی را به آن‌ها نسبت دارد و همچنین آموزگاری و طلب مزد در برابر آموزش و نیز سفر به شهرهای مختلف یونان به منظور آموزش به‌ویژه آموزش جوانان ثروتمند برای دستیابی به موفقیت‌های سیاسی؛ بر همین اساس است که سخن‌وری و آموزش آن نزد آن‌ها اهمیت فراوانی می‌یابد.

۱۲. در اینجا منظور از لوگویی، جمع لوگوس است.

۱۳. تمام ارجاع‌ها و نقل قول‌های مستقیم به *کراتولوس* و نیز سایر محاوره‌های افلاطون براساس مجموعه آثار افلاطون ویراسته Cooper است:

Plato, 1997, *Complete works*, Edited with Introduction and Notes by John Cooper.

۱۴. رک پروتاگوراس، ۳۱۷b۶. پروتاگوراس اعلام می‌کند که سوفیست است و اشتغال به امر آموزش دارد.

۱۵. یعنی لوگوس از نظر ارزشی خنثی است و چیزی جز علامت و نماد نیست.

۱۶. افلاطون آموزش درستی کلمات را به سوفسطاییان - به‌طور خاص به پروتاگوراس - نسبت می‌دهد. رک *کراتولوس* b ۳۹۱؛ و در درباره پرودیکوس رک *کراتولوس* d ۳۸۴ و *اوتودوموس* b ۲۷۷. برخی، مانند هکفورث، معتقدند پروتاگوراس کتاب‌هایی تحت عنوان *درستی نام‌ها* (the correctness of names) و نیز *طرز بیان درست* (correct diction) به نگارش درآورده است. به نقل از Guthrie, 1971, Vol:III: 205.

۱۷. به‌نظر گمپرتس گفته پروتاگوراس نه فقط دلالت بر انسان فردی ندارد بلکه «انسان نه مقیاس کیفیت بلکه مقیاس وجود اشیا» است. به این معنا که پروتاگوراس با انکار فیلسوفان الائی در مورد گواهی و صدق حواس در مقابل آنان قرار می‌گیرد و می‌گوید «انسان یا طبیعت انسانی مقیاس وجود اشیا است. یعنی ما فقط چیزهای واقعی را می‌توانیم به ادراک حسی دریبیبیم؛ آنچه واقعیت ندارد ممکن نیست موضوع ادراک حسی باشد.» (گمپرتس، ج ۱، ترجمه لطفی ۴۷۰: ۱۳۷۵)

۱۸. استنباط ارسطو نیز از آموزه پروتاگوراس این است که براساس آن می‌توان هم‌زمان دو سخن متناقض را که هر دو به یک اندازه درست‌اند در مورد یک شی واحد بیان کرد و می‌توان هر چیزی را به هر موضوع حمل یا از آن سلب کرد. رک (*مابعدالطبیعه*، ۱۸ ب ۱۰۰۷). او این آموزه را همانند دیدگاه کسانی چون آنتی‌ستنس می‌داند که معتقد به عدم امکان تناقض‌اند (*مابعدالطبیعه*، الف ۱۰۰۹).

۱۹. افلاطون در *سوفیست* می‌گوید «آیا اندیشه و سخن این‌همان نیستند، به‌جز آنکه آنچه اندیشه می‌نامیم سخنی است که بدون صوت رخ می‌دهد؛ [یعنی] گفتگوی درونی نفس با خود؟»

(سوفیست، ۲۶۳e) همچنین در *تائیتوس* (۱۹۰a-۱۸۹e) و *فیلیوس* (e-۳۸c) نیز به ذکر همین مطلب می‌پردازد.

۲۰. افلاطون نه تنها در *کراتولوس*، بلکه در سایر محاوره‌هایش نیز از مثل به عنوان شرط معرفت یاد می‌کند: پارمنیدس c-۱۳۵b؛ تیمائوس ۵-۵۱d۳.

۲۱. برای نمونه می‌توان به ا. ای. تیلور، فریدلندر، پل شری اشاره کرد. (Anagnostopoulos, 1973: 319, n: 2) در مقابل این گروه از شارحان چارلز کان قابل ذکر است که تأکید این محاوره را نه بر مسائل زبانشناختی بلکه بر مسئله وجودشناختی می‌داند (Kahn, 1973: 153)؛ نگارنده هم‌نظر با کان معتقد است «کل نکته این محاوره طولانی درباره نام‌ها ما را به ورای کلمات به چیزها و سرانجام به مثل هدایت می‌کند» (ibid)؛ و مؤید این مطلب فقره‌های ۳۹۰e-۳۸۹a و d-۴۴۰c-۳۹۰c و نیز نقش دیالکتیک‌دان در فرایند نام‌گذاری است.

۲۲. آناگنس تیولس از این نظر دفاع می‌کند و *کراتولوس* را نخستین کوشش «برای حل مسئله فلسفی نسبت بین سرشت و ساختار زبان و سرشت و ساختار جهان جهت به‌کارگیری شناخت‌مان راجع به سرشت و ساختار زبان برای رسیدن به شناخت سرشت و ساختار جهان» می‌داند (Anagnostopoulos, 1973: 320). فریدلندر نیز معتقد است آنچه در *کراتولوس* مورد پژوهش قرار می‌گیرد نه منشأ زبان آنگونه که مثلاً ما در آثار اپیکور و رواقیان، یا نزد هردر و هومبولت می‌بینیم، بلکه درستی نام‌ها یعنی ارتباط بین کلمات و چیزهاست (Friedländer, 1964: Vol. II: 196).

۲۳. به نظر می‌رسد علاوه بر آنکه واینگارتنر معتقد است در *کراتولوس* به مسئله نام‌ها به جهت خودشان پرداخته نمی‌شود، بلکه بررسی آن‌ها «در نسبت با برداشت افلاطونی از روش فلسفی» است و روش فلسفی افلاطون را همانا دیالکتیک معرفی می‌کند (Weingartner, 1970: 7)؛ از اینرو به گمان نگارنده می‌توان وی را از جمله شارحانی دانست که رویکرد وجودشناختانه را در این محاوره برجسته می‌کنند. اما همچنین وی از دیدگاه فوق نیز پشتیبانی می‌کند (ibid, : 18; 20; 21; 24). با این حال موضع واینگارتنر در این مورد قابل تردید است، زیرا هرچند وی در تأیید دیدگاه خویش به فقره ۳۸۳ استناد می‌کند که بنابر آن قانون‌گذار باید در ساخت نام به *آیدیوس* (بنگرد اما نظارت و داوری قانون‌گذار که به تعبیر دیگر همان دیالکتیک‌دان است مانع از این نیست که نام‌ها کاملاً درست باشند، زیرا در نهایت نام‌ها باید در صداها و هجاها تجلی یابند که متعلق به جهان محسوس هستند و در نتیجه دستخوش تغییرند. از اینرو برخلاف دیدگاه واینگارتنر نمی‌توان گفت افلاطون درصدد ایجاد یک زبان ایده‌آل است. شاید در اینجا نیز بتوان توازی بین جهان محسوس و نام‌ها برقرار کرد، به این معنا که هرچند جهان محسوس روگرفتی از مثل است اما از کامل بودن سر باز می‌زند و نام‌ها نیز که، در بهترین حالت، با نگرستن بر *آیدیوس* ساخته می‌شوند، هرگز به‌طور کامل درست نخواهند بود و به تعبیری کامل نخواهند بود.

۲۴. سیمون کلر علاوه بر آنکه معتقد است افلاطون در *کراتولوس* خواهان نشان دادن این است که راه مطالعه چیزها از طریق نام‌ها نیست، همچنین بر این نظر است که ریشه‌شناسی‌های صورت گرفته در

این محاوره اعتماد ما را به ریشه‌شناسی «به‌عنوان بخشی از تحقیق فلسفی از بین می‌برد» (cf. Keller, Simon. 2000 : 284-5)

۲۵. کریستین توماس معتقد است راه برگزیده برای مطالعه چیزها از طریق نام‌ها نیست و افلاطون در *کراتولوس* در پی نشان دادن این مطلب است و به‌صراحت این موضوع را در (۴۳۹b۶-۸) بیان کرده است (Thomas. 2008, p.341).

۲۶. زیرا مبنای این دیدگاه آن است که «براساس وجود رابطه طبیعی بین نام و واقعیت یا موجودات می‌توان از طریق نام به خود واقعیت یا موجود شناخت پیدا کرد و این شناخت ضرورتاً درست و صحیح است، زیرا نام براساس نسبتی طبیعی (و نه وضعی) با واقعیت قرار دارد.» (یونسی، ۱۳۸۷: ۱۵۹)

۲۷. در این باره رک. به مقاله نگارنده تحت عنوان «ضرورت سبک محاوره در فلسفه افلاطون»، *جاویدان خرد*، ۱۳۹۲: ۱۲.

۲۸. ظاهراً افلاطون در این محاوره از شرح روش دیالکتیکی طفره می‌رود، چنانکه می‌گوید «چگونگی دانستن و کشف کردن راجع به چیزهایی که هستند شاید موضوع بسیار عظیمی برای من یا تو باشد.» (۴-۶) اما باید توجه داشت که سرنخ‌هایی در این محاوره وجود دارد که همچنان شأن دیالکتیک‌دان و کارکرد دیالکتیک را از نظر افلاطون نشان می‌دهد؛ برای مثال بیان می‌کند که از یک سو، دیالکتیک‌دان به کار برنده زبان است [در مقام معلم] و بنابراین بهترین داور درباره زبان (۳۸۹d-e) و از سوی دیگر ناظر بر وضع کلمات و نام‌هاست. بنابراین می‌توان استنباط کرد که براساس نظارت و توان داواری‌ای که دیالکتیک‌دان بر وضع نام‌ها دارد، دارای معرفتی است که به زبان وابسته نیست.

۲۹. گرچه هر یک از محاوره‌های افلاطون از استقلال خاص خود برخوردارند- برای مثال *لوسیسی* درباره دوستی و *تئایتتوس* درباره شناخت است- با این حال با یکدیگر نیز پیوند عمیقی دارند؛ چه بسا برای فهم نظر افلاطون در مورد موضوعی خاص باید نظر به کل آثار وی داشت. بنابراین در اینجا نیز به گمان نگارنده، هرچند روش دیالکتیک نزد افلاطون شامل گفتگوی سقراطی، روش ابطالی (النخسی) در محاوره‌های اولیه و نیز دیالکتیک توصیف شده در محاوره‌های میانی، به‌ویژه جمهوری، است و همچنین دیالکتیک محاوره‌های متأخر مانند *سوفیست* و *مردسیاسی* را نیز دربرمی‌گیرد، با توجه به تاریخ *کراتولوس* و قرار گرفتن آن در دسته آثار میانی می‌توان گفت بیشتر دیالکتیک جمهوری قابل تصور است. درباره دیالکتیک در فلسفه افلاطون رک. فتحی، ۱۳۸۳: ۲۲-۱. کان *کراتولوس* را با توجه به سبک نوشتاری آن از نظر زمانی با *فایدون* و *مهمانی* در یک گروه قرار می‌دهد، اما مقدم بر جمهوری می‌داند (Kahn, 1999: 363-364). ولی براساس محتوای *کراتولوس* به نظر می‌رسد باید آن را پس از جمهوری و نزدیک به دوران آثار متأخر افلاطون مانند *تئایتتوس* دانست، زیرا *کراتولوس* به‌نوعی آنچه را که در جمهوری بیان شده است، به‌ویژه بحث از دیالکتیک را، پیش‌فرض می‌گیرد و همچنین سرآغازی برای مسائلی است که در *تئایتتوس* و *سوفیست* به شکل کامل‌تری مطرح و حل می‌شوند، مانند مسئله خطا. درباره تاریخی که افلاطون پژوهان در مورد *کراتولوس* قائلند رک. (Sedley, 2003: 6-7). سدلی معتقد است *کراتولوسی*

که ما در اختیار داریم ویراست دومی است که افلاطون از آن به عمل آورده است و افلاطون تغییرات دوره متأخر زندگی فکری خود را در آن اعمال کرده است (ibid).

30. convention

31. agreement

۳۲. بسیاری از شارحان این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا افلاطون مجاز است که از بحث درباره جمله درست یا نادرست، بسوی درستی یا نادرستی نام حرکت کند؟ برخی از آن‌ها مانند رابینسون معتقدند (Robinson, 1956: 328) افلاطون در این استدلال دچار مغالطه تقسیم شده است، به این معنا که اگر یک کل ویژگی خاصی داشته باشد، اجزای تشکیل‌دهنده آن نیز ضرورتاً از همان ویژگی برخوردارند. اما کان بر این باور است که افلاطون مرتکب خطای مغالطه نشده است و می‌گوید زمانی یک جمله درست است که هر دو نام تشکیل‌دهنده آن صادق باشند و در جمله نادرست دست‌کم یکی از نام‌ها نادرست‌اند (Kahn, 1973: 159-160). البته این نوع دفاع مبتنی بر آن است که افلاطون نام را در یک جمله اتمی مانند «سقراط انسان است» در نظر می‌گیرد و بر این مبنا قائل به صدق و کذب نام است.

۳۳. به‌طور کلی، همانطور که آناگنس تپولس اشاره می‌کند (Anagnostopoulos, 1973: 330, n:17)، این پیش‌فرض اندیشه یونانیان است که کارکرد ابزار آن چیزی است که آن ابزار می‌تواند انجام دهد یا بهتر از هر چیز دیگری آن را انجام می‌دهد. برای مثال، رک ارسطو/اخلاق نیکوماخوس الف ۱۰۹۸-۲۹ ب ۱۰۹۷. این دیدگاه در بخش‌های دیگر کراتولوس بار دیگر مطرح می‌شود: ۴۲۸e و ۴۳۵d.

۳۴. یکی از مواردی که می‌توان مبنایی برای دیدگاه آن دسته از شارحانی دانست که معتقدند هدف افلاطون در کراتولوس ایجاد یک زبان ایده‌آل است آن است که به‌نظر افلاطون به‌کاربرنده اصلی نام‌ها دیالکتیک‌دان است زیرا وی می‌داند چگونه آنها را به‌کار برد (C ۳۹۰)، زیرا برخلاف نظر هرموگنس نه تنها نام‌گذار کار هر کسی نیست، بلکه به‌کاربرنده اصلی نام نیز نه مردم عادی بلکه دیالکتیک‌دان است.

۳۵. همچنین رک (۳-۴۲۲d) و (۹-۴۲۳e).

۳۶. کان معتقد است از آنجا که نام‌ها علامت (sign) هستند، بنابراین نام‌های مختلف در یک زبان و حتی زبان‌های مختلف تا آنجا که «مظهر یک مثال واحد هستند» می‌توانند به اشکال مختلفی باشند (Kahn, 1973: 164).

۳۷. لازم به ذکر است در نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، معادل مدل برای الگو آورده شده است.

۳۸. دیدگاه کلی افلاطون در مورد جهان محسوس (یعنی تقلیدها و روگرفت‌ها- و جهان مثل) (یعنی اصل‌ها و الگوها) و نسبت آن‌ها با هم در اینجا نیز گویی انعکاس یافته است.

۳۹. یونسی بیان می‌کند، این ویژگی تصویر، یعنی الگو، براساس برداشت افلاطون از هنر نقاشی که تقلیدی واقع‌گراست معنا می‌یابد. رک. یونسی، ۱۳۸۷: ۲۱۹.
۴۰. به نظر کرومبی با این اظهار نظر کراتولوس خود را به‌عنوان اولین فیلسوف زبان مطرح می‌سازد. (Crombie, 1963: 484).

41. formalism

۴۲. باید توجه داشت در اینجا عدم سازگاری بین دو دسته از نام‌ها براساس دو جهان‌بینی است: نام‌هایی که براساس جهان‌بینی حاکی از ثبات و سکون حاصل می‌شوند در برابر نام‌هایی که مبتنی بر جهان‌بینی حاکی از حرکت و سیلان کلی هستند، قرار گرفته می‌شوند. از اینرو سقراط تلاش می‌کند که بر سازگاری‌ای که کراتولوس از آن دفاع می‌کند با عرضه کردن ریشه‌شناسی کلمات مبتنی بر جهان‌بینی ثبات خدشه وارد سازد و اینگونه نیز نشان می‌دهد با تکیه بر نام‌ها نمی‌توان به حقیقت دست یافت.
۴۳. در مورد روش فرضیه، رک. به «روش فرضیه در فلسفه افلاطون»، ابویی مهریزی، (۱۳۹۵): ۲۱-۱.

فهرست منابع

- ابویی مهریزی، ملیحه. (۱۳۹۲)، «ضرورت سبک محاوره در فلسفه افلاطون»، *جاویدان خرد*، سال دهم، شماره اول. صص ۳۳-۵.
- ابویی مهریزی، ملیحه. (۱۳۹۵)، «روش فرضیه در فلسفه افلاطون»، *پژوهش‌های فلسفی*، سال دهم، شماره نوزدهم، صص ۱-۲۱، دانشگاه تبریز.
- ارسطو. (۱۳۷۷)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
- بورشه‌ت و دیگران (۱۳۸۶)، *زبان‌شناسی و ادبیات (تاریخچه چند اصطلاح)*، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
- تیلور، کریستوفر چارلز ویستن. (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه راتلج: از آغاز تا افلاطون*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: انتشارات چشمه.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دیباچ، موسی. (۱۳۸۱)، (مجموعه مقالات سمینار) *سقراط فیلسوف گفتگو*، تهران: انتشارات مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- شفیع بیگ، ایمان. (۱۳۹۴)، «زبان و معرفت در کراتولوس افلاطون»، *حکمت و فلسفه*، سال یازدهم، شماره چهارم، صص ۶۱-۷۸.
- فتحی، حسن (۱۳۸۲)، «دیالکتیک در فلسفه افلاطون»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی* (شماره تخصصی فلسفه)، شماره ۱۸۶، دوره ۴۶، صص ۱-۲۲.

- کورنگ بهشتی، رضا؛ صافیان، محمد جواد. (۱۳۹۴)، «زبان از نظر افلاطون و هیدگر، یک بررسی مقایسه‌ای»، *متافیزیک*، سال هفتم، شماره نوزدهم، صص ۴۱-۶۴.
- گمپرتس، تتودور. (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، جلد اول، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- یونسی، مصطفی. (۱۳۸۷)، *نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون*، تهران: نشر فرهنگ صبا.

- Anagnostopoulos, Georgios. (1973). "The Significance of Plato's "Cratylus"". *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 2, 318-345.
- Burnet, John. (1920). *Early Greek Philosophy*, 3rd edition, London: A & Black
- Crombie, I.M. (1963). *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol.II. Routledge & Kegan Paul. London.
- Friedländer, Paul. (1964). *Plato*, Vol.II. trans. Hans Meyerhoff. Bollingen Foundation, New York: N.Y
- Guthrie, W. K. (1971). *A History of Greek Philosophy*. Vol. III. Cambridge University Press. Cambridge.
- Kahn, Charles. (1999). *Plato and Socratic Dialogues*. Cambridge University Press. Cambridge
- Kahn, Charles. (1973). "Language and ontology in the *Cratylus*", in E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty, eds. *Exegesis and Argument*. New York: Humanities Press. 152-76.
- Keller, Simon. (2000). "An Interpretation of Plato's "*Cratylus*"", *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 284-305.
- Kerferd, G.B. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press. Cambridge
- Kirk, G.S & Raven, J.E. (1984). *Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Marcovich, Miroslav. (1967). *Heraclitus*. Los andes University Press. Merida, Venezuela.
- Plato. (1997). *Complete works*, Edited with Introduction and Notes by John Cooper. Associate Editor D. S. Hutchinson. Cambridge Hacett Publishing Company, Indianapolis.
- Robinson, R. (1956). "A criticism of Plato Cratylus ", *The Philosophical Revue*, Vol.65, No.3, 324-341
- Sedley, David. (2003). *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press. Cambridge

Thomas, Christine J. (2008). "Inquiry without Names in Plato's Cratylus". *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, 341-64. No.3.
Weingartner, Rudolph H. (1970). "Making Sense of the 'Cratylus'". *Phronesis*, Vol. 15, No. 1, 5-25

