

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۱۵-۲۲۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۴/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۵، No.74/1، Knowledge

وجود و تفاوت؛ نظریه وجود افلاطون در جمهوری و سوفیست

محمد باقر قمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۸

چکیده

این مقاله در صدد آن است تا راه حلی متفاوت برای فهم نحوه وجود آنچه هم هست و هم نیست در کتاب پنجم جمهوری فراهم سازد، مفهومی که تاکنون بحث‌ها و اختلافات بسیاری را برانگیخته است. براساس این راه حل، نظریه وجود در جمهوری باید بر مبنای رابطه وجود و لاوجود با مفهوم «تفاوت» در سوفیست تفسیر شود. افلاطون در این رساله تلاش می‌کند وجود را از بند مفهوم «همانی» رها سازد و آن را به «تفاوت» پیوند بزند. این پیوند به بهترین شکل به مفهوم تصویر و رابطه آن با اصل می‌انجامد و نحوه وجود یک تصویر به عنوان آنچه هم اصل هست و هم نیست، در حل مسئله وجود و لاوجود کارساز می‌شود. به واسطه آنکه معتقدیم نظریه پولاخوس لگتای ارسطو در ساختار خود شبیه به این رابطه خاص مبتنی بر تفاوت میان اصل و تصویر در اندیشه افلاطون است، ضمن آنکه نظریه وجود افلاطون در جمهوری و سوفیست را پولاخوس / سستی می‌خوانیم، این نظریه را به عنوان راه حل پیشنهادی مان برای فهم وجود در کتاب پنجم ارائه می‌کنیم. بدین گونه آنچه هم هست و هم نیست قابل فهم خواهد بود چراکه این «هست» نه یکسان بلکه متفاوت است.

واژگان کلیدی: وجود، تفاوت، تصویر، پولاخوس لگتای، پولاخوس استی

* دکتری فلسفه دانشگاه تهران، آدرس الکترونیک:

mbqomi@gmail.com

مقدمه

در رساله جمهوری، پس از متمایز کردن دوست‌داران مناظر و صداها از فیلسوفان به دلیل ناتوانی دسته اول از فهم طبیعت خود زیبا در کنار چیزهای زیبا^۱ در تمایز با توانایی فیلسوفان^۲، سقراط از متعلقات پندار و معرفت سخن می‌گوید. پس از متن معروف ۴۷۶e۷-۴۷۷b۱ که وضعیت سومی را میان وجود و لاوجود (ویا موجود و ناموجود) مطرح می‌کند، این موضوع دوباره در ۴۷۸d۵-۹ مطرح می‌شود و به جستجوی موضوع پندار یا آنچه هم هست و هم نیست در ۴۷۸e می‌انجامد. این صفحات همواره موضوع بحث و اختلاف میان محققان بوده‌اند. مسئله این است که در این متن چه معنایی از وجود مدنظر است؟ معنای هستی‌شناختی، معنای محمولی یا دیگر معانی وجود؟^۳ مسئله فهم وجود در کتاب پنجم آن است که وقتی گفته می‌شود مثال الف، الف است اما یک شیء بهره‌مند از الف هم الف هست و هم نیست، این نکته بسیار غریب و غیرقابل قبول به نظر می‌رسد. این قابل تصور نیست که چگونه یک چیز می‌تواند همزمان موجود و ناموجود باشد.^۴ مسئله هستی و ناهستی همزمان یک عین، دلیل اصلی همه کسانی است که خوانش هستی‌شناسانه *esti* در کتاب پنجم جمهوری را رد می‌کنند.^۵ در خوانش محمولی، تفاوت مثال الف و چیزهایی که از الف بهره‌مند هستند به توانایی متفاوت آنها در حمل الف باز می‌گردد. به عنوان مثال، آناس این تفاوت را به مشروط و نام مشروط باز می‌گرداند. در حالی که مثال الف به طور نام مشروط الف است، یک شیء الف

۲. همان، ۴۷۶c۹-d۳.

۱. جمهوری، ۴۷۶a۶-۸.

۳. شخص ممکن است همچون بولتون (Bolton) بگوید که عبارت متناقض‌نمای افلاطون باید لفظی در نظر گرفته شود. او می‌گوید: «همه آنچه افلاطون در کتاب پنجم جمهوری در نظر دارد آن است که اعیان حسی به طور نام مشروط زیبا نیستند» (۱۹۹۸: ۱۲۴).

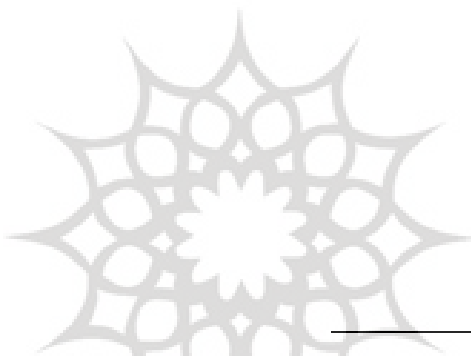
۴. علی‌رغم مسائل بسیاری که خوانش هستی‌شناختی می‌تواند ایجاد کند، برخی شارحان همچنان این خوانش را ترجیح می‌دهند. به عنوان مثال، کالورت (Calvert) معتقد است: «درست‌تر می‌بود بگوییم وجودشناسی درجه بندی شده افلاطون احتمالاً به طور کامل از درجات وجود خالی نیست» (۱۹۷۰: ۴۶).

۵. به عنوان مثال، آناس مفهوم درجات هستی را «اشتباه کودکانه» و «استدلال احمقانه» می‌خواند (۱۹۸۱: ۱۹۷). کیروان (۱۹۷۴: ۱۱۸) معتقد است که کتاب پنجم «هیچ نظریه‌ای درباره هستی (existence)» به افلاطون نسبت نمی‌دهد. کان با در نظر گرفتن معنایی ربطی (copulative) برای این فعل ادعا می‌کند که اساسی‌ترین ارزش این فعل «برای استفاده فلسفی» هنگامی که به تنهایی (بدون محمول) مورد استفاده قرار می‌گیرد نه «وجود داشتن» بلکه «اینگونه بودن» «این چنین بودن» یا «درست بودن» است (۱۹۹۶: ۲۵۰). کان (همان: ۲۵۱-۲۵۰) به ارسلو (۲-۱۰۵۱b۱) ارجاع می‌دهد که درست و غلط را دقیق‌ترین معنای وجود معرفی می‌کند.

محمدباقر قمی

تنها می‌تواند به طور مشروط الف باشد.^۱ جایگزینی مشهور «درجات واقعیت» به جای «درجات وجود/ هستی» توسط ولاستوس نیز باید در خوانش معمولی طبقه‌بندی شود. فاین بر آن است که خوانش صدقی^۲ آنها خوانشی است که بر خلاف خوانش‌های دیگر به آنچه او «شرط دیالکتیکی» می‌خواند آسیبی نمی‌رساند.^۳ مشکل قرائت فاین آن است که با متونی که بیشتر تمایز اعیان را در نظر دارند سازگار نیست.^۴

علاوه بر جمهوری، بحث معانی مختلف وجود در بخش دوم پارمنیدس^۵ و سوفیست^۶ نیز همواره مورد بحث بوده است. حل مسائل کتاب پنجم جمهوری، چنان که در این جستار ارائه خواهد شد، مستلزم تحقیقی مفصل از رابطه وجود و تفاوت در بخش دوم پارمنیدس^۷ (پس از این: پارمنیدس ۲)، سوفیست و تیمایوس است.



۱. آناس، ۱۹۸۱: ۲۲۱

3.Fine 2003: 9

۲.verdical

۴. همان‌طور که گونزالس (Gonzalez) (۱۹۹۶: ۲۶۲) خاطر نشان می‌سازد، خوانش صدقی فاین به معنای آن است که وقتی افلاطون در ۴۷۷a-۴۷۶e می‌گوید معرفت به چیزی () تعلق دارد در واقع می‌گوید تنها گزاره‌های درست چیزی هستند. همچنین c-۴۷۸b باید به معنای آن باشد که گزاره‌های نادرست هیچ چیز نیستند. بر این اساس، امتناع اعتقاد به لاوجود در این خوانش به معنای امتناع اعتقاد به آنچه غلط یا مطلقاً غلط است خواهد بود. فاین تلاش می‌کند این مسئله را با تمایز باور غلط از باور «کاملاً غلط» یا «خیلی غلط» حل کند (۲۰۰۳: ۷۶). پاسخ او به مسئله معنای آنچه هم درست و هم نادرست است نیز آن است که «تا اندازه‌ای درست و تا اندازه‌ای غلط» است (همان: ۷۰).

۵. منظور از بخش دوم پارمنیدس یا پارمنیدس ۲، صفحات ۱۳۷ به بعد است که در آن وجود واحد پارمنیدسی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۶. بحث مفصل افلاطون از وجود در سوفیست زمینه لازم را برای بسیاری از محققان (همچون گازلینگ، ۱۹۷۳: ۲۱۴ و براون (Brown)، ۱۹۸۶: ۶۹-۶۸) فراهم ساخت تا شواهدی در جهت تأیید تمایز میان معانی وجود در آن بیابند. من نظر جین رابرتز (Jean Roberts) را ترجیح می‌دهم: سوفیست «به هیچ معنای قابل استفاده‌ای» نمی‌تواند به عنوان تمایزبخش معانی مختلف وجود در نظر گرفته شود (۱۹۹۸: ۱۴۲).

۷. منظور از بخش دوم پارمنیدس، صفحات پس از ۱۳۶ است که در آن دیگر نظریه مثال مورد بحث نیست بلکه واحد پارمنیدس مورد بحث است. شکل گفتگو نیز نه تنها با بخش اول محاوره بلکه با همه دیگر محاورات افلاطون تفاوت دارد.

وجود، الوجود و تفاوت

دست کم سه محاوره از محاورات افلاطون از رابطه وجود و تفاوت سخن می‌گویند: بخش دوم پارمنیدس، سوفیست و تیمایوس. افلاطون در این محاورات قصد دارد به درکی نو از وجود دست یابد که از وجودشناسی یونانی و نیز وجودشناسی محاورات پیشین خود او فاصله می‌گیرد. افلاطون این نکته را در می‌یابد که مفهوم وجود در وجودشناسی یونان با مفهوم «همانی» گره خورده است و مسائل بسیاری که در درک وجود خصوصاً پس از پارمنیدس ایجاد شده بود به دلیل این ارتباط میان این دو مفهوم در اندیشه یونانی بوده است. اینکه وجود همواره بر «همانی» متکی بوده است از نحوه درک اغلب پیش سقراطیان از وجود نمایان است. تلاش ایونیان برای اثبات اینکه همه چیزها یکی هستند به سادگی می‌تواند به عنوان اولین ظهور پیوند وجود و «همانی» مورد توجه قرار گیرد. وقتی آنها می‌گفتند همه چیز یک چیز، مثلاً آب، آپایرون یا هوا، است، به طور ضمنی بیان می‌داشتند که همه چیزها همان‌اند. بر مبنای چنین رابطه‌ای میان وجود و «همانی» بود که یک ایونی متأخر، هراکلیتوس اهل افسوس، با رد همانی، وجود را نیز طرد کرد: از آنجا که آنچه در جهان است همان نیست، وجود باید با صیرورت جایگزین شود. نقد هراکلیتوس از فهم پیشینیانش از وجود مدیون این کشف بود که آنچه آنها وجود می‌خوانند همان نیست بلکه در هر لحظه تغییر می‌کند. وجود

۱. استفاده از واژه وجود در ترجمه کلماتی همچون *to on*، *ousia* و *esti* در فلسفه یونانی و علی‌الخصوص در متون افلاطون و ارسطو می‌تواند گمراه‌کننده باشد چرا که در اغلب موارد آنچه مد نظر است بیش از آنکه وجود باشد، موجود است. این نکته که آیا اساساً در فلسفه افلاطون و ارسطو وجود به عنوان امری جدا از موجود مورد توجه قرار گرفته است یا نه همواره مورد مناقشه بوده است. ما در این جستار بدون نظر داشتن به این مناقشه از هر دو واژه وجود و موجود بهره برداریم چرا که نه تنها بحث از آن در این مجال نمی‌گنجد بلکه تقید به استفاده از یک واژه خوانش متن را دشوار می‌سازد. به عنوان مثال در بحث از پنج نوع اصلی در سوفیست، ما با *to on* در کنار *to tauton* و ... مواجهیم. هرچند در ست است که *to on* در سستی بر «آنچه هست» دلالت دارد و بنابراین، به درستی می‌تواند موجود ترجمه شود، در صورت ترجمه آن به موجود ناچار خواهیم بود *to tauton* را «آنچه تفاوت است» یا «تفاوت» ترجمه کنیم. از طرف دیگر، با توجه به اینکه آنچه مثلاً در واژه *to on* مد نظر است در عین آنکه موجود است، بیشتر وجود موجود (البته نه به معنای صرف هستی شناختی آن) است و نه چیزی دیگر، استفاده از واژه وجود نیز می‌تواند قابل قبول باشد. این مشکل در ترجمه‌های انگلیسی که در آنها عمدتاً از واژه *being* استفاده می‌شود کمتر به چشم می‌خورد.

۲. تقابل همانی و تفاوت در کلمات مشهور او یعنی اینکه «بر کسانانی که در رودخانه‌ای که همان می‌ماند ($\bar{\alpha}$ $\bar{\alpha}$) قدم می‌گذارند، آب‌های متفاوت و متفاوتی ($\bar{\alpha}$ $\bar{\alpha}$) جریان می‌یابد» (دیلز-کراتس، 1951: پاره ۳۹) آشکار است. نتیجه برای هراکلیتوس یک متناقض‌نما است: «در همان رودخانه ما قدم می‌گذاریم و قدم نمی‌گذاریم، ما هستیم و نیستیم ($\bar{\mu}$ $\bar{\mu}$)» (گراهام، ۲۰۱۰، پاره ۶۵).

محمدباقر قمی

و همانی آن چنان به هم نزدیکند که کشف ناهمانی، خود وجود را زیر سؤال می‌برد. نظریه وجودی پارمنیدس نیز آشکارا مبتنی بر رابطه وجود و همانی است. وجود نزد پارمنیدس یک کل یکپارچه و اینهمان است که همواره همسان و در همه جهات یکسان است. آنکه تعبیری بپذیرد و یا در بخشی کمتر یا بیشتر باشد. آنچه افلاطون در بهره‌گیری از مفهوم «تفاوت» به انجام می‌رساند چیزی نیست جز استقرار رابطه‌ای جدید میان وجود و «تفاوت». در این رابطه، هر چند افلاطون با هراکلیتوس موافق است که وجود نه همان که متفاوت است اما این کار را از زاویه سیوروت انجام نمی‌دهد. از طرف دیگر، او به مخالفت با پارمنیدس می‌پردازد چرا که بر اساس اندیشه او چنین رابطه‌ای میان وجود و تفاوت به لا وجود منجر می‌شود.

در بخش دوم پارمنیدس، این حقیقت که آنچه هست^۲ بر آن دلالت می‌کند^۳ غیر^۴ از آن چیزی است که واحد بر آن دلالت می‌کند،^۵ به عنوان دلیلی برای تمایز هستی و وحدت در نظر گرفته می‌شود. نتیجه آن است که وقتی می‌گوییم «واحد هست» از دو چیز متفاوت سخن می‌گوییم که یکی از دیگری بهره می‌برد (۷-۵). پس از تکرار این استدلال‌ها درباره غیریت وجود و وحدت در ۱۴۳a-b، پارمنیدس می‌گوید دلیل این غیریت نه وجود است و نه وحدت بلکه «تفاوت» است.^۶ فرضیه پنجم، «واحد نیست»^۷ خیلی زود با مفهوم تفاوت پیوند می‌یابد. وقتی ما درباره دو چیز، بزرگی و کوچکی، می‌گوییم که نیستند، روشن است که ما از وجود نداشتن چیزهای متفاوت^۸ سخن می‌گوییم.^۹ وقتی گفته می‌شود چیزی وجود ندارد، علاوه بر این واقعیت که باید شناختی از آن چیز وجود داشته باشد، می‌توان گفت که این مستلزم تفاوت آن نیز می‌شود.^{۱۰} وقتی گفته می‌شود چیزی نیست، تفاوت آن چیز پیشاپیش فرض شده است چرا که ما در این گفته موضوع را به عنوان یک چیز متفاوت جدا می‌کنیم و

۱. رک: پاره ۸ دیلز- کرانتس، خطوط ۴، ۵، ۲۲، ۲۵، ۲۹ و ۳۰

۲. ε

۳. μ ἄ

۴. ἄ

۵. ۱۴۳c۴-۵

۶. بنابراین، اگر وجود چیزی متفاوت (ε) است و واحد چیزی متفاوت (ε)، به خاطر واحد بودن نیست که واحد از وجود متفاوت است و نه به خاطر وجود بودن است که وجود غیر از واحد است بلکه آنها به واسطه تفاوت (ε) (μ) و غیریت (α) از یکدیگر متفاوتند (ε) (α)، (۱۴۳b۳-۶).

۷. ۱۶۰b.۷ و بعد

۸. ε

۱۰. ۱۶۰d.۱۰، رک ۱۶۰e.۱-۲

۱۶۰c.۲-۴.۹

این تفاوت، تفاوت چیزهای دیگر نیست بلکه تفاوت خود آن چیز است. این رابطه خفیف میان وجود و لاوجود با تفاوت در سوفیست به یک نظریه تبدیل می‌شود.

مفهوم تفاوت در سوفیست مفهومی اساسی است که بر مبنای آن فهمی جدید از وجود ارائه می‌شود و مسئله لاوجود به گونه‌ای حل می‌شود. ابتدا سیرورت به عنوان وجود و نه لاوجود در نظر گرفته می‌شود: «هم آنچه تغییر می‌کند و هم تغییر باید به عنوان چیزهای موجود پذیرفته شوند».^۲ سیرورت خود نوعی از وجود است و ما باید آنچه را که تغییر می‌کند به عنوان وجود بپذیریم. از آنجا که هر یک از سکون و تغییر به نحو مشابهی هستند^۳ اما نمی‌توان گفت که هر دوی سکون و تغییر در سکون‌اند، وجود باید به عنوان یک امر سوم در نظر گرفته شود که هر دوی سکون و حرکت از آن بهره‌مندند.^۴ نتیجه آن است که «وجود سکون و تغییر هر دو نیست بلکه در عوض متفاوت^۵ با آنها است».^۶ مفهوم تفاوت به افلاطون کمک می‌کند تا وجود را از هر دوی سکون و تغییر جدا کند چرا که به نظر می‌رسد رابطه همانی با وجود به تقابل وجود و سیرورت منجر شده بود. شاید بتوان گفت افلاطون با فهم اینکه درک یونانی وجود بر اساس «همانی» باعث شد وجود با سکون پیوند یابد و از تغییر جدا شود، افلاطون اکنون تلاش می‌کند با «تفاوت» وجود را از سکون و بنابراین، از «همانی» جدا کند. احتمالاً همین امر باعث شده است که او خود را نیازمند تصمیمی «بدون ترس» بداند.^۷ از این پرسش که «آیا آشکار است که تغییر لاوجود است و همچنین وجود است^۸ چرا که از وجود بهره‌مند است؟»^۹، امکان وجود لاوجود نتیجه می‌شود.^{۱۰} بنابراین، سیرورت به وسیله مفهوم تفاوت به عنوان آنچه هم هست و هم نیست در نظر گرفته می‌شود. این همزمانی وجود و لاوجود درباره تغییر آشکارا به بیان متناقض‌نمای آنچه هم هست و هم نیست در جمهوری ۴۷۷a شبیه است.

۱.δ

۳۲-۲۴۹b. در ترجمه متون افلاطون از ترجمه انگلیسی کوپر (ویراستار) (۱۹۹۷) بهره گرفتیم اما بدان پایبند نبوده‌ام. تقریباً در اکثر مواردی که ترجمه دقیق متن مورد نیاز بوده است متن اصلی یونانی (۱۵۷۸) را مبنا قرار داده‌ام.

۲۵۰b۷-۱۰.۴

۲۵۰a۱۱-۱۲.۳

۵.ε

۲۵۶d۵-۶.۷

۲۵۰c۳-۴.۶

۸.η

δ ú ó é ó

۲۵۰d۱۱-۱۲.۱۰

۲۵۶d۸-۹.۹

محمدباقر قمی

در سوفیست ۲۵۴d-e همان^۱ و تفاوت^۲ در کنار وجود، سکون و تغییر به عنوان پنج نوع مهم در نظر گرفته می‌شوند. سکون و حرکت نه همان‌اند و نه متفاوت بلکه از هر دو بهره‌مندند.^۳ وجود^۴ نیز نمی‌تواند همانی باشد زیرا اگر آنها «بر چیزهای متمایز دلالت نکنند» هر دوی سکون و تغییر عنوان یکسانی خواهند داشت وقتی می‌گوییم آنها هستند.^۵ بنابراین، ما چهار نوع مختلف شامل وجود، سکون، تغییر و همانی داریم که هیچ یک از آنها دیگری نیست. پس از بیان اینکه تغییر متفاوت با وجود است و بنابراین، هم هست و هم نیست،^۶ تفاوت به عنوان آنچه با متفاوت ساختن هر یک از انواع از وجود سبب می‌شود همه انواع دیگر وجود نداشته باشند، معرفی می‌شود. با فرض اینکه همه آنها به واسطه وجود هستند، این پیوند با وجود و تفاوت سبب می‌شود که همزمان هم باشند و هم نباشند، مسئله‌ای که نسخه آن در کتاب پنجم جمهوری همه آن مباحثاتی که در بالا بدان اشاره شد را ایجاد کرد:

«بنابراین، در مورد تغییر و همه انواع، لا وجود ضرورتاً هست. این بدان دلیل است که طبیعت تفاوت^۷ با اعمال بر همه آنها هر یک را با متفاوت کردن از وجود، لا وجود می‌سازد و درست خواهد بود اگر بگوییم که همه آنها به نحو یکسان نیستند، و همچنین به طور معکوس [راست خواهد بود اگر بگوییم آنها هستند چون از وجود بهره‌مندند].»^۸

ساختار جدید افلاطون شامل پنج نوع متمایز به همراه نقشی که تفاوت در میان آنها ایفا می‌کند با این هدف طراحی می‌شود که مسئله قدیمی فهم وجود را که از زمان هراکلیتوس و پارمنیدس مشکل ساز بوده است حل کند. شاید بتوان گفت وضعیت وجود شناختی صیوروت و لا وجود در ذهن افلاطون بر مبنای سلطه مطلق مفهوم همانی بر وجود تف سیر می‌شود. مثل در سوفیست دیگر جدا از هم نیستند بلکه در هم بافته‌اند. احتمالاً تنها چیزی که از گزند

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. ú

12.

۲۵۵b۳.۳

2. ő

۲۵۶d.۴

۲۵۵b۱۱-c۱.۵

۷.ñ

۸. سوفیست ۲۵۶d۱۱-e۳

تفاوت در امان می‌ماند، خود واحد است. اکنون نه تنها صیوروت به عنوان وجود قابل فهم است بلکه همچنین لاوجود نیز دیگر متضاد وجود نیست بلکه تنها متفاوت با آن است.^۲ تفاوت سبب می‌شود یک چیز، چیز مشخصی باشد و نباشد. این ویژگی، تفاوت را به توانایی تبیین عدم وجود یک چیز وقتی آن چیز هست مجهز می‌کند. اکنون به یمن مفهوم تفاوت این امکان وجود دارد که می‌توانیم نه تنها وجود بلکه وجود و لاوجود همزمان یک شیء را تبیین نماییم: «آنچه ما نازیبا می‌خوانیم^۴ چیزی است که متفاوت است^۵ از هیچ چیز مگر طبیعت زیبایی». نتیجه آن است که نازیبا به طور عارضی^۷ «یک نوع منفرد میان انواع

۱.۴

۲. ۲۵۷b۳-۴. اگرچه می‌توان با فرد (Frede) موافق بود که تبیین لاوجود پیچیده‌تر از آن است که صرفاً بگوییم افلاطون «ج ب نیست» را با «ج متفاوت از ب است» جایگزین می‌کند (رک: هینتیکا (۱۹۷۳: ۲۶) که از «جایگزینی دقیق ایده ناموجود به وسیله تفاوت» سخن می‌گوید). نمی‌توان این نظر او را پذیرفت که وقتی افلاطون می‌گوید الف زیبا نیست نمی‌تواند این گونه فکر کرده باشد که این به جهت تفاوت آن از زیبا نیست چراکه، چنان که فرد می‌گوید، «آن می‌توانست متفاوت از زیبایی باشد حتی اگر با بهره‌مندی از زیبا، زیبا می‌بود» (۱۹۹۲: ۴۱۱). برعکس، آنچه موضوع بحث افلاطون است دقیقاً رابطه یک شیء زیبا (أ) با خود زیبا است که (أ) از آن بهره‌مند است. اگرچه (أ) با بهره‌مندی از زیبایی زیبا/ست، (أ) زیبا نیست چرا که متفاوت از خود زیبا است. کاری که قرار است مفهوم تفاوت انجام دهد نشان دادن امکان این است که چگونه چیزی می‌تواند هم یک چیز باشد و هم نباشد. بیان فرد مبنی بر اینکه «افلاطون وجود را با تفاوت یکی نمی‌گیرد بلکه با یک مثال یا نوع خاصی از تفاوت یکی می‌گیرد» (همان: ۴۰۸) گمراه کننده است. افلاطون نه وجود را به عنوان تفاوت در نظر می‌گیرد و نه به عنوان مثال تفاوت. وجود و تفاوت از یکدیگر جدا هستند اما از هم بهره می‌برند. افلاطون وجود را به وسیله تفاوت تفسیر می‌کند اما آن را نه با تفاوت و نه با نوعی از آن یکی نمی‌گیرد.

۳.۴

۴. در اینجا از واژه μ استفاده شده است. کاستمان (۱۹۷۳: ۱۹۸) پیشنهاد می‌کند آن را «حمل می‌شود» بخوانیم و نه «خوانده می‌شود». ما ترجیح دادیم عبارت کمتر تکنیکی «خوانده می‌شود» را استفاده کنیم چرا که به نظر نمی‌رسد این عبارت به معنایی متفاوت از معنای معمولی آن مورد استفاده قرار گرفته باشد.

۵.۴

۱۱۶-۲۵۷d۱۰. کاستمان (۱۹۷۳: ۱۹۸) این عبارت را به عنوان شاهدهی برای رد دیدگاه استاندارد (رک: راس (۱۹۵۱: ۱۱۵)، اُون (۱۹۷۱: ۲۴۰-۲۳۸)) در ترجمه ξ به «نا-اینهمان» در نظر می‌گیرد. این واقعیت که افلاطون نازیبا را فقط (ξ نسبت به طبیعت زیبا متفاوت در نظر می‌گیرد نشان دهنده آن است که نمی‌توان آن را به سادگی به معنای «نااینهمان» در نظر گرفت. در واقع، نازیبا نسبت به هر چیز دیگری نااینهمان است اما فقط نسبت به طبیعت زیبا ξ است. با این وجود، این نکته قابل درک نیست که چگونه می‌توان با ترجمه خود کاستمان از آن به «ناسازگار» (incompatible) (۱۹۷۳: ۲۰۶-۲۰۵) به درک مناسبی از متن دست یافت. امیدواریم در این بخش بتوان نشان داد که تنها تفسیر قابل قبول از این کلمه که قابل اطلاق بر همه موارد استفاده آن، دست کم در سوفیست، باشد چیزی است که آن را پولاخوس/ستی می‌خوانیم.

۷. μ

ξ

6. ω δ

ξ

محمدباقر قمی

موجودات^۱ است و به طور همزمان، در مقابل یکی از موجودات قرار می‌گیرد^۲ و بنابراین، چیزی است که به طور عارضی نازیبا است،^۳ «یک وجود در مقابل یک وجود».^۴ نه زیبا بیشتر موجود است و نه نازیبا کمتر^۵ و بنابراین، هر دوی متضادها به طور یکسان هستند. دوباره در ۲۵۸a۷-۹ تأکید می‌شود که این نتیجه مدیون «طبیعت تفاوت»^۶ است که اکنون معلوم شده است که وجود است. بنابراین، هر یک از چیزهای بسیار که طبیعت تفاوت را دارند و در وجود در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند^۷ وجود هستند همان‌طور که خود وجود وجود است^۸ و نه کمتر. آنها متضاد یکدیگر نیستند بلکه با هم متفاوتند.^۹ در اینجا دقیقاً موضوع تحقیق یعنی ناموجود^{۱۱} مشخص می‌شود.^{۱۲} از این‌رو، لاوجود طبیعت خود را دارد^{۱۳} و یک $\tilde{\alpha}$ در میان بسیاری چیزهای دیگر است.^{۱۴} این چنین فرا رفتن از اصل وجود شناختی پارمنیدس تنها به یمن طبیعت تفاوت ممکن شده است. کشف این مفهوم بود که به غریبه‌نمایی شجاعت لازم را داد تا بگوید لاوجود هر بخش از طبیعت تفاوت است که در برابر وجود قرار می‌گیرد.^{۱۵} تفاوت تنها به دلیل بهره‌مندی‌اش در وجود هست، اما آن چیزی نیست که از آن بهره‌مند است بلکه با آن متفاوت است.^{۱۶} لاوجود دقیقاً بر این تفاوت مبتنی است.^{۱۷}

۲. $\tilde{\omega}$ $\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}$. 257e2-48. $\tilde{\mu}$ $\tilde{\mu}$ $\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}$. 257e6-7

۲۵۷e۹-۱۰.۵

۳. $\tilde{\mu}$ $\tilde{\alpha}$. 258a14. $\tilde{\eta}$ $\tilde{\omega}$ $\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}$ $\tilde{\mu}$ $\tilde{\alpha}$ ۹. $\tilde{\omega}$ $\tilde{\omega}$ $\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}$ $\tilde{\mu}$ $\tilde{\alpha}$

۲۵۸a۱۱-b۳.۱۰

۱۱. $\tilde{\mu}$ $\tilde{\delta}$

۱۲. ۲۵۸b۶-۷.۱۲. برخی محققان (به عنوان مثال، لوئیس (Lewis) (۱۹۷۷)) تلاش می‌کنند تناقضات تبیین افلاطون از ناموجود را با تمایز میان معانی مختلف آن حل کنند، تلاشی که به نظر نمی‌رسد بتواند به حل مسئله کمک کند.

۲۵۸b۹-c۳.۱۰

258b۱۰.۱۳

۱۵. ۲۵۸d۷-e۳.۱۵، رک: ۲۶۰b۷-۸

۱۶. ۲۵۹a۶-۸. به نظر نمی‌رسد تمایز کرنفورد (۱۹۳۵، ۲۹۵ یادداشت ۲) میان الف) تفاوت که همان موجود نیست اما همچنان موجود است و ب) تفاوت که یک شیء موجود (یعنی یک هستند) نیست، ضروری باشد. گزینه دوم حتی نادر است به نظر می‌آید. نمی‌توان گفت آنچه متفاوت است است یک موجود مشخص نیست. تأکید بر اینکه آنچه متفاوت است هست، گزینه دوم را رد می‌کند.

۲۵۹a۸-b۱.۱۷

تفاوت و نحوه وجود تصویر

دیدیم که معنای وجود اشیاء محسوس در کتاب پنجم جمهوری بر مبنای این پرسش که آیا وجود به معنای هستی‌شناختی استفاده شده است یا نه، بحث‌های بسیاری را برانگیخته است. در تمثیل‌های خط و غار در جمهوری، اشیاء به عنوان تصاویر در نظر گرفته شده‌اند. بنابراین، نحوه وجود یک تصویر / کپی همان مسئله مذکور را به شکل دیگری مطرح می‌سازد. قیاس اصل^۱ - تصویر^۲ برای تبیین رابطه میان مُثُل و اشیاء محسوس در جمهوری، آشکارا رویکردی متفاوت به وجود دارد. پرسش اصلی آن است که وضعیت هستی‌شناختی یک تصویر در نسبت با اصل خود چیست؟ آیا در اینجا باید دو نوع وجود، «وجود واقعی» در برابر «وجود» در نظر گرفته شود آن‌گونه که کچام می‌گوید^۳ یا تنها یک نوع؟ تفاوت وجودی یک اصل با تصویر آن چیست؟ آیا این تفاوت در درجات وجود یا واقعیت است چنان که برخی پیشنهاد کرده‌اند یا این تفاوت در رابطه بودن^۴ است آن‌گونه که برخی دیگر در نظر گرفته‌اند؟ پیشنهاد ولاستوس مبنی بر درجات واقعیت، با تقلیل مسئله وجودشناختی به یک مسئله معرفت‌شناختی نه به خود مسئله توجه لازم را دارد و نه پاسخ فراخوری فراهم می‌آورد. ولاستوس می‌پذیرد که افلاطون هرگز از «درجات» یا «رتبه‌های» وجود سخن نمی‌گوید.^۵ آنچه به او اجازه می‌دهد عنوان «درجات» را برگزیند برخی عبارات افلاطون در جمهوری^۶ و دیگر محاورات^۷ است (همان). نظر ولاستوس مبنی بر اینکه وقتی افلاطون می‌گوید فقط مُثُل کاملاً به طور محض واقعی هستند، منظور آن است که آنها از نظر شناختی قابل اتکا هستند،^۸ تقلیل آشکار مسئله به مسئله‌ای معرفت‌شناختی است. کچام به درستی نظریه ولاستوس را به دلیل جدا شدنش از وجودشناسی مورد نقد قرار می‌دهد و بر آن است که «فهم بیان افلاطون درباره وجود به

۱. تانر (۲۰۱۰، ۹۴) خاطرنشان می‌سازد که ترجمه پارادایم به اصل (original) دارای اشکال است چرا که «اصل» به اندازه کافی معنای الگو و نمونه بودن پارادایم را تداعی نمی‌کند.

۲. original-copy

3. Ketchum 1980: 140

4. relationality

5. Vlastos 1998: 219

۶. عباراتی همچون: مثل $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۴۷۷a)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۴۷۷a)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۴۷۷a)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۴۷۷a)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۴۷۷a).

۷. $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۵۹۷a)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۵۹۷d)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۵۹۷d)، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۵۸۵d). کوپر (Cooper) خاطرنشان می‌سازد که کلمات افلاطون باید بر مبنای این واقعیت مورد بررسی قرار گیرد که نظریه افلاطون در

خصوص وجود بدون کشاندن زبان به سرحدتش غیرقابل بیان است (۱۹۸۶: ۲۴۲).

۸. او همچنین به $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۲۱۱e) در *مهمانی*، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۵۹d) در *فیلیوس*، $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۲۴۷c) و $\bar{\omega} \bar{\sigma}$ (۲۸۸a) ارجاع می‌دهد.

۸. Vlastos 1998: 229

محمدباقر قمی

عنوان بیانی از واقعیت رابطه نزدیکی که میان «وجود» و فعل «بودن» هست را مبهم می‌سازد.^۱ بنابراین او معتقد است $\bar{\nu}$ باید به عنوان وجود و نه واقعیت درک شود، چنان که $\bar{\theta}$ باید به عنوان «آنچه هست» و نه «آنچه واقعی است» درک شود. الن معتقد است که خوانش «معرفت‌شناختی محض» متن جمهوری آشکارا با متن افلاطون غریب است.^۲

نظریه تصویر به عنوان ماهیتی رابطی^۳ پاسخی وجود شناختی برای مسئله فهم وجود یک تصویر و رابطه‌اش با وجود اصل فراهم می‌آورد. براساس این نظریه، «خود وجود یک انعکاس، رابطی است و کاملاً وابسته است به آنچه غیر از خود آن است یعنی اصل ...». ^۴ اشیاء جزئی به عنوان ماهیات رابطی هیچ وضعیت وجود شناختی مستقلی ندارند؛ آنها به طور محض ماهیاتی رابطی هستند که کل هویت و وجودشان را از مثل اخذ می‌کنند.^۵ اگرچه این ماهیات رابطی هستند و به نوعی وجود دارند، باید همچنین بگوییم «آنها به شکلی که مثل - چیزهایی که کاملاً واقعی هستند - وجود دارند، وجود ندارند». ^۶ الن نظریه‌اش را به فایدون تسری می‌دهد^۷ جایی که گفته می‌شود اشیاء جزئی ناقص‌اند،^۸ «مایلند» شبیه باشند^۹ یا تمایل دارند همان طبیعت را داشته باشند.^{۱۰}

پاسخ مسئله وجود در کتاب پنجم جمهوری بر مبنای تفسیر این جستار آن است که کتاب پنجم جمهوری را باید بر مبنای سوفیست و به دنبال آن بخوانیم.^{۱۱} بر این اساس، «آنچه هم هست و هم نیست» در کتاب پنجم جمهوری، در پرتو وضعیت وجود شناختی‌ای که در

۱. Ketchum 1980: 213. همان‌طور که سینسیا همپتون می‌گوید، گرچه معانی وجود شناختی و معرفت شناختی واقعیت ممکن است متمایز شوند، معنای معرفت‌شناختی در نهایت وابسته به معنای وجود شناختی است (۱۹۹۸: ۲۴۰).

2. Allen 1961: 325 2. relational

3. Allen 1998: 62 4. ibid: 67

5. ibid

۷. Allen, 1961: 331. حتی اگر اصل نظریه را در مورد جمهوری بپذیریم، نمی‌توان با این نظر اف. سی. وایت (F. C. White) (۱۹۷۷: ۲۰۰) که این بسط نظریه به فایدون قابل قبول نیست، موافق بود. وایت (۱۹۷۷: ۲۰۰) تأکید می‌کند که هیچ ذکری از $\bar{\nu}$ یا $\bar{\theta}$ برای اشیاء جزئی در فایدون وجود ندارد. او همچنین (همان: ۲۰۱) در مهمانی ۲۱۲ را به عنوان ارجاعی به آن نظریه نمی‌پذیرد.

۹. فایدون ۷۵۵۲.

۸. ۷۴۵۱-۸.

۷۴۵۵-۷۸، ۷۵۵۲-۳، ۷۵۵۲-۸.

۱۱. هرچند بر اساس کروئولوژی‌های رایج جمهوری پیش از سوفیست قرار می‌گیرد، این نکته‌ای نیست که تنها در اینجا ادعا شده باشد. رک پالم، ۱۹۹۹: ۱۴۴. در مقاله‌ای که نویسنده در دست انتشار دارد، کروئولوژی جایگزینی پیشنهاد می‌شود که در آن جمهوری پس از سوفیست قرار می‌گیرد.

سوفیست به یک تصویر داده می‌شود قابل فهم‌تر خواهد بود. می‌دانیم که همه اشیاء جزئی که در جمهوری به عنوان موضوعات پندار در نظر گرفته می‌شوند، در آنجا همچنین به عنوان تصاویر لحاظ می‌شوند. بنابراین، پرسش و وضعیت وجود شناختی آنچه هم هست و هم نیست روی دیگر وضعیت وجود شناختی تصویر است. در سوفیست، نوع وجود یک تصویر به عنوان کلید افلاطون برای گشودن قفل مسئله لا وجود ظهور می‌کند. افلاطون در سوفیست ۲۳۹d نحوه وجود تصویر^۱ را به عنوان پاسخ مسئله لا وجود معرفی می‌کند. ثنایتوس می‌گوید یک تصویر چیزی است که در ارجاع به یک چیز حقیقی^۲ ساخته می‌شود اما هنوز «دیگر چیزی چنین»^۳ است. اما این «دیگر چیزی چنین» نمی‌تواند دیگر چیزی حقیقی یا واقعی باشد.^۵ بنابراین، «دیگر چیزی چنین» به معنای چیز حقیقی دیگری در کنار اصل نیست بلکه تنها نمود آن است. تصویر حتی ضد چیز حقیقی است^۶ چرا که تنها اصل حقیقتاً آن چیز است و تصویر تنها به شکل غیر حقیقی آن چیز است. در خط بعد، ۲۴۰b۷، کلمه $\epsilon\acute{\upsilon}$ در مقابل $\acute{\omicron}$ قرار می‌گیرد: «بنابراین شما می‌گویید آنچه شبیه^۷ است واقعاً آنچه هست نیست»^۸. اما یک تصویر همچنان «به گونه‌ای هست»^۹. در حالی که تصویر واقعاً آن چیزی نیست که خود تصویر آن است، وجود و واقعیت خودش را دارد چرا که واقعاً یک موجود شبیه^{۱۰} است. ^{۱۱} غریبه می‌پرسد: پس آن واقعاً آنچه هست نیست^{۱۲} بلکه در واقع آنچه ما یک شباهت می‌خوانیم است^{۱۳}؟

این راه حل وجود شناختی، ابتکار افلاطون برای مسئله لا وجود است. پاسخ ثنایتوس این نکته را تأیید می‌کند: «شاید آنچه نیست با آنچه هست درهم بافته شده‌اند»^{۱۴}. بنابراین، یک تصویر نه آن چیزی است که واقعاً هست و نه لا وجود است بلکه چیزی است که به گونه‌ای

1. $\acute{\iota}$
3. $\epsilon\acute{\upsilon}$

2. $\acute{\alpha}$

$\acute{\omicron}$

۲۴۰a۸.۴

۵. در پاسخ به پرسش غریبه که آیا این «دیگر چیزی چنین» چیزی حقیقی است یا نه (۲۴۰a۹)، ثنایتوس پاسخ می‌دهد: μ $\acute{\epsilon}$ $\acute{\alpha}$, $\acute{\alpha}$ $\acute{\mu}\acute{\omega}$ $\acute{\alpha}$ (۲۴۰b۲).

۲۴۰b۵.۶

۷. $\acute{\epsilon}$

8. $\acute{\omicron}$ [$\acute{\upsilon}$] $\acute{\omicron}$

9. $\epsilon\acute{\upsilon}$ μ

۱۰. $\acute{\iota}$ $\acute{\omicron}$

۲۴۰b۱۱.۱۱

۱۲. $\acute{\upsilon}$ $\acute{\omicron}$ $\acute{\alpha}$ [$\acute{\upsilon}$] $\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}$

13. $\acute{\omicron}$ η μ $\acute{\iota}$

۲۴۰b۱۲-۱۳

۲۴۰c۱-۲.۱۴

محمدباقر قمی

هست. چنین وضعیت سومی میان وجود و لا وجود به یمن وضعیت وجودشناختی تصویر کشف می‌شود. ذات یک تصویر، به زبان کونکه «صرفاً در نفی آنچه حقیقی است و وجود واقعی دارد» خلاصه نمی‌شود چرا که در غیر این صورت «یک \acute{o} \acute{u} \acute{o} ، ذاتاً و واقعاً یک لا وجود» می‌بود.^۱ بنابراین، ویژگی‌های یک تصویر شامل این موارد می‌شود:

- ۱- یک تصویر با ارجاع به یک امر حقیقی^۲ یک تصویر است.
- ۲- یک تصویر متفاوت^۳ با چیزی است که تصویر آن است.
- ۳- خود یک تصویر حقیقی^۴ نیست، آن گونه که چیزی که این تصویر آن است حقیقی است بلکه واقعاً چیزی است که شبیه^۵ آن است.

۴- یک تصویر آنچه حقیقتاً هست^۶ نیست اما واقعاً یک موجود شبیه^۷ است.

نتیجه عبارت است از:

- ۵- یک تصویر به گونه‌ای^۸ هست یعنی هم هست و هم نیست، محصول به هم بافته شدن وجود و لا وجود.

افلاطون با پذیرفتن اینکه «آنچه نیست به گونه‌ای هست»^۹ و «آنچه هست به گونه‌ای نیست»^{۱۰} اصل اساسی «پدر» پارمنیدس را رد می‌کند. در کنار تصاویر و شبیه‌ها^{۱۱} همچنین تقلیدها^{۱۲} و نمودها^{۱۳} به عنوان موضوعات این نوع جدید وجود و بنابراین، باور نادرست معرفی می‌شوند.^{۱۴}

\.Kohnke 1957: 37

- | | |
|---|---|
| 1. $\acute{\alpha}$ | 2. $\acute{\xi}$ |
| 3. $\acute{\alpha}$ | 4. $\acute{\xi}$ |
| 5. \acute{o} \acute{o} | 6. \acute{i} \acute{o} |
| 7. | 8. μ \acute{o} $\acute{\omega}$ $\acute{\xi}$ |
| 9. \acute{o} $\acute{\omega}$ \acute{u} $\acute{\xi}$. ۳۴۱d5-7 | 10. \acute{i} |
| 11. μ μ μ | 12. μ |

۱۴. ۲۴۱e۳. در تیمایوس، عالم صیوررت که به درستی نمی‌تواند مورد خطاب قرار گیرد و بنابراین، ناچاریم آن را «آنچه چنین است» ($\acute{\omega}$) یا «آنچه در کل چنین است» ($\acute{\omega}$ $\acute{\alpha}$) (۷-۶) بخوانیم تنها از «تقلیدها» (μ μ μ) تشکیل می‌شود (۵۰c۵) که فقط به وسیله چیزهایی که آنها تقلیدهایشان هستند قابل شناسایی هستند. کلمه $\acute{\omega}$ که پیش‌تر در سوفیست برای تعیین وضعیت یک تصویر در نسبت با اصل مورد استفاده قرار گرفته بود، اکنون به تعریف عالم صیوررت تبدیل می‌شود که در آن هر چیزی تصویر چیز دیگری است و آن چیز دیگر یک وجود است؛ وجودی که همواره همان می‌ماند و متفاوت و مجزا از تصویرش است. تبیین وجود یک تصویر و تفاوتش با اصل آن را می‌توان در d1-52c۲ دید. تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، این متن به دنبال اثبات این نکته است که تصویر باید متفاوت از اصلش باشد اما همزمان باید نوعی از وجود باشد، هرچند نمی‌تواند یک وجود واقعی چنانچه اصلش هست باشد.

چرنیس توجه‌مان را به نکته بسیار مهمی درباره وضعیت وجود شناختی یک تصویر جلب می‌کند که در عین حال، نقدی به نظریه رابطی خواندن وجود تصویر است. او می‌گوید آنچه در تیمایوس گفته می‌شود نمی‌تواند با گفتن اینکه یک تصویر قائم به خود نیست بلکه رابطی است تبیین شود. آنچه در مورد یک تصویر اساسی است آن است که تصویر «متناظر چیزی است، به چیزی ارجاع می‌دهد، معنایی دارد و تصویر این معنا را به طور مستقل و از آن خود ندارد بلکه تنها با ارجاع به چیزی دیگر جدا از خود دارد».^۱ به گمان من، این کارکرد تصویر بهترین بیان خود را در نظریه‌ای می‌یابد که در ذیل آن را پیشنهاد خواهیم داد.

پولاخوس استی^۲

برای درک وضعیت وجود شناختی یک تصویر در افلاطون، شاید بهتر آن باشد که ببینیم چگونه ارسطو همان مسئله‌ای را که افلاطون نظریه تصویر خود را برای حل آن به کار گرفته است. چنان که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت، نظریه پولاخوسلگتای ارسطو نسخه‌ای درخشان و در عین حال انحراف یافته از نظریه افلاطون است که علی‌رغم این انحراف قادر است ما را در فهم افلاطون یاری رساند. ما در اینجا از نظریه ارسطو بهره می‌گیریم تا به درکی بهتر از نظریه افلاطون دست یابیم چرا که اولاً این نظریه در ارسطو به گونه‌ای روشن‌تر ساختار یافته است و ثانیاً می‌تواند همچنین به عنوان شاهی برای مشروعیت قرائت ما از افلاطون باشد.

عبارت $\bar{\omega}$ $\bar{\epsilon}$ ، عبارتی بسیار مکرر در آثار ارسطو^۳، راه‌حل او برای مسائل وجودشناختی پیشینانش است چرا که آنها وجود را چنان در نظر گرفتند که گویی تنها یک معنا دارد.^۴ ارسطو در نقدش از سنت فلسفی و علی‌الخصوص هراکلیتوس، پارمنیدس و افلاطون پر بیراه نرفته است چرا که همگی تنها یک معنا برای وجود فرض کردند و نظریه او پاسخی برای مسائل بسیاری که همه فیلسوفان گذشته در آن گرفتار بودند، فراهم می‌آورد. اما این نظریه همزمان نظریه‌ای وام‌دار است. چنان که بدان اشاره خواهیم کرد هم ساختار نظریه و هم مسائلی که این نظریه تلاش می‌کند آنها را حل کند همان است که در افلاطون

۱. Cherniss, 1998: 296

2. $\bar{\omega}$ $\bar{\epsilon}$

۳. به عنوان مثال: متافیزیک ۱۰۰۳a۳۳ و b۵، ۱۰۱۸a۳۵-۳۶، ۱۰۲۶a۳۳-۳۴ و b۲، ۱۰۲۸a۱۰ و ۱۴-۱۳، ۱۰۳۰a۱۷-۱۸، ۱۰۳۰b۲۵ ($\bar{\omega}$ $\bar{\epsilon}$) و a۲۱ ($\bar{\omega}$ $\bar{\epsilon}$)، ۱۰۳۰b۳۲-۳۳ و ۱۰۸۹a۷، ۱۰۶۰b۳۲-۳۳ و ۱۸۵a۲۱ و b۶، ۲۰۶a۲۱ ($\bar{\omega}$ $\bar{\epsilon}$)

۴. متافیزیک ۹۹۲b۱۸-۱۹ و ۱۸۵b۳۱-۳۲ و ۱۸۶a۲۲ و بعد، ۱۸۶a۲۴-۲۵، ۱۸۶a۳۲-b۳ و ۱۲-۱۱b۴.

محمدباقر قمی

دیده می‌شود (و این شباهت حتی در کلمات هم دیده می‌شود) اگرچه، چنان‌که می‌توان انتظار داشت، در ارسطو روشن‌تر و ساختار یافته‌تر است.

نظریه معانی مختلف وجود در ارتباط با نظریه پروس هن و نظریه جوهر ساختاری را فراهم می‌کند که بهترین راهنما برای فهم نظریه وجودی افلاطون در سوفیست، تیمایوس و جمهوری است.

الف) اگرچه نظریه پولاخوس لگتای ضرورتاً مبتنی بر نظریه پروس هن نیست، این دو نظریه در خصوص وجود بسیار به هم وابسته می‌شوند:

وجود به معانی /گونه‌های مختلف گفته می‌شود^۱ اما با ارجاع به یک^۲ [چیز/گونه/معنا] و یک نوع طبیعت.^۳

نظریه پروس هن که به عنوان جایگزین سوم در کنار اشتراک لفظی و اشتراک معنوی یک واژه ارائه شده است، نظریه‌ای زبانی است که تلاش می‌کند نظریه نوینی را برای تبیین کاربردهای مختلف یک واژه پیشنهاد دهد. کاربرد پروس هن وجود قرار است بدیلی برای نظری اشتراک معنوی (سینونیموس در ارسطو و هومونیموس در افلاطون) وجود فراهم کند که می‌گوید وجود به یک معنا (کاث هنا) گفته می‌شود: «وجود به معانی مختلف^۴ گفته می‌شود^۵ و نه به یک معنا». ^۶ این‌که هر دوی کاربردهای پروس هن و کاث هنا یک کلمه، یک چیز (هن) را به عنوان امر مشترک در نظر می‌گیرند، آنها را در مقابل اشتراک لفظی (هومونیموس در ارسطو) قرار می‌دهد که هیچ وجه مشترکی را در نظر نمی‌گیرد.^۷ در حالی که هر دوی پروس هن و کاث هنا یک امر مشترک را در نظر می‌گیرند، تفاوتشان در این است که در حالی که کاث هنا همه کاربردهای کلمه را یکسان در نظر می‌گیرد، پروس هن آنها را متفاوت می‌سازد. از طرف دیگر، اشتراک لفظی یا کاربرد هومونیموس یک واژه در واقع یک کلمه را به گونه‌های مختلف مورد استفاده قرار می‌دهد و بنابراین، ذیل پولاخوس لگتای قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، کلماتی که به گونه‌های مختلف گفته می‌شوند (پولاخوس لگتای) خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: اشتراک لفظی و پروس هن. بنابراین، ما با دو نوع پولاخوس

۱. ὄ μ ὦ 2. ε

۳. μ. متافیزیک ۳۴-۱۰۰۳۸۳۳. در ترجمه متون ارسطو، ضمن مینا قرار دادن متن یونانی از ترجمه انگلیسی بارنز (ویراستار) (۱۹۹۱) بهره گرفتیم.

۴. ὦ 5.

۶. ε ' ۱۰۶۰.b32-33

لگتای مواجهیم: هومونیموس پولاخوس لگتای در برابر پروس هن پولاخوس لگتای. در حالی که اولی هیچ امر مشترکی را میان گونه‌های مختلف کاربرد یک واژه در نظر نمی‌گیرد، دومی امری را به عنوان مرجع در مرکز خود دارد. این دو در برابر کاربرد سینونیموس یک واژه قرار می‌گیرند که در آن یک معنا و نه معانی مختلف وجود دارد.

اگر تمایز میان هومونیموس پولاخوس لگتای و پروس هن پولاخوس لگتای تمایز درستی باشد، آیا یک چیز می‌تواند به هر دو شکل موضوع پولاخوس لگتای باشد یعنی هم به شکل اشتراک لفظی به گونه‌های مختلف گفته شود و هم به شکل پروس هن؟ به نظر می‌رسد از سطوح وجود را به هر دو شکل مورد تفاسیر قرار می‌دهد. روشن است که هنگامی که او از تمایز جوهر و عرض سخن می‌گوید، پروس هن پولاخوس لگتای را در نظر دارد.^۱ اما او همچنین $\bar{\omega}$ و $\bar{\alpha}$ را به معنایی دیگر نیز در نظر می‌گیرد که دیگر پروس هن نیست و لاجرم باید کاربرد اشتراک لفظی یا هومونیموس وجود باشد. به عنوان مثال وقتی از سطوح چهار معنای وجود را در نظر می‌گیرد و، وجود به معنای صادق و نیز وجود به معنای قوه و فعل را در کنار معنای عرضی و مقولات قرار می‌دهد (متافیزیک ب۹-۱۰۱۷a۸).

در تفاوت میان جوهر و اعراض، کلمه $\bar{\omega}$ و $\bar{\alpha}$ در برابر μ قرار می‌گیرد.^۲ وقتی می‌گوییم $\bar{\omega}$ و $\bar{\alpha}$ ، تنها جوهر است که به طور مطلق^۳ خود $\bar{\omega}$ ، امر مشترک یا $\bar{\alpha}$ ، است. وقتی کلمه «وجود» را در مورد یک جوهر به کار می‌بریم، «وجود» به طور متفاوتی گفته می‌شود نسبت به وقتی که «وجود» را در مورد یک عرض به کار می‌بریم. این تفاوت اساسی‌تر از تفاوت میان $\bar{\omega}$ و $\bar{\alpha}$ است زیرا تمایز میان جوهر و مقولات دیگر تمایزی است بین آنچه به طور مطلق گفته می‌شود هست و آنچه تنها با ارجاع به (پروس) جوهر گفته می‌شود هست. تفاوتی که از سطوح در مورد رابطه همه کارکردهای واژه وجود با آنچه مشترک است یعنی وجود ایجاد می‌کند آن است که در حالی که نوعی از کارکرد واژه وجود به طور مطلق وجود است، نوع دیگری هست که تنها با ارجاع به آنچه مطلقاً وجود است، وجود خوانده می‌شود. در نظریه

۱. رک: متافیزیک: ۱۰۰۳b۶-۱۰، ۱۰۱۷a۷-۲۷، ۱۰۲۶a۳۳-b۱، ۱۰۲۸a۱۱-۳۱، ۱۰۲۸a۱۱-۲۵، ۱۰۳۰a۱۸-۲۵، ۱۰۸۹a۷-۹ و ۱۱۷-۱۱۹ و

فیزیک: ۱۸۵a۲۲-۲۳، ۱۸۶a۳۴-b۱۲.

۲. رک: فیزیک ۱۵-۱۹b۱۳، ۲۷-۲۲۵a۱۲.

۳. $\bar{\alpha}$ و $\bar{\omega}$

محمدباقر قمی

پروس هن اینگونه نیست که همه چیزهایی که گفته می‌شود هستند با ارجاع به امر مشترک، وجود، هستند بلکه این‌گونه است که در حالی که یک چیز وجود خوانده می‌شود چون خود آن است، چیزهای دیگر بدون آنکه خود آن چیز باشند و فقط با ارجاع به آن چیز وجود خوانده می‌شوند. جوهر آن چیزی است که واقعاً گفته می‌شود که هست و همه چیزهای دیگر که گفته می‌شود هستند تنها به واسطه جوهر این‌گونه گفته می‌شوند. این تفاوت میان جوهر از همه معانی دیگر وجود چیزی است که به نظر می‌رسد هدف اصلی ارسطو از نظریات به هم پیوسته پولاخوس لگتای، پروس هن و نظریه جوهر باشد.

ب) تفاوت کاربرد وجود در مورد جوهر و اعراض آن چنان عمیق است که در حالی که جوهر به عنوان وجود واقعی در نظر گرفته می‌شود، اعراض تقریباً لاوجود هستند. یک عرض صرفاً یک نام است^۲ و به طور آشکاری نزدیک به لاوجود^۳ است. ارسطو اضافه می‌کند که افلاطون «به یک معنا در خطا نبود» وقتی می‌گفت سوفیست‌ها با لاوجود^۴ سروکار دارند زیرا استدلال‌های سوفیست‌ها بیش از همه درباره اعراض است.^۵

دو نکته فوق یعنی الف) نظریات به هم پیچیده ارسطو شامل پولاخوس لگتای، پروس هن و نظریه جوهر و ب) در نظر گرفتن اعراض تقریباً به عنوان لاوجود ساختاری را پیش می‌آورد که آن را پولاخوس لگتای (بدون حالت ایرانیک) می‌نامیم. آنچه در این ساختار از بیشترین اهمیت برخوردار است، تفاوت جوهر از اعراض و نیز نوع رابطه برقرار شده میان آنها است. یک جوهر بدون هرگونه شرطی و به طور مطلق گفته می‌شود که هست اما اعراض تنها با ارجاع به (پروس) آن این‌گونه گفته می‌شوند. اگر نکته ارسطو درباره اعراض که آنها تقریباً لاوجودند را به این تفاوت و رابطه اضافه کنیم، به روشنی می‌بینیم که تا چه اندازه این ساختار به وجود شناسی اصل - تصویر افلاطون نزدیک است. ما از رابطه وجود و تفاوت در مدل افلاطون و نحوه‌ای که او وجود یک تصویر را می‌سازد سخن گفتیم. یک تصویر تنها با ارجاع به (پروس) یک اصل یک تصویر است؛ با آنچه تصویر آن است متفاوت^۶ است؛ همچون اصل خود یک امر حقیقی نیست و آنچه واقعاً هست^۷ نیست بلکه تنها به گونه‌ای^۸ هست. اگر

۱. رک: متافیزیک ۱۳-۱۰۲۸ا۱-۹، ۱۰۰۳b۵-۹، ۱۰۲۸a۱۸-۲۰.

۲. متافیزیک ۱۴-۱۰۲۶b۱۳.

۳. ۱۰۲۶b۲۱. $\bar{\nu} \mu \delta$

4. $\mu \delta$

۱۰۲۶b۱۳-۱۶.۵

۴. ۱۰۲۶b۲۱. $\bar{\nu} \mu \delta$

7. $\delta \delta$

8. $\bar{\omega}$

۵. ۱۰۲۶b۲۱. $\bar{\nu} \mu \delta$

ما تفاوت جوهر و اعراض را در زمینه نظریه پولاخوس لگتای و پروس هن مدنظر قرار دهیم، می‌توانیم شاهد شباهت‌های دو ساختار در افلاطون و ارسطو باشیم.^۱ ان خاطر نشان می‌سازد که رابطه میان مثل و اشیاء جزئی در مدل اصل - تصویر افلاطون «چیزی است حد وسط تک معنایی و چندمعنایی کامل»^۲ و همان است که ارسطو آن را پروس هن می‌خواند: «وجود» یک ابهامی از نوع پروس هن دارد؛ همین‌طور ند نام‌های مثل^۳ او معتقد است که

« سخن گفتن از وجود یک جوهر و یک عرض سخن گفتن از دو چیز متفاوت است... یک جوهر به معنای کامل "هست"، وجودش از آن خودش است. اما وجود یک عرض و صفی، اسنادی و به یک معنا وام گرفته از وجود جوهری است که به آن تعلق دارد.»^۴

من نظر ان را در این نکته کاملاً می‌پذیرم که نظریه جوهر و عرض ارسطو با نظریه اصل - تصویر تفاوت دارد چرا که جوهر و عرض در یک ویژگی مشترک سهیم نیستند و مدل جوهر - عرض مستلزم امر مشترک نیست بلکه تنها به این اشاره دارد که «آنها در یک رابطه خاص با یکدیگر قرار می‌گیرند: یکی وابسته به دیگری است». آنچه سبب شد تا ما این دو ساختار را با هم مقایسه کنیم نه شباهت کامل دو ساختار بلکه دقیقاً همین رابطه خاص میان اصل و تصویر آن از یک طرف و جوهر و عرض آن از طرف دیگر است. ممکن است تفاوت‌های بسیاری میان دو نظریه وجود داشته باشد که نظریه ما نسبت به آن تفاوت‌ها آسیب‌پذیر نیست.^۵

استفاده ما از نظریه ارسطو به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین وجودشناسی افلاطون در صدد اقامه این ادعا نیست که راه‌حل‌های آنها یکسان است بلکه می‌گوییم راه‌حل‌های آنها ساختار یکسانی دارد که تقریباً از اجزاء یکسانی تشکیل شده است و قرار است مسئله یکسانی را حل کند. در میان تفاوت‌های ممکنه که می‌توان میان دو نظریه برشمرد، تفاوتی بنیادین وجود

۱. کورنفورد خاطر نشان می‌سازد که ارسطو پولاخوس لگتای را باید از بخش دوم پارمنیدیس و بحث‌های بی شمار آن آموخته باشد (۱۹۳۹: ۱۱۱-۱۱۰). این دیدگاه که نظریه مقولات ارسطویی حاصل تأمل او بر مسئله مرد سوم است را برخی محققان همچون ولستوس (۱۹۵۴: ۳۳۵) و اُون نیز مطرح کرده‌اند. این نظر چندان از مقایسه ما میان دو ساختار افلاطون و ارسطو دور نیست چرا که ما نیز فکر می‌کنیم نظریه اصل - تصویر خود به دلیل مسئله مرد سوم توسعه یافته است. بنابراین، نظریه ارسطو می‌تواند حاصل تأمل او بر مدل اصل - تصویر افلاطون که پاسخ خود افلاطون به مسئله مرد سوم بوده است باشد.

۲. Allen 1998: 70, n. 24

3. ibid

4. ibid

۵. از طرف دیگر، شباهت نظریات ارسطو و افلاطون تنها در ساختارشان نیست، چراکه آنها همچنین برای حل مسئله یکسانی طراحی شده‌اند. رک: متافیزیک ۱۰-۱۰۳b۵، ۱۹-۱۰۱۷a۱۸، ۲۴-۱۰۶۹a۲۲، ۱۶-۱۰۲۶b۱۵، فیزیک ۱۰-۱۹۱b۴، ۱۶-۱۹۱b۱۳ و ۲۵-۱۹۱b۱۳.

محمدباقر قمی

دارد: در حالی که افلاطون تلاش می‌کند مسئله وجود و لاوجود پارمنیدسی را با رد آن توسط نوعی جدید از وجود که هم هست و هم نیست حل کند، ارسطو مسئله را از نقطه نظر متفاوتی بررسی می‌کند. راه حل ارسطو نیازمند یک وضعیت هستی‌شناختی سوم در کنار وجود و لاوجود و شامل چیزهایی که هم هستند و هم نیستند نمی‌شود چرا که او همچنان در موضعی پارمنیدسی ایستاده است: «ما این اصل را که هر چیز یا هست و یا نیست از اعتبار ساقط نمی‌کنیم».^۱ نقد ارسطو از کسانی که دوی نامتعیین را در کنار واحد و ضعیف می‌کنند می‌تواند به طرز قابل قبول به عنوان ارجاعی به افلاطون و آکادمی در نظر گرفته شود. از نقطه نظر ارسطو مشکل آنها این بود که آنها مسئله را به شکلی قدیمی و بر مبنای گفته پارمنیدسی مبنی بر اینکه وجود لاوجود ناممکن است صورت‌بندی کردند.^۲ آنها زیر تیغ نقد ارسطو قرار می‌گیرند نه به خاطر آنکه اصل پارمنیدسی را حفظ کردند بلکه به خاطر آنکه فکر کردند برای حل مسئله باید آن را رد کنند: «آنها فکر کردند که ضروری است اثبات کنند که آنچه نیست هست».^۳ این می‌تواند اشاره‌ای باشد به سوفیست که در آن افلاطون با پذیرش وجود لاوجود اصل پارمنیدسی را صریحاً رد می‌کند. راه حل ارسطو در همین نقطه با راه حل افلاطون تفاوت دارد. او معتقد نیست که مسئله را باید با رد وجود پارمنیدسی به شکلی قدیمی صورت‌بندی کرد بلکه فکر می‌کند باید آن را با نظریه پولاخوس لگتای و بدون نیاز به یک وضعیت وجود شناختی سوم حل کرد. اگر این جستار در نشان دادن اینکه پولاخوس لگتای ارسطو با راه حل افلاطون قابل مقایسه است موفق بوده باشد، می‌توان نظریه افلاطون را پولاخوس/ستی خواند.^۴ آنچه قرار است تغییر لگتای به استی بیانگر آن باشد، تغییر یک نظریه زبان شناختی به یک نظریه وجودی نیست چرا که نه تنها زبانی بودن نظریه اول در اینجا ادعا نمی‌شود بلکه ما قصد نداریم نظریه دوم را انتولوژیک به معنای صرف هستی‌شناختی در نظر بگیریم. مشابهت‌های دو نظریه در کنار این واقعیت که ارسطو با مسئله بیشتر از نقطه نظری

۱. فیزیک ۲۷-۲۶b۱۹

۲. متافیزیک ۱۰۸۹a۴

۳. ۱۰۸۹a۵.۳، رک: a۱۹

۴. گرچه نامی که برای نظریه افلاطون برگزیدیم از عبارت ارسطو گرفته شده است، این عبارت به گونه‌ای توسط خود افلاطون نیز استفاده شده است در متنی در سوفیست (259a-b)، درباره رابطه وجود و تفاوت که پیش از این بدان اشاره کردیم، غریبه‌ترین می‌گوید: «وجود ($\bar{\theta}$) بهره‌ای از تفاوت دارد و بنابراین، با متفاوت بودن از همه چیزهای دیگر، نه هیچ چیز دیگر و نه همه چیزهای دیگر است مگر خودش. پس وجود ($\bar{\theta}$) مسلماً میلیون‌ها چیز نیست بلکه هم به گونه‌ای بسیار هر یک و همه آنها است ($\bar{\mu} \bar{\eta}$) و هم به گونه‌ای بسیار هر یک و همه آنها نیست» ($\bar{\eta} \bar{\mu} \bar{\eta}$)

ع/همچنین رک: ۶-۲۵۶e۵ و ۱۲-۱۱b۲۶۳

معرفت شناختی^۱ مواجه می شود اما افلاطون با آن بیشتر به نحو وجود شناختی برخورد می کند ما را به پولاخوس/ستی به عنوان نظریه افلاطون رهنمون می شود. بر اساس پیشنهاد این جستار، پیش از آنکه ارسطو با ساختار پولاخوس/گتای خود مسئله وجود شناختی پیشینانش را حل کند، افلاطون مسئله را با نظریه پولاخوس/ستی حل کرده بود؛ نظریه ای که بر مبنای مفهوم تفاوت استوار است: چیزهایی که یک چیز (الف) هستند به گونه های مختلف الف هستند. فرض کنید ما سه چیز داریم: (۱) {الف} به عنوان مثال، (۲) (آ) به عنوان شیء جزئی بهره مند از آن و (۳) (ا) به عنوان سایه یا تصویر آن شیء که همگی الف (بدون آکولاد) خوانده می شوند. این سه چیز هر سه الف هستند. نه تنها مثال زیبایی، یعنی {الف}، الف (زیبا) است بلکه یک چیز زیبا (آ) و تصویر آن (ا) نیز الف (زیبا) هستند. نکته آن است که در حالی که همه آنها زیبا (الف) هستند، آنها به نحو یکسانی این گونه نیستند. الف بودن (ا)، تصویر (آ)، متفاوت است از الف بودن (آ)؛ همان طور که الف بودن هر دو با الف بودن {الف}، مثال الف، فرق دارد. مثال زیبایی، گلی زیبا و تصویر آن در یک آب همگی زیبا هستند اما نه به شکل یکسان.^۲ اجازه دهید جملات زیر را در نظر بگیریم:

۱- مثال زیبایی زیبا "است".

۲- یک گل زیبا "است".

۳- تصویر گل زیبا است.

در اینجا سه شکل مختلف از فعل «است» را برای تاکید بر نقطه ای که تفاوت در آنجا قرار دارد در نظر گرفتیم تا نشان دهیم که این «است» در این جملات به نحو یکسان منظور نشده است یعنی این «است» در آنها متفاوت است.^۳ در حالی که {الف} الف "است"، (آ) الف "است" و (ا) الف است. این تفاوتها در شکل فعل قرار است تفاوت های وجودی را مورد

۱. روشن است که بررسی اینکه نظریه پولاخوس/گتای ارسطو زبانی یا وجود شناختی است خارج از حدود جستار ما است. آنچه تحلیل کوتاه ما می تواند بیان کند آن است که مسئله وجود و لاوجود پرمیثید سی قرار است توسط پولاخوس/گتای از دیدگاه معرفت شناسانه مورد بررسی قرار گیرد. من نمی گویم از دیدگاه زبانی چرا که لوازم خود را دارد. شاید منطقی بهترین بیان باشد اما فهم کنونی از آن گمراه کننده است. به هر حال، می توانیم مطمئن باشیم که تحلیل ارسطو از نقطه نظر معرفت شناختی به معنای غیر وجودی بودن آن نیست: «به خاطر آنکه ما درست فکر می کنیم که شما سفید هستید نیست که شما سفید هستید بلکه به خاطر آنکه شما سفید هستید، ما که می گویم شما سفید هستید، حقیقت را می گویم» (متا، ۹-۱۰۵۱b۶).

۲. همانطور که لن (۱۹۹۸: ۶۲) می گوید: کارکرد «... الف است» «به نحو نظام مندی مبهم است».

۳. همان طور که نهاماس (Nehamas) خاطر نشان می سازد، وقتی می گویم اشیاء جزئی در مقایسه با مثال الف، فقط به طور ناقص الف هستند، این نقص به «بودن» و نه به «الف» در «الف بودن» برمی گردد (۱۹۹۸: ۷۹).

محمدباقر قمی

ا اشاره قرار دهد. همه چیزهایی که یک چیز هستند، به گونه‌های مختلف آن چیز هستند زیرا نحوه «الف» بودنشان یکسان نیست. این همان چیزی است که افلاطون می‌خواهد با نظریه جدید اصل - تصویر خود نشان دهد. هم اصل و هم تصویر آن چیزهای یکسانی هستند اما در نحوه آن چیز بودنشان با هم فرق می‌کنند. در حالی که هم سقراط و هم انعکاس او در آب هر دو سقراط هستند، آنها به گونه‌های مختلف سقراط هستند یعنی به و سیله گونه‌های متفاوت سقراط بودن. بنابراین، هر شکلی از تقلیل این تفاوت به درجات یا سطوح یا هر چیزی شبیه به آنها نظریه افلاطون را در شکل کامل و صحیح آن ارائه نمی‌کند.^۱

درباره اینکه افلاطون نمی‌گوید که چیزهایی که دو ستداران مناظر و صداها دو ست دارند وجود ندارند یا نیمه موجودند، ولا ستوس کاملاً در ست می‌گوید،^۲ اما این به معنای آن نیست که در اینجا منظور، آنگونه که ولاستوس فکر می‌کند، واقعیت است. آنچه توسط نظریه درجات واقعیت ولاستوس و همینطور (البته کمتر) توسط نظریه الن و دیگران مبنی بر ماهیات رابطی اشیاء جزئی مغفول مانده است، نظریه «تفاوت در وجود» است. شاید نظریه درجات واقعیت در گریز از درجات هستی موفق باشد اما در عین آنکه از وجه وجودشناختی راه حل مسئله دور می‌شود، از مفهوم تفاوت نیز غفلت می‌کند. از طرف دیگر، نظریه ماهیات رابطی نیز از یک طرف به اندازه کافی بر مفهوم «تفاوت» به عنوان مبنای نظریه افلاطون تأکید نمی‌کند و از طرف دیگر، تأکیدی بیش از اندازه لازم بر ماهیت رابطی یک تصویر در مدل اصل - تصویر دارد.

بنابراین، در نظریه افلاطون همه چیزهایی که یک چیز هستند این گونه هستند (نه اینکه اینگونه‌نامیده می‌شوند چنان که در ارسطو، الف) نه به طور یکسان بلکه به شکل‌های متفاوت و ب) با ارجاع به (پروس) مثال آن چیز. به عنوان نمونه، همه چیزهایی که زیبا هستند به شکل‌های متفاوت و با ارجاع به مثال زیبایی زیبا هستند. بنابراین، وقتی افلاطون می‌گوید متعلق معرفت چیزی است که به طور محض هست^۴ اما متعلق پندار که هم هست و هم نیست، به هیچ وجه این گونه نیست،^۵ آنچه مد نظر است تفاوتشان در نحوه وجودشان است.

۱. نظر گونزالس قابل توجه است: «کاملاً الف بودن کاملاً وجود داشتن است. بر این اساس، آنچه نادرست است مفهوم درجات وجود نیست بلکه این مفهوم مدرن است که یک عین محسوس می‌تواند به طور ناقص زیبا باشد اما در عین حال به طور کامل موجود باشد یعنی زیبایی و وجودش آن چنان قابل تمیز از یکدیگر هستند که نقص یکی بر دیگری تأثیر ندارد» (۱۹۹۶: ۲۶۱).

۲. Vlastos 1998: 223

3. relational

۴. λ ω ö .478d6-7

{الف}، مثال الف، (آ)، یک شیء جزئی و (ا)، تصویر (آ)، به گونه‌های متفاوت الف هستند. این اعمال کثرت نه به وجود به مثابه یک کل بلکه به وجود به عنوان یک چیز مشخص و معین است. آنچه افلاطون در اینجا کشف می‌کند که به گمان من می‌تواند مهمترین کشف وجودشناختی او در نظر گرفته شود، یافتن کثرت در خود کلی است. مفهوم الف که یک مفهوم کلی بود که به طور یکسان بر مواردش اطلاق می‌شد، اکنون به وسیله تفاوت به شکل‌های متفاوت الف بودن شکسته شده است. به نظر می‌رسد این وجود شنا سی کثرت‌گرایی را به مرزهایش می‌رساند. نه تنها تفاوت چیزهای متفاوت در اینجا فرض شده است بلکه قلمرو تفاوت به تفاوت چیزهای یکسان نیز کشانده می‌شود: حتی چیزهایی که یک چیز (الف) هستند در الف بودنشان با هم تفاوت دارند.

همان طور که می‌توانیم در ارسطو بگوییم که تنها جوهر می‌تواند واقعاً «وجود» خوانده شود و همه اعراض تنها به واسطه و با ارجاع به جوهر وجود خوانده می‌شوند، می‌توانیم در افلاطون بگوییم که فقط {الف} یعنی مثال واقعاً الف است (الف «است») و همه (آها و (اها) تنها به واسطه و با ارجاع به {الف}، الف هستند. این «است» می‌تواند به طور همزمان هستی شناختی، محمولی یا صدقی در نظر گرفته شود اما به تنهایی برابر با هیچ یک از آنها نیست. یک شیء جزئی (آ) به طور هستی‌شناختی الف «است» اما در همان زمان الف «نیست»؛ محمول الف می‌تواند بر (آ) حمل شود اما در همان زمان نمی‌تواند حمل شود زیرا در حالی که (آ) الف «است»، الف «نیست» اگر به خاطر داشته باشیم که تنها {الف}، مثال الف، الف «است». الف بودن (آ) در مورد آن صادق است چرا که آن الف «است» اما این معنا همچنین درست نیست چرا که (آ) الف «نیست». همین نکته را می‌توان در باره نظریه «دو جهان» گفت. شاید این نکته چندان مهم نباشد که ما دو جهان یا یک جهان در نظر بگیریم اگر به یاد داشته باشیم که رابطه آنها باید همان گونه که تمثیل‌های غار و خط در نظر گرفته‌اند باشد. آنچه مهم است آن است که بر مبنای وجود شناسی سوفیست-تیمایوس-جمهوری، باید تفاوت وجود شناختی میان یک مثال و اشیاء بهره‌مند از آن را مد نظر قرار دهیم. هرچند این تفاوت اعیان در این محاورات در تمایز با عدم تفاوت آنها در محاوراتی همچون *تئایتتوس* و *منون* را می‌توان به نظریه دو جهان تعبیر کرد، اما باید به خاطر داشت که همان پیوستگی‌ای که میان جهان محسوس و معقول در تمثیل‌های خط و علی‌الخصوص

محمدباقر قمی

غار وجود دارد را باید میان این دو جهان فرض کرد. استفاده از $\tilde{\omega} \tilde{\sigma}^2$ ، $\tilde{\omega} \tilde{\sigma}^3$ و $\tilde{\omega}^4$ در جمهوری را باید به عنوان تلاش افلاطون برای ایجاد خلوص و کمال هر چه بیشتر در مفهوم وجود مد نظر قرار داد. هر تلاشی برای تقلیل وجود افلاطون در جمهوری به معانی هستی‌شناختی، صدقی یا محمولی بر خلاف روند تاریخی است چرا که این تمایزات عمدتاً بر مبنای تمایزات ارسطویی استوارند که افلاطون خود هرگز آن را مطرح نکرد. این همچنین از نقد ارسطو مبنی بر اینکه افلاطون تلاش کرد مسئله را به شکلی قدیمی و با رد پارمنیدس انجام دهد نیز برمی‌آید. تنها تمایزی که افلاطون در وجود مطرح می‌کند تمایز وجود اصل و تصویر است که از هر تمایز دیگری که بر مبنای پروس هن نباشد بیگانه است. اساساً نظریه پولاخوس/استی بر مبنای غیبت پولاخوس لگتای قابل توجیه است و نظریه پولاخوس لگتای بر مبنای عدم وجود تمایز میان معانی وجود در پولاخوس/استی و ناکارآمدی آن در توجیه مسائل وجود شناختی در نگاه ارسطو.

نتیجه‌گیری

نظریه وجود افلاطون در کتاب پنجم جمهوری بسیار به نظریه سوفیست نزدیک است و می‌تواند به خوبی بر پایه نظریه وجود شناختی سوفیست مورد تفسیر قرار گیرد. عدم توجه به این ارتباط سبب شده است مفسران تلاش کنند مفهوم وجود در جمهوری را بر پایه تقسیمات مابعد افلاطونی از معانی وجود تفسیر کنند. از طرف دیگر، درک وجودشناسی سوفیست نیازمند توجه به کشف نحوه وجود تصویر در ارتباط با اصل آن بر پایه مفهوم تفاوت و به واسطه عبور از وجودشناسی پارمنیدسی است. افلاطون با کشف تفاوت وجودی میان تصویر و اصل به نظریه نوینی از وجود دست می‌یابد که بر مبنای آن با به چالش کشیدن رابطه وجود و همانی تلاش می‌کند وجود را بر مبنای تفاوت تفسیر نماید. این تلاش افلاطون شباهت بسیاری به تلاش ارسطو برای تمایز میان معانی مختلف وجود با ارجاع به یک معنای مرکزی دارد.

- Allen, R. E., "*The Argument from Opposites*", in Republic V, the Review of Metaphysics, V. 15, N. 2, 1961.
- _____, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), Plato: Critical Assessment, VOLUME I, Routledge, 1998.
- Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.
- Barnes, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1991.
- Bolton Robert, *Plato's Distinction between Being and Becoming*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), Plato: Critical Assessment, VOLUME II, Routledge, 1998.
- Brown, Lesley, *Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry*, in: Ackrill, J. L. (ed.), Oxford Studies in Ancient Philosophy, V. IV, 1986.
- Calvert, Brian, *Forms and Flux*, in Plato's "Cratylus", Phronesis, V. 15, N. 1, 1970.
- Cherniss, Harold, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment, VOLUME I, Routledge, 1998.
- Cooper, J. M., & Hutchinson, D.S. (eds.), *Plato Complete Works*, USA: Hackett Publishing, 1997.
- Cooper, Neil, *Between knowledge and Ignorance*, Phronesis, V. 31, N. 3, 1986.
- Cornford, Francis MacDonald, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1935.
- _____, *Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1939.
- Diels, H. and Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols, 6th edn, Berlin, 1951.
- Fine, Gail, *Plato on knowledge and Forms*, Oxford University Press, 2003.
- Frede, Michael, *Plato's Sophist on False Statements*, in: Kraut, Richard (ed.), The Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, 1992.
- Gonzalez, Francisco J., *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief*, in "Republic" V, Phronesis, V. 41, N. 3, 1996.
- Gosling, J. C., *Plato*, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Graham, Daniel W., *The Texts of Early Greek Philosophy*, The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics, Cambridge, 2010.
- Hampton, Cynthia, *Pleasure, Truth and Being in Plato's Philebus: A Reply to Professor Frede*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment, VOLUME IV, Routledge, 1998.

محمدباقر قمی

Hintikka, Jaakko, *Knowledge and Its Objects in Plato*, in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Patterns in Plato's thoughts*, Papers out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, pp. 1-30, 1973.

Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogues*, Cambridge University Press, 1996.

Ketchum, Richard J., *Plato on Real Being*, American Philosophical Quarterly, V. 17, N. 3, 1980.

Kirwan, Christopher, *Plato and Reletivity*, phronesis, V. 19, N. 2, 1974.

Kohnke, Friedrich Wilhelm, *Plato's Conception of $\psi \delta \psi \delta$* , Phronesis, V. 2, N. 1, 1957.

Kostman, James P., *False Logos and Not-Being in Plato's Sophist*, in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Patterns in Plato's thoughts*, Papers out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, pp. 192-212, 1973.

Lewis, Frank A., *Plato on "Not"*, in: Stroud, Ronald S., Levine, Philip (eds.), *California Studies in Classical Antiquity*, Volume 9, University of California Press, pp.89-116, 1977.

Nehamas, Alexander, *Plato on the Imperfection of the sensible world*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *Plato: Critical Assessment*, Volumes II, Routledge, 1998.

Owen, G.E.L., *Plato on Not Being*, in: Vlastos Gregory (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*, pp. 223-67, 1971.

Palmer, John A., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

Perl, Eric D., *The Presence of the paradigm: Imminence and transcendence in Plato's theory of Forms*, *The Review of Metaphysics*, V. 53, N. 2, pp. 339-362, 1999.

Platonis, μ = *Platonis Opera quæ extant omnia*, Henri Estienne and Jean de Serres (ed.) Geneva: excvdebatHenr. Stephanvs, 1578.

Roberts, Jean, *The Problem about Being in the Sophist*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *Plato: Critical Assessment*, Volumes IV, Routledge, 1998.

Ross, David, *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.

Tanner, Sonja, *In Praise of Plato's Poetic Imagination*, Lexington Books, 2010.

Vlastos, *The Third Man Argument in the Parmenides*, *The Philosophical Review*, V. 63, N. 3, 1954.

_____, *Degrees of Reality in Plato*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *Plato: Critical Assessment*, Volumes II, Routledge, 1998.

White, F. C., *Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars*, *The philosophical Quarterly*, V. 27, N. 108, 1977.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښکې
پرتال جامع علوم انساني