

## افلاطون: براهین نظریه‌ی مثل<sup>۱</sup>

ریچارد پترسون

### ۱. مقدمه

محوارات میانی افلاطون، به طور خاص فایدون، جمهوری، ضیافت و فایدروس، و در میان محاورات متأخر، تیمائوس، توجه خواننده را به گونه‌ای از اشیایی که قبلاً مورد اشاره قرار نگرفته، جلب می‌کند که او آنها را مثل<sup>۲</sup> (ایدوس) می‌نامد.<sup>۳</sup> مثل کاملاً نامحسوس<sup>۴</sup> هستند ولی در اندیشه به چنگ می‌آیند؛ غیرزمانی و غیرمکانی ولی

<sup>1</sup> Richard Patterson, Plato: Arguments of Forms, in the Routledge Companion to Metaphysics, ed. Robin Le Poidevin et. al., London: Routledge, 2009.

نکات تکمیلی در قالب پاورقی‌های فارسی ذکر شده است.

#### <sup>2</sup> Forms

<sup>۲</sup> در میان شارحین افلاطون دو دیدگاه وجود دارد: برخی محاورات افلاطون را کاملاً پیوسته می‌دانند و در آنها هیچ تحولی مشاهده نمی‌کنند، ولی برخی دیگر به گونه‌ای از تحول در محاورات او قائل هستند. آنچه در محاورات او به چشم می‌خورد آن است که افلاطون در محاورات ابتدایی خود مانند دفاعیه از امور مفارقی به نام مثل به عنوان حقیقت اشیای محسوس سخن به میان نمی‌آورد، بلکه در یک جستار اخلاقی در پی یافتن یک سرمنشأ کلی برای محاسن اخلاقی است. ولی در ادامه و در محاورات میانی و متأخر از اموری سخن به میان می‌آورد که ماهیت اشیای محسوس هستند. اما در میان کسانی که به نگاهی تکاملی به محاورات افلاطونی دارند، غالباً این دیدگاه به چشم می‌خورد که افلاطون با یک جستاری اخلاقی سقراطی آغاز کرده و سپس به یک نظریه‌ی متافیزیکی می‌رسد؛ بر این اساس سقراط در محاورات متقدم توجه خود را معطوف به جستجوی تعریف محاسن اخلاقی نموده است، ولی به سرشت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این امور توجهی نداشته است. برای مثال در محاوره‌ی ائوتفرونه سقراط می‌کوشد تا تعریفی از دینداری، در خارمیدس تعریفی از میانه‌روی، و در لاکس تعریفی از شجاعت ارائه دهد. در تمامی این موارد سقراط از همسخنان خود می‌خواهد چیزی را تعریف کنند که به سبب آن اشخاص یا اعمال، دیندار، معتدل یا شجاع هستند. او این امر را فرم می‌نامد ولی هیچگاه نمی‌گوید که فرم‌ها چه گونه‌ای از اشیا هستند؛ متعلق ادارک حسی قرار هستند یا نه، مرکب هستند یا بسیط، ابدی هستند یا فناپذیر. در محاورات میانی و عمده‌تاً فایدون و جمهوری است که افلاطون چنین پرسش‌هایی را آغاز می‌کند. در این دوره است که دعای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون شکل می‌گیرد. می‌توان تعدادی از آموزه‌های افلاطون در باب مثل و ارتباط آنها با اشیای معمول جهان را در قالب اصول زیر بیان کرد:

(۱) اصل اشتراک: هر گاه چند شیء F باشند، بدین علت است که آنها بهره‌مند از مثال F بوده یا از آن تقلید می‌کنند.

(۲) اصل مفارقت: مثال F از همه‌ی اشیایی که F هستند جداست.

(۳) اصل خوداسنادی: مثال F، خودش F است.

(۴) اصل خلوص: مثال F چیزی جز F نیست.

(۵) اصل وحدت: هیچ چیزی جز مثال F نیست که واقعاً و حقیقتاً تماماً F باشد.

(۶) اصل رفعت: مثل ازلی هستند؛ هیچ جزئی ندارند و تغییر نمی‌کنند؛ و متعلق ادراک حسی واقع نمی‌شوند.

نویسنده در این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد براهین هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی افلاطون بر نظریه‌ی مثل جدا از نگاه هنجاری او نبوده و پیوندی وثیق با برهان هنجاری او دارند؛ به عبارت دیگر افلاطون در جستار نهایی خود برای یافتن منشأ خیرات

کاملاً واقعی هستند؛ مستقل و جدای از اشیای جهان هستند ولی اشیا از آنها بهره‌مند<sup>۵</sup> هستند، و به گونه‌ای مسئول چه چیز بودن آنها هستند. در مقایسه با شیوه‌ای که یک نفر می‌تواند از چکش از استفاده کند یا مهارت یک پزشک، بی‌استفاده هستند ولی منشأ تمامی ارزش‌های عینی در جهان شامل چکش و طبابت هستند. اگر چه افلاطون بندرت صراحتاً برای این موجودات نادر و غریب استدلال می‌کند، ولی اشاره می‌کند که آنها برای اهداف مختلفی سودمند هستند، و این اشارات یکی پس از دیگری به طور ضمنی بر براهینی دلالت می‌کند. سنت فلسفی متأخر به نحو دائمی و گسترده این منبع عظیم براهین را برای اصل موضوعی کردن یک یا دیگر نوع از موجودات افلاطونی بیرون کشیده است، و گرایش دارد که این براهین را در قالب متافیزیکی، معرفت‌شناختی و منطقی دسته‌بندی کند. اما به عنوان یک قاعده، مثل افلاطون متمایز از اشیای انتزاعی دیگر افلاطونی‌ها بوده و برهان اصلی او بر نظریه‌ی مثال در واقع هنجاری<sup>۶</sup> بود. بر این اساس، مثل اموری از قبیل خنثای ارزشی<sup>۷</sup>، صفات مشترک اشیا یا معنایی واژگان کلی نیستند. بلکه آنها گونه‌ای از اشیا و نسب هستند که

---

اخلاقی، استدلالی هنجاری برای مثل طرح می‌کند که برخی از ابهامات سایر براهین را مرتفع می‌سازد. در نگاه نویسنده نگاه افلاطون بنیاد نهایی برای اعتقاد به موجودات معقول تغییرناپذیری باشد که مفارق و مستقل از اشیا زمانی و مکانی هستند، و منشأ تمامی آنچه وجود دارد و آنچه ارزش در جهان وجود دارد، اموری هنجاری است.

<sup>4</sup> Imperceptible

<sup>5</sup> Participate

نویسنده در این مقاله برای تبیین نسبت اشیا جزئی و مثال از واژه‌ی Participate به معنای بهره‌مندی استفاده کرده است. ولی باید توجه داشت که نسبت میان اشیا جزئی و مثال در پارمنیدس بحث شده و اعتراضاتی به تبیین سقراطی مطرح شده است. بر طبق نظر سقراط این رابطه ممکن است به دو طریق توصیف و بیان شود: ۱- بهره‌مندی (متکسیس، متخثین) شیء جزئی از مثال؛ ۲- به عنوان تقلید (میمزیس) شیء جزئی از مثال، به این معنی که اشیا جزئی مشابهات (هومویوماتا) و مقلدات (میمه‌ماتا) مثال‌اند، و مثال نمونه یا سرمشق (پارادیگماتا) است. به نظر ممکن نمی‌آید که این دو تبیین به دوره‌های مختلف تکامل فلسفی افلاطون مربوط باشد، زیرا هر دو تبیین با هم در پارمنیدس، و در هر دو فکر در مهمانی دیده می‌شوند.

آیا اشیا جزئی از تمام مثال یا فقط قسمتی از مثال بهره‌مندند؟ این است قضیه دوحدی که پارمنیدس به عنوان نتیجه‌ی منطقی تبیین رابطه‌ی مثل و اشیا جزئی از طریق بهره‌مندی، مطرح می‌کند؛ اگر شق اول اختیار شود، در آن صورت مثال که واحد است تماماً در هر یک از افراد کثیر موجود خواهد بود. اگر شق دوم اختیار شود، آنگاه مثال در عین حال واحد و قابل تقسیم است. در هر دو صورت تناقض پیش می‌آید. به علاوه اگر اشیا برابر به سبب وجود مقداری برابر برابری، پس به واسطه‌ی چیزی که کمتر از برابر است برابری. همچنین اگر چیزی به سبب بهره‌مندی از بزرگی بزرگ است به واسطه‌ی داشتن چیزی که کوچک‌تر از بزرگی است بزرگ است که به نظر تناقض می‌رسد.

سقراط نظریه‌ی تقلید را که اشیا جزئی روگرفت‌های مثل که خود الگوها یا نمونه‌هایی هستند پیشنهاد می‌کند؛ شباهت اشیا جزئی به مثال، بهره‌مندی آنها را از آن نشان می‌دهد. در مخالفت با این نظریه پارمنیدس استدلال می‌کند که اگر اشیا سفید شبیه سفیدی هستند، سفیدی نیز شبیه اشیا سفید است. از این رو اگر شباهت میان اشیا سفید باید به وسیله‌ی وضع یک مثال سفیدی تبیین شود، شباهت میان سفیدی و اشیا سفید نیز باید به وسیله‌ی وضع یک مثال والاتر تبیین شود.

<sup>6</sup> Normative

<sup>7</sup> Value-Neutral

مستقیم یا غیرمستقیم از ماهیت برخی خیرات عینی استنتاج می‌شوند، برای مثال جهان خوب، جامعه‌ی انسانی خوب یا روح خوب. این مسأله محور بخش‌های پنجم و دهم است که براهین متافیزیکی و معرفت‌شناختی را که در سایر بخش‌ها مطرح شده به دریافت ارزش‌بنیاد افلاطون از مثل پیوند می‌دهد.

## ۲. برهان وحدت در برابر کثرت و یکتایی

نزدیک آغاز مشهور افلاطون و به قولی سنجش تخریبی نظریه‌ی مثال سقراط جوان، شخصیت قهرمانی پارمنیدس، انگیزه‌ای برای مثل پیشنهاد می‌کند:<sup>۸</sup>

من فرض می‌کنم اینکه شما فکر می‌کنید هر مثال واحد است بر مبنای زیر است: هر گاه گروهی از اشیا در نظرت بزرگ آیند، چون به همه‌ی آنها می‌نگری چنین به نظر می‌رسد که همه دارای مثالی واحد هستند، و در نتیجه چنین فکر می‌کنی که بزرگی واحد است (132a).

به طور مشابه سقراط بالغ جمهوری اظهار می‌دارد که «طریق معمول ما اصل موضوع گرفتن یک مثال واحد برای هر کثرت از اشیا است که ما برای آنها یک واژه را به کار می‌بریم» (596a).<sup>۹</sup> بنابراین نسبت مشترک محسوسات به مثالی واحد، مشابه بودن آنها را در بعضی جهات توضیح می‌دهد. جمهوری همچنین اصل تکثر

---

<sup>۸</sup> پارمنیدس در نگاه محقق تکامل‌گرا نقطه‌ی انتقال از محاورات میانی به محاورات متأخر است. از سوی دیگر پارمنیدس یکی از پیچیده‌ترین محاورات افلاطونی است. اگر چه این اثر اهمیتی اساسی در فهم تحول آموزه‌های متافیزیکی افلاطون دارد، ولی منشأ مناقشات بسیاری نیز شده است. پارمنیدس بر یک مباحثه‌ی فلسفی میان دو شخصیت متمرکز می‌شود: سقراط جوان، کم‌شکیب و جسور از سویی و پارمنیدس صبور، محترم و عمیق. مقصود نویسنده در اینجا آن است که قطعه‌ی نقل شده در بالا سرآغاز نقد و سنجش انتقادی نظریه‌ی سقراط جوان توسط پارمنیدس است.

<sup>۹</sup> به نظر می‌رسد افلاطون هنگام نگارش این بند از جمهوری مؤلفه‌های اصلی نظریه‌ی مثال را در ذهن داشته است. افلاطون چنین می‌اندیشد که مثل خودشان در حقیقت با اشیایی که آنها را بازنمایی می‌کنند اینهمان نیستند (کلی در ضمن جزئی نیستند)؛ یعنی مثل مفارق از تعینات فیزیکی خود وجود دارند. یک مثال با هیچ یک از نمونه‌های فیزیکی خود اینهمان نیست و در هیچ یک از نمونه‌های فیزیکی خود حضور ندارد. برخی چنین می‌اندیشند که حتی ادعای مفارقت از این هم فراتر است: یک مثال افلاطونی حتی بدون آنکه یک بهره‌مند فیزیکی داشته باشد، وجود دارد. مانند یک هزارضلعی اقلیدسی که حتی اگر هیچ شیئی فیزیکی با هزار ضلع وجود نداشته باشد، وجود دارد. حداقل آنکه به نظر می‌رسد همان دلایل اصلی برای درست بودن اشیا در فرض کردن تعاریف، اصول متعارف و قضایای اقلیدسی هست؛ به همان صورت هنگامی که هیچ تمثیل فیزیکی هم نداشته باشیم قابل اعمال است. و داستان خلق عالم فیزیکی در رساله‌ی تیمایوس، نشان می‌دهد که جهان هنگامی که خلق شد که مثل از قبل وجود داشتند. و مشابه اعداد که وجود عدد نیازمند آن نیست که یک مجموعه از اشیای فیزیکی به همان تعداد وجود داشته باشد.

همان طور که در متن نیز بدان تصریح شده است این اصل وحدت در مقال کثرت است یعنی یک مثال در مقابل کثرتی از افراد فیزیکی از همان نوع و نیز اصل تولد؛ یعنی اصلی که با تکرار کاربرد آن مثل را تولید می‌کنیم. برای مجموعه‌ای از اشیای زیبا، مثال زیبا را اصل موضوع می‌گیریم که همه در آن اشتراک دارند و آنها را زیبا می‌سازد.

محسوسات را به تكثر خود مثل گسترش می‌دهد، و استدلال می‌کند که اگر خدا دو مثال تخت به جای یکی آفریده بود، آنها در نتیجه‌ی آنکه تخت نامیده می‌شدند، امری مشترکی داشتند. اگر چنین است، عامل مشترک، مثال تخت خواهد بود، و یکتا خواهد بود (597b-c).<sup>۱۰</sup> بدین صورت، اصل وحدت-کثرت نه تنها مستلزم واقعی بودن مثل است، بلکه مستلزم وحدت هر یک از آنها نیز هست.

اما عبارت پارمنیدس که در بالا نقل شد، به طور هوشمندانه اصل وحدت-کثرت را با گسترش اصل به کثرتی که هم شامل امور محسوس و هم امور معقول است، علیه ادعای یکتایی تغییر می‌دهد؛ محسوسات بزرگ و خود بزرگی. این گروه ترکیبی از بزرگی (مگالا)، یک مثال دیگر از بزرگی را بر فراز خود نتیجه می‌دهد، که در نتیجه این بزرگی جدید در کنار بزرگی‌های قبلی کثرت جدیدی را می‌سازد که مثال دیگری از بزرگی نامیده می‌شود؛ و به همین ترتیب. این پسرقت بر سایر مثل نیز اعمال می‌شود و به عنوان «برهان انسان سوم» شناخته می‌شود.<sup>۱۱</sup>

---

<sup>۱۰</sup> استدلال افلاطون در این پاره از جمهوری آن است که فرض کنید سه نوع تخت داریم: یک نوع تخت که خدا ساخته است؛ یک نوع را که خداوند ساخته و نوع دوم و سوم توسط نجار و نقاش ساخته شده‌اند؛ افلاطون می‌گوید هر از یک این سه تخت مطابق با سه نوع متفاوت تخت هستند؛ و تختی که خداوند ساخته چیزی است که در سرشت خود تخت است؛ حال خداوند بدین دلیل که که نخواست یا از این جهت که برای ضروری است که چنین نکند؛ بیش از یک تخت بالذات نساخته است، دو یا بیشتر از آن تخت توسط خداوند ساخته نشده و هرگز ساخته نخواهد شد. زیرا اگر فقط دو تخت بسازد؛ آن وقت این پرسش پیش خواهد آمد که چه مثالی است که این هر دو از آن بهره‌مند هستند و در نتیجه مثال تخت باید واحد باشد. این برهان، به برهان تخت سوم مشهور است.

<sup>۱۱</sup> برهان انسان سوم نخستین بار توسط افلاطون در رساله‌ی پارمنیدس مطرح شده است و بر اساس آن افلاطون به نقد فلسفی نظریه‌ی مثال خویش می‌پردازد. این برهان توسط ارسطو در اعتراض به افلاطون گسترش یافته و او از مثال انسان برای بحث خود استفاده کرده و از این جهت برهان به این نام شهرت یافته است (افلاطون از مثال بزرگی استفاده می‌کند). ارسطو می‌گوید اگر یک انسان به دلیل بهره‌مندی از مثال انسان، انسان است، در این صورت نیاز به یک انسان سوم خواهد بود که چگونگی انسان بودن انسان محسوس و مثال انسان را تبیین نماید و این موجب تسلسل است.

به نظر می‌رسد نظریه‌ی مثال افلاطون مطابق رساله‌های فایدون و جمهوری و بخش نخست پارمنیدس، به اصول زیر متعهد است:

۱- اصل وحدت-کثرت: برای هر کثرتی از اشیای F، یک مثال F است که به سبب بهره‌مندی از آن هر عضو این کثرت F است.

۲- خوداسنادی: هر مثال F، خودش F است.

۳- عدم خودبهره‌مندی: هیچ مثالی از خودش بهره‌مند نیست.

۴- یکتایی: برای هر صفت F، دقیقاً یک مثال F وجود دارد.

۵- خلوص: هیچ مثالی صفات متناقض ندارد.

۶- صفات وحدت و کثرت در تناقض هستند.

۷- وحدت: هر فرم واحد است.

حال برهان انسان سوم نشان می‌دهد که این اصول در تناقض با هم قرار دارند.

اما پسرقت در واقع چه ضربه‌ای را علیه افلاطون‌گرایی مبتنی بر وحدت-کثرت وارد می‌کند؟ پارمنیدس آشکارا فرض می‌کند که مثال بزرگی خودش بزرگ است، بنابراین اندازه‌ی آن می‌تواند در خیال به همان صورتی که محسوسات بزرگ هستند، تصور شود. بسیاری از خوانندگان متأخر مثل را به طرق مختلفی همچون نمونه‌ای از خودشان تفسیر کرده‌اند، یا به مثابه‌ی (الف) تنها فرد کامل<sup>۱۲</sup> یک نوع داده شده (ب) یک نمونه‌ی الگویی<sup>۱۳</sup> از یک نوع داده شده؛ یا (ج) فقط علامتی<sup>۱۴</sup> از یک نوع داده شده  $F$  که  $F$  بدون قید زمان، ارتباط یا زمینه است. در نتیجه بهره‌مندان محسوس، به ترتیب، تخمین‌های غیر کامل مثال، نمونه‌های غیرالگویی مثال، یا اشیایی هستند که در فقط از برخی جهات یا روابط یا در برخی زمان‌ها،  $F$  هستند. این مثل خودنمونه<sup>۱۵</sup> در مقابل مثلی قرار می‌گیرند که همچون (د) ماهیات یا صفاتی هستند که خودشان هیچگونه شکل مرئی یا اندازه ندارند و خودشان را صرفاً در موارد خاص نشان می‌دهند. بنابراین مثال بزرگی، قدم‌های پارمنیدس نیست که یک شیء بزرگ است؛ بلکه صفتی است که اشیای بزرگ واجد آن هستند، و انسان یک هستی الگویی انسان یا انسان کامل نیست، بلکه ماهیت انسانی است. با وجود این، تمایز<sup>۱۶</sup>، صفتی است که هم محسوسات واجد آن هستند و هم خودش، یک نمونه از تمایز است (بنابراین خودنمونه است) و چنانکه افلاطون در سوفیست استدلال می‌کند، با یکسانی<sup>۱۷</sup> متفاوت است.

---

فرض کنید که کثرتی از اشیای بزرگ وجود دارد (A, B و C). بر اساس اصل وحدت-کثرت یک مثال بزرگی وجود دارد (L1) که به سبب بهره‌مندی از آن A, B و C بزرگ هستند. بر اساس اصل خوداسنادی L1 بزرگ است. اما می‌توانیم L1 را به مجموعه‌ی A, B و C بیفزاییم تا یک کثرت جدید از اشیای بزرگ تشکیل دهیم. بر اساس اصل وحدت-کثرت باید یک مثال بزرگی (L2) وجود داشته باشد که به سبب بهره‌مندی از آن A, B, C و L1 بزرگ هستند. اما باید دانست که L1 از L2 بهره‌مند است و بر اساس اصل عدم خودبهره‌مندی L1 با L2 اینهمان نیست؛ بنابراین حداقل دو مثال بزرگی وجود دارد. و این با وحدت مثل در تناقض است که بر اساس آن دقیقاً یک نه و بیشتر مثال از بزرگی وجود دارد. بر اساس اصل خوداسنادی L2 بزرگ است و می‌توان L2 را به مجموعه‌ی اشیای بزرگ قبلی یعنی A, B, C و L1 اضافه کرد و یک کثرت جدید از اشیای بزرگ تشکیل داد. بر اساس اصل وحدت-کثرت یک مثال بزرگی L3 وجود دارد که به سبب بهره‌مندی از آن A, B, C و L1 بزرگ هستند. در این مورد هر دوی L1 و L2 از L3 بهره‌مند هستند و بر اساس اصل عدم خودبهره‌مندی هیچ کدام با L3 اینهمان نیستند. بنابراین باید حداقل سه مثال L1, L2 و L3 وجود داشته باشد. تکرار این استنتاج نشان می‌دهد که یک سلسله مراتب نامتناهی از مثل بزرگی وجود دارد. و هر مثال از تعداد نامتناهی از مثل که در سلسله مراتب فوق او هستند بهره‌مند است. طبق نظر افلاطون هر چیز که از کثرتی از اشیا بهره‌مند باشد خود باید کثیر باشد. بنابراین هر مثال در سلسله مراتب نامتناهی مثل کثیر است. در این صورت بر اساس اصل خلوص، هر مثال در سلسله‌ی نامتناهی مثل بزرگی واحد نیست. و این در تناقض با وحدت مثل است.

<sup>12</sup> Perfect Particular

<sup>13</sup> Paradigm Case

<sup>14</sup> Token

<sup>15</sup> Self-Exemplifying

<sup>16</sup> Difference

<sup>17</sup> Sameness

بنابراین آیا خوانش‌های خودنمونه‌ای (الف) تا (ج)، ناگزیر مشمول پسرقت هستند؟ و حتی آیا خوانش (د) در موردی مانند تمایز آسیب‌پذیر است؟ در نهایت نتیجه آن است که بر اساس هر یک از این خوانش‌ها، بن‌بست انسان سوم می‌تواند با صورت‌بندی مفهوم یک کثرت به روشی که توسط بیش از یک شارح عصر باستان پیشنهاد شده، حل شود:

تکثر اشیا شبیه به یک دیگر در یک جهت  $F$ ، یک کثرت است اگر و اگر تنها اگر هیچ عضوی از گروه نباشد که به سبب آن مابقی  $F$  باشند.<sup>۱۸</sup>

این کار جهان را نسبت به قاعده وحدت-کثرت ایمن می‌کند، چرا که اکنون فقط در جایی مثالی تولید می‌کند که نامزد جایگاه نخست باشد. ولی در عین حال که همه‌ی خوانش‌های شناخته شده را از پسرقت حفظ می‌کند، خودش یک خوانش جدید را بنیان نمی‌نهد.

### ۳. اصل وحدت در مقابل وحدت

افلاطون همچنین اصل بسیار مرتب‌تری را صورت‌بندی می‌کند که هر فرد  $F$ ،  $F$  است زیرا از مثال  $F$  بهره‌مند است (فایدون، 100c-101e).<sup>۱۹</sup> گاهی اوقات نیز استدلال می‌کند وجود یک نمونه مستلزم واقعیت نوعی است که به آن تعلق دارد (چیزی که میشل فرید<sup>۲۰</sup> «کابرد معکوس» «است» می‌نامد؛ Frede 1967). این قانون وحدت-وحدت مستقیماً و بدون تمسک به هر تکثر بالقوه یا بالفعل نمونه‌ها، تمایز بنیادی افلاطون میان یک شیء و ماهیت (ماهیات) معقول آن را که شیء نمونه‌ی آن است بیان می‌کند. او نسبت میان اصل وحدت-وحدت و وحدت-کثرت را بررسی نمی‌کند، و ممکن است به نظر برسد در نهایت هم‌ارز باشند. اما قانون وحدت-وحدت حتی اگر یک مثال ضرورتاً تنها یک نمونه داشته باشد، اعمال می‌شود؛ برای مثال جهان مخلوق و یکتای

---

<sup>۱۸</sup> در واقع باید این قید تنها زمانی یک مجموعه‌ی از اشیا  $F$  دانسته می‌شوند، که خود مثال  $F$  در میان آنها نباشد.  
<sup>۱۹</sup> افلاطون در این پاره از فایدون می‌گوید که اگر امری زیبا علاوه بر خود زیبایی موجود باشد، به دلیلی جز آنکه با زیبایی مشترک است، زیبا نیست و این در مورد همه چیز برقرار است. سپس افلاطون از اصطلاحی استفاده می‌کند که در توسط مترجم در زبان انگلیسی به Cause ترجمه شده است و این امر را به گونه‌ای علت تعبیر می‌کند. افلاطون می‌گوید علت زیبایی یک امر محسوس، چیزی جز حضور و یا بهره‌مندی از خود زیبایی نیست. بنابراین افلاطون در این پاره از مثل به عنوان علت چنان بودن امور محسوس یاد می‌کند؛ به همین جهت دیگری نیاز به فرض کثرتی از امور نیست تا برای آنها به یک مثال واحد قائل شویم؛ بلکه حتی وجود یک امر محسوس، نیازمند به یک علت مثالی است.

<sup>20</sup> Michael Frede

رساله‌ی تیمائوس. به همین دلیل مثل برخلاف کلیات ارسطویی، به صورت چیزهایی که «بالقوه قابل اعمال به بیش از یک موضوع هستند» قابل تعریف نیستند.<sup>۲۱</sup>

جالب توجه است که، اصول وحدت-کثرت و وحدت-وحدت با دو تفسیر تجرید<sup>۲۲</sup> که به لحاظ طرح متأخر هستند منطبق می‌شوند: یکی توجه خود را بر آنچه که مشترک میان کثرت اشیا است متمرکز کرده و سایر صفاتی را که دارند نادیده می‌گیرد تا به یک کلیت برسد، و دیگری تمامی صفات یک شیء واحد داده شده را جز یکی کنار می‌گذارد. افلاطون اعتراف می‌کند که بر اساس هیچ تفسیری از تجرید، مثل (مفارق) در اشیا نیستند، و بنابراین به معنای تحت‌اللفظی {مثل} از طریق تجرید دسترس‌پذیر نیستند. اما در این صورت چرا، هر کس باید به مثل مفارق باور داشته باشد؟ و چگونه باید درک شوند؟

#### ۴. مفارقت

افلاطون مفارقت<sup>۲۳</sup> را به نحو مستقیم یا نمادین در قطعات مختلفی تصدیق می‌کند (ضیافت، 211a-b؛ تیمایوس، 52a-b)، و پارمنیدس در نقد خود بر نظریه‌ی سقراط جوان مکرراً بر آن تأکید می‌کند. اما در واقع اعتراض پارمنیدس به بهره‌مندی در مثل همچون «سهمی داشتن» از آنها (متاخنین) به برهانی برای مفارقت می‌رسد:

- ۱) مثل یا مفارق از بهره‌مندان هستند یا در آنها هستند.
- ۲) اگر مثل در بهره‌مندان باشد، یا (الف) به اجزا تقسیم می‌شوند که هر جزء در هر بهره‌مند به عنوان سهم آن است یا (ب) به عنوان یک کل در هر بهره‌مند حاضر است.
- ۳) مثل نه همچون یک کل در هر بهره‌مند حاضر هستند، چرا که در این صورت از خودشان جدا خواهند بود (131a-b) و نه به اجزا تقسیم شده‌اند، چرا که به پوچی‌های فراوان منجر می‌شود (131c-e).
- ۴) بنابراین مثل، مفارق از بهره‌مندان هستند.

---

<sup>۲۱</sup> این قول منسوب به ارسطو یک سخن مشهور در تعریف کلی میان فیلسوفان مسلمان است: الکلی ما لایمتنع فرض صدقه علی کثیرین (کلی آن است که فرض صدق آن بر کثیرین محال نباشد)؛ یعنی کلی بودن نیاز به وجود مصادیق بالفعل کثیر ندارد، بلکه کلی آن است که فرض مصادیق کثیر برای آن محال نباشد. ولی طبق تفسیر نویسنده بر اساس برهان وحدت-وحدت، مثل مفارق حتی در ازای امور یکتای جهان مادی وجود دارند و این مسأله ارتباطی به امکان فرض مصادیق کثیر برای آنها ندارد.

<sup>۲۲</sup> Abstraction

<sup>۲۳</sup> Separateness

برخی خوانندگان فکر می‌کنند که مقدمه (۲) با مثل همچون شیئی جسمانی برخورد می‌کند، و یقیناً برهان بر چنین دریافتی عمل می‌کند. اما اگر، چنانکه به لحاظ تاریخی ممکن است، ارسطو در زمان پارمنیدس در آکادمی افلاطون حاضر بوده، و بر نظریه‌ی کلیات درونی<sup>۲۴</sup> خود اصرار نماید (چنانکه در کتاب مقولات یافت می‌شود)، ممکن است که افلاطون در اینجا به چالش کلیات درونی پاسخ بگوید و به طریقی عمل کند که از مباحثات قرون وسطی و مدرن آشنا باشد؛ یعنی ناسازگار است که گفته شود هر چیز کلش در یک جا است و همزمان در دیگری نیز هست. به طور مشابه سقراط در فیلبوس اظهار می‌کند که اگر یک مثال «یکی و همان» است، در این صورت در خیلی چیزها در همان زمان است و در این صورت متفرق، متکثر و کاملاً جدای از خودش است، و در نتیجه محال‌ترین همه است (15b).<sup>۲۵</sup> و این به معنای آن نیست که صور مفارق، فضایی را جدای از نمونه‌هایشان اشغال می‌کنند، بلکه مثل در هیچ جایی نیستند (تیمایوس، 52a-b).

## ۵. مفارقت، استقلال و خیر

مفارقت و استقلال اکیداً مستلزم هم نیستند، و در واقع افلاطون برای هر دو (مفارقت و استقلال) از طریق برهان هنجاری یکتایی استدلال می‌کند.<sup>۲۶</sup> کتاب هفتم جمهوری خیر (خود خیر، یعنی مثال خیر) را همچون منشأ

<sup>24</sup> Imanent

<sup>۲۵</sup> متن کامل این پاره از فیلبوس بدین شرح است: اولاً در این باره آیا می‌توان پذیرفت که این گونه واحدها هستی حقیقی دارند؟ در ثانی در این باره که چگونه هر یک از واحدها همیشه همان می‌ماند، و دستخوش کون و فساد و تغییر نیست، و پیوسته وحدتی را که درباره‌اش قائل می‌شویم نگاه می‌دارد؟ گاه هم اختلاف نظر در این است که آیا با در نظر گرفتن چیزهایی که در معرض کون و فسادند، باید قبول کرد که واحد در این چیزها تقسیم شده و در نتیجه کثیر گردیده است، یا در حال جدایی از خود نیز باید کل کامل شمرده شود؟ البته این صورت اخیر، یعنی اینکه واحد هم واحد باشد و واحد بماند و هم در چیزهای کثیر حاضر باشد، بکلی غیرقابل تصور می‌نماید. اگر واحد و کثیر بدین معنی، نه به معنایی که تو بیان کردی، غلط فهمیده شود اینگونه تحقیقات با دشواری‌های بی‌شمار روبرو می‌گردد. ولی اگر درست فهمیده شود بحث و تحقیق به خوبی پیش می‌رود و به نتیجه می‌رسد.

<sup>۲۶</sup> آیا در نظر افلاطون، گفتن آنکه یک مثال مفارق (خوریس) از بهره‌مندان است؛ اعتراف به آن است که مثال می‌تواند مستقل از بهره‌مندان وجود داشته باشد؛ یعنی مثال می‌تواند بدون وجود بهره‌مندان هم باشد. شواهدی وجود دارد که مثل افلاطون نمی‌توانند مستقلاً و بدون نمونه وجود داشته باشند. از سوی دیگر ارسطو در مواضع مختلفی (متافیزیک، 1078b30-31, 1086a32-b5) می‌گوید که افلاطون مثل را جدا کرد، و این در حالی است که به نظر می‌رسد در ارسطو مفارقت را متضمن وجود مستقل مثل می‌داند. البته شواهدی از تیمایوس نیز وجود دارد که مثل افلاطون می‌توانند بدون نمونه وجود داشته باشند.



هستی و ذات همه‌ی مثل دیگر توصیف می‌کند.<sup>۲۷</sup> تفسیر در میان خطوط جمهوری و تیمائوس قویاً پیشنهاد می‌کند، این بیان الهامی، برهانی برای استقلال مثل از بهره‌مندان جسمانی‌شان را معنا کرده و توجیه می‌کند:

۱) خیر واقعی است و مستقل از این جهان، وجود دارد.

۲) خیر انواعی از اشیا و روابط را که برای جهان، شهر و روح خوب ضروری هستند، متعین می‌کند.

۳) خیر و انواع تعینات آن، مثل هستند.

۴) بنابراین مثلی مستقل از اشیا جسمانی وجود دارند.

انواع طبیعی که مستقیماً در توصیف بهترین جهان یا روح (برای مثال انواع شهروندان، اجزای روح، نسبت صحیح آنها) مشخص می‌شوند، توسط سیاستمداران یا فیلسوفان خلق نمی‌شوند، بلکه از طریق جستارهای نقادانه کشف می‌شوند. این انواع بنیادی اشیا و ارتباط درونی صحیح آنها ازلاً متعین و واقعی هستند، حتی اگر هیچ جهان، شهر، یا روح خوبی به وجود نیامده باشد (البته این مثل، بسیاری دیگر را نتیجه می‌دهند که مستقیماً در ساختار شهر خوب، مشخص نشده‌اند، برای مشاهده جزئیات رجوع شود به پترسون [۱۹۸۵]).

این نگاه هنجاری تأثیر بسیار زیادی بر متفکران یهودی و مسیحی که مثل را به صور ازلی<sup>۲۸</sup> در ذهن خدا تبدیل کرده بودند نهاد، و بر خلاف دمیورژ افلاطون در تیمائوس، خالقی است که در خودش حاوی مبانی و استانداردهای همه مخلوقات خوب است. اما چه مثل بیرون از ادراک الهی باشند یا در ذهن خدا وجود داشته باشند، از جهان مخلوق جدا هستند. چنانکه سقراط در کتاب چهارم جمهوری منعکس می‌کند، شهر خوبی که در لوگوس خلق شده شاید در هیچ جای زمین وجود نداشته باشد، اما فقط در آسمان هست. بنابراین دمیورژ تیمائوس جهان اکمل را با نگاه به مثل ازلی همچون یک راهنما خلق می‌کند، چنانکه فیلسوف بهترین شهر را که بر اساس درک عدالت تعلیم داده شده، توصیف می‌کند.

---

<sup>۲۷</sup> مثال خیر، معرفت به سایر مثل را از این جهت که گونه‌ی آرمانی مثل است ممکن می‌سازد. برای پی بردن به مفهوم مثال عدالت، باید ابتدا به جستجوی عدالت آرمانی پرداخت. جست و جوی آرمان‌ها به معنای جست و جوی بهترین بیان یک ویژگی است. پس مثال خیر به عنوان هدف اجمالی مندرج در تمام پژوهش‌ها، درک مثال‌ها را برای ذهن ممکن می‌سازد به همان نحو که خورشید چیزها را برای چشم مرئی می‌کند. مثال خیر به واسطه‌ی برتری بر سایر مثل، برترین اصل مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی است و اگر کسی بخواهد ماهیت کامل مثال‌ها را بشناسد باید آن مثال را بفهمد. پس دو کارکرد مثال خیر، همچون خورشید که هم علت چیزهای دیدنی و هم علت دیدن آنهاست، این است که مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی را یکی کند. همزمان چون این مثال، مثال خیر است، هدف زندگی را معرفی کرده و اصلی است که رفتار انسان را که در سیطره‌ی جستجوی ارزش است، با معنی و توجیه می‌کند. بنابراین افلاطون خیر را بر اساس مفاهیم اخلاقی تعریف می‌کند؛ گرچه اشاره‌ای به اینکه این اصل چه نقشی در اخلاق انسانی دارد نمی‌کند.

<sup>28</sup> Archetype

اگرچه خیر متضمن تعداد گوناگونی از مثل است، ولی در عین حال فقط دامنه‌ی محدودی از مثل را را پشتیبانی می‌کند و نه هر تکثر یا واژه کلی منطبق با یک نوع که مستقیم یا غیر مستقیم از خیر نتیجه شده است. روش تقسیم افلاطون متأخر، این به‌گزینی را تصدیق می‌کند، چرا که واقعیت را در الحاق‌های طبیعی جای می‌دهد نه آنکه اجزایی را دلخواهانه شبیه قصابی بی‌تجربه برش دهد (فایدروس، 265d-e)<sup>۲۹</sup>. این منشأ اصیل یا انواع طبیعی (مثل) را به جای صرف اجزا کشف می‌کند (مردسیاسی، 262a-263b)<sup>۳۰</sup> و برخی گروه‌های از افراد

---

<sup>۲۹</sup> متن کامل این پاره از فایدروس بدین شرح است: اصل دوم این است که موضوع را به نحو درست به اجزای طبیعی آن تقسیم کند و هنگام تقسیم چون قصابی نوآمخته قطعه‌ها را نشکند، بلکه به همان روش کار کند که ما در آن دو گفتار پیش گرفتیم. روش ما چنین بود که نخست دیوانگی، یعنی آن حالت خاص روح آدمی را که نوعی بیخودی و دوری از تعقل است، چون حالتی واحد در نظر گرفتیم. سپس همچنان که تن دارای دو نیمه است که نیمه‌ی راست و چپ نامیده می‌شوند، برای دیوانگی، که چیز واحدی است، دو نیمه قائل شدیم. یکی از دو گفتار ما به نیمه‌ی چپ آن پرداخت و خود آن را نیز به چندین قسمت تقسیم نمود و بدین روش پیش رفت تا سرانجام نوعی عشق پیدا کرد و آن را عشق چپ نامید و نکوهش کرد، نکوهشی بجا. ولی گفتار دوم توجه ما را به نیمه‌ی راست دیوانگی جلب کرد و بر اثر تقسیم و تجزیه‌ی آن، عشق خدایی را در برابر دیدگان ما نهاد و آن را منبع بزرگترین موهبت‌ها برای آدمی نامید.

<sup>۳۰</sup> بحث تقسیم مطابق مثل در رساله‌های دیگری نیز مطرح شده است. در جمهوری (454a) سقراط به گلاوکن می‌گوید مردم اغلب در تمایز نهادن میان بحث اصیل و مجادله ناتوانند زیرا فاقد توانایی تقسیم اشیا مطابق مثل هستند. در کرایتولوس (424c) سقراط به هرموگنس می‌گوید اصوات باید از سایر عناصر مطابق با مثل تقسیم شوند. فایدروس حاوی سه ارجاع صریح به روش تقسیم مطابق مثل است. یکی در 265e که حاوی ارجاع به جمع و تقسیم است. تقسیم در اینجا به عنوان موضوع جدا کردن اشیا مطابق مثل طرح شده است که از محل الحاق‌های طبیعی‌شان صورت می‌گیرد. کمی بعد، سقراط خودش را به عنوان دوستدار تقسیم معرفی می‌کند و به مردمی اشاره می‌کند در این روش همچون دیالکتیسین مهارت دارند (266c). این قطعه بر خلاف دو ارجاع قبلی به جمهوری و کرایتولوس به ما می‌گوید اگر تقسیم مطابق با مثل درست انجام شود، چه می‌شود. این کار موجب می‌شود اشیا از خطوط میان مفاصل که به طور طبیعی وجود دارند بریده شوند و با بند طبیعی اسکلت حیوانات مقایسه شده است. همین استعاره در مرد سیاسی (287c) نیز استفاده شده است. طرح دیگر در فایدروس (273e) در زمینه‌ی است که سقراط در پی اهمیت حقیقت در فن سخنوری است. سقراط می‌گوید فن سخنوری نیازمند توانایی تمایز نهادن میان شخصیت‌های مختلف یک مخاطب است، و این نیازمند توانایی تقسیم اشیا مطابق با مثل است. دانستن چگونگی تقسیم مطابق با مثل به اختصار یعنی توانایی سخنران در تشخیص مخاطبین بر اساس انواعی مشخص. ارجاع دیگر به تقسیم دیالکتیکی در فایدروس در جمع‌بندی سقراط از نیاز به کاربرد هنرمندانه‌ی سخن در 277b-c می‌آید. شخص باید بداند چگونه اشیا را بر اساس مثل تقسیم کند تا به یک فرد برسد. نیاز دیگر آن است که نوع سخنی را که مناسب هر نوع روح است بشناسیم.

مطابق یکی از فهم‌هایی که از روش تقسیم افلاطون صورت گرفته است، روش تقسیم با مثل از ابتدا تا انتها درگیر می‌شود. دیالکتیسین با مثل آغاز می‌کند که نسبتاً جامع هستند (برای مثال معرفت در مرد سیاسی) و آن را به سایر مثلی که از عمومیت کمتری برخوردارند تقسیم می‌کند (عمل و نظر) و این کار را تا رسیدن به مثلی که قابل تعریف باشند ادامه می‌دهد. مطابق برخی تفاسیر تقسیم دیالکتیکی فقط تقسیم مطابق مثل نیست، بلکه تقسیم خود مثل است؛ و آنچه از تقسیم بدست می‌آید مثل دیگری است که خود موضوع تقسیمات بیشتر است. افلاطون در رساله‌ی مرد سیاسی می‌گوید: مرادم این است که حق نداریم قطعه‌ی کوچکی را از جنسی جدا کنیم و سپس آن را در برابر مهم‌ترین قسمت‌های همان جنس قرار دهیم. تقسیم را فقط باید از مفصل

حتی شایسته‌ی یک نام برای خودشان نیستند (برای مثال چانه زدن برای معامله<sup>۳۱</sup>، سوفیست 225b-c). انواع طبیعی، اصناف<sup>۳۲</sup> و فصول<sup>۳۳</sup> با مثل مطابقت می‌کنند، نه صرفاً به یک امر دلخواه.

آیا برهان هنجاری نشان می‌دهد که براهین وحدت-کثرت و وحدت-وحدت، زائد<sup>۳۴</sup> یا حتی به جد گمراه‌کننده هستند، به طوریکه دومی یک انتخاب صور، یا صور مفارق یا مستقل، یا هر پیوند جزئی به ارزش را نتیجه نمی‌دهد؟ در نظر سقراط نه همواره ولی اغلب اصل وحدت-کثرت برای برانگیختن طرف بحث به اندیشیدن درباره‌ی آنچه در میان اشیای کثیر مشترک است، و درباره‌ی تعاریف به جای نمونه‌ها مفید تشخیص داده می‌شود. و یا اصل می‌تواند همچون یک مرحله نخست متعارف در بحث عمل کند، جایی که مثال‌بودگی اصیل یک وحدت فرضی (هنوز) مورد پرسش نیست. این یک تفسیر معقول قطعه‌ی (596a) جمهوری خواهد بود که پیشتر به عنوان گواهی برای برهان وحدت-کثرت نقل شد.<sup>۳۵</sup>

باید توجه داشت که با وجود این، افلاطونیان می‌توانند سازگاری هر دو برهان وحدت-کثرت و هنجاری را بپذیرند، به طوریکه اولی کلیات (درونی<sup>۳۶</sup>) را برای هر تکثر بنیان گذارد، و دومی کلیات منتخب، ارزش-بنیاد، مفارق و مستقل را بنیان گذارد؛ به طوریکه برخی گروه‌های از اشیای هم بر یک کلی و هم بر یک مثال منطبق باشند. کلیات می‌توانند مشابهت را به طور کلی توضیح دهند، در حالیکه صور برای تبیین عقلانیت و خیر جهان ضروری هستند. اما به نظر می‌رسد افلاطون به این امکان بی‌علاقه است. حداقل آنکه او در تیمائوس این قیاس

---

واقعی انجام داد اگر بتوانیم مفهومی را که می‌جوئیم زود از دیگر مفهوم‌ها جدا سازیم. ولی شرط کامیابی این است که کاری که می‌کنیم درست باشد. تو چون دیدی که غایت بحث ما رسیدن به موضوع اداره‌ی آدمیان است، به گمان اینکه عمل تقسیم را درست انجام می‌دهی در بحث شتاب کردی و تند رفتی. ولی، دوست گرامی، پاره پاره کردن ما را به جایی نمی‌رساند بلکه راه درست این است که آنچه را در دست داریم از مفصل به دو نیم کنیم زیرا فقط از این راه می‌توان مفهوم‌ها را به دست آورد و روشن دید و مراد از بحث و بررسی جز این نیست.

<sup>۳۱</sup> متن کامل این پاره از سوفیست بدین شرح است: مجادله نیز بر دو نوع است؛ یکی در اثنای معاملات و داد و ستدها، بی‌نظم و ترتیب و بی‌آنکه هنری به کار رود، صورت می‌گیرد. بدین نوع منازعه نه پیشینیان نامی خاص داده‌اند و نه چنان ارجی دارد که ما خود نامی برای آن بجوئیم.

<sup>32</sup> Sub-Kind

<sup>33</sup> Differentia

<sup>34</sup> Superfluous

<sup>۳۵</sup> متن کامل این پاره از جمهوری بدین شرح است: ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند، به ایده‌ای واحد قائلیم. نویسنده در این بخش آموزه‌ی محوری خود را طرح کرده و می‌گوید سایر براهین مثل، مقصود نهایی افلاطون نبوده و صرفاً برای برانگیختن همسخنانش جهت درک مثل مفیده بوده‌اند، از این رو اشکالات وارد به آنها نیز توسط افلاطون جدی تلقی نشده است؛ برهان اصلی و نهایی افلاطون همین برهان هنجاری است.

<sup>36</sup> Immanent

دوحدی را طرح کرده است که یا مثل آتش و امور دیگر وجود دارند یا آنکه محسوسات «تنها آنچه ما می بینیم» هستند (تیمایوس، 51b). و دوباره، در رساله‌های پارمنیدس و فیلبوس آنچه یک اعتراض قوی به کلیات درونی هستند را صورت‌بندی کرده است.

در نگاه افلاطون، می‌توان مدعی بود با این حال همه‌ی اشیا باید از مثل بهره‌مند شوند تا هر آنچه هستند باشند و بنابراین همه‌ی شباهت‌های میان اشیا در نهایت از بهره‌مندی‌شان از مثل ناشی می‌شود. بنابراین این بدین خاطر است که محدوده‌ی انتخابی مثل گونه‌ای از ضرورت مادی را برای ساختن همه‌ی انواع اشیا، خوب، بد یا بی‌اثر<sup>۳۷</sup> را فراهم آورد. این مادیات شامل اجزای میکروسکوپی همه‌ی انواع اشیای مادی هستند، خواه طبیعی، خواه قراردادی (اعتباری)<sup>۳۸</sup>، آرایه‌ای از تضادهای کیفی و واسطه‌هایشان، اعداد، اشکال، روابط بزرگ‌تر، کوچک‌تر و مساوی، انواع مدنی و روحی و ترکیبات‌شان و دیگر امور. بنابراین هر صفت از اشیا، و هر نقطه‌ی شباهت، در نهایت با واژگان صفات-مثالی بنیادی شرح داده شده است و لو اینکه مقولات قراردادی چنان نباشند که با مثل مطابق باشند.

#### ۶. مثل همچون متعلقات اندیشه

پارمنیدس نتیجه می‌گیرد که نقد او از مثل، با طرد کامل و مستقیم آنها نیست، بلکه با تصدیق این است که ایده همچون چیزی که با آن اندیشه‌ی کسی تثبیت می‌شود، مورد نیاز است. این قطعه و قطعات مشابه (برای مثال فایدروس، 249b-c) یکی از چندین برهان معرفت‌شناختی بسیار مرتبط ولی تمایزپذیر مثل را پیشنهاد می‌کند:

(۱) لوگوس عام انسانی (اندیشه یا زبانی که شامل مفاهیم یا واژگان عام است) به طریقی درباره مثل یا حاکی از آنهاست.

(۲) اگر اندیشه یا زبان درباره مثل یا حاکی از آنها باشد؛ پس آنها واقعی هستند.

برهان یک ظرفیت شناختی انسان‌ها را مشخص می‌کند، ولی آن را به طریقی تبیین می‌کند که بیشتر فیلسوفان نخواهند پذیرفت. افلاطونیان میانه ممکن است پاسخ دهند (مانند برهان وحدت-کثرت) که تمام آنچه {برهان} نشان می‌دهد نیاز به کلیات درونی است؛ مفهوم‌گرایی که وجود مفاهیم کلی را فقط در ذهن می‌داند برای توضیح عقل عام انسانی کافی خواهد بود؛ و نام‌گرایی؛ که همه‌ی آنچه را که ما نیاز داریم واژگانی عام برای اشاره‌ی غیرتمتیمز به اعضای یک کثرت می‌داند. حتی افلاطون باید اعتراض کند، چرا که این برهان، مانند برهان

<sup>37</sup> Indifferent

<sup>38</sup> Arbitrary

وحدت-کثرت، صرفاً وحداتی را در مقابل انواع دلخواهانه تولید می‌کند و هیچ بنیادی برای مفارقت و استقلال فراهم نمی‌کند. اما همچون قبل، افلاطون می‌تواند بدون کلیات درونی چنین کند، مادامی که مثل (منتخب) او مواد مفهومی - کمی، کیفی، اضافی و ... - کافی را برای شکل دادن مفاهیم و طبقه‌بندی به طور کلی فراهم کند. بنابراین تیمایوس ادراک انسانی و اندیشه به طور کلی را با ساختن دوایر متحرک روح از هستی، اینهمانی و تمایز هر دو گونه (جسمانی و عقلانی) و ثبت کردن شباهت‌های ریاضی، هندسی و هماهنگ در این دوایر، فراهم می‌کند. جزئیات عمل این ابزارهای شناختی مبهم گذاشته شده؛ ولی دمیورژ ظاهراً به این معنی است که روح را برای شناخت همه‌منظوره از شباهت‌ها و تمایزات بر مبنای ظرفیت‌های بنیادی توکار متمایز، و فراهم کردن زمینه برای درک حالات خیر و شر اشیا به نحو جزئی از طریق شناخت هماهنگی، اندازه‌گیری صحیح یا تناسب، یا تطبیق وسایل، تجهیز می‌کند. بنابراین برهان برای مثل همچون وحدات معقول که از طریق ظرفیت انسانی برای اندیشه‌ی کلی پیشنهاد شده با نگاه بنیادی هنجاری به واقعیت و اندیشه سازگار است.

## ۷. شناخت (فطری) مثل و ادراک حسی

یکی از براهین سقراط در فایدون برای فناپذیری مدعی است که مثل وجود دارند اگر و تنها اگر ما واجد معرفت فطری<sup>۳۹</sup> باشیم، و نیز ما چنین معرفتی را داریم. ما باید چنین معرفتی را داشته باشیم زیرا (۱) برای مثال وقتی حکمی معرفتی پیرامون برابر بودن سنگ و چوب محسوس صادر می‌کنیم، نیز آگاه هستیم که آنها به نظر می‌رسد، یا واقعاً، یا از نظر یک شخص دیگر، از جهت دیگر، یا در نسبت با یک شیء متفاوت و یا در یک زمان متفاوت نابرابر هستند؛ (۲) ما از این نقص آگاه هستیم زیرا برابری‌های حسی در ذهن ما خود برابری را قرار می‌دهد، که هرگز به نظر نابرابر نمی‌رسند و نابرابر نیستند. و از آنجا که (۳) احکامی ادراکی از لحظه‌ی تولد صادر می‌کنیم، باید با معرفت فطری از مثل مرتبط زاده شده باشیم، و این معرفت را به محض درک امور حسی به یاد آوریم. این قطعه به همراه سایر دیگر قطعات یادآوری (مثلاً در منون)، پدرخوانده‌ی سنت ایده‌های فطری<sup>۴۰</sup> غربی است.

اگرچه سقراط نشان می‌دهد چگونه نقص برابری‌های حسی می‌تواند به طرقی به برابر بودن و به طرقی دیگر به نابرابر بودن منجر شود (نگاه کنید به [Owen 1965 [1953]) ولی صحبت‌هایش از امور حسی مبنی بر تلاش در شباهت به برابری ولی شکست در آن (74d-e)، ممکن است پیشنهاد کند که امور حسی نه دقیقاً بلکه تقریباً برابر هستند (نگاه کنید به [Vlastos 1965 [1954]). نوع پیشین نقص، الهام‌بخش حیطه‌ی محدودی از مثل

<sup>39</sup> Prenatal

<sup>40</sup> Innate Ideas

است که مطابق با محمولات ناکامل است؛ یعنی آنهایی که متضمن پاره‌ای تکمیلات یا توصیفات مرتبط هستند (مثل «مساوی است با...»، «زیبا از جهت...»، یا «پدر...»). در مقابل خوانش «تقریبی» می‌تواند بر تمامی مثل شامل مثل اشیای زنده و مصنوعات همانند برابری و زیبایی اعمال شود. بنابراین با کنار گذاشتن ارتباط میان فایدون با فناپذیری، بسته به نقصی که کسی برای امور حسی اقامه می‌کند، واجد یک برهان معرفت‌شناختی ضیق یا وسیع برای مثل هستیم:

- ۱- درک ما از محمولات عام، تجربه‌ی نمونه‌ی کامل این محمولات را مفروض می‌گیرد.
- ۲- در جهان محسوس هیچ نمونه‌ی کاملی از محمولات غیرکامل وجود ندارد (یعنی برابری‌ها، با چیزی یا در جهتی برابر نیستند).
- ۳- بنابراین باید نمونه‌های کامل نامحسوس از محمولات ناکاملی را که درک می‌کنیم، تجربه کنیم.

این برهان ضیق‌تر نتیجه می‌گیرد که این نمونه‌های کامل و نامحسوس، مثل هستند. برهان وسیع‌تر به لحاظ ساختاری مشابه است و ادعا می‌کند که ما برای به چنگ آوردن یک مفهوم عام، نیاز به تجربه‌ی نمونه‌های کامل آن مفهوم داریم؛ محسوسات هرگز نمونه‌های کامل نوعشان نیستند؛ بنابراین باید نمونه‌های نامحسوس مفاهیم را تجربه نماییم.

هر دو برهان نظریه‌ی افلاطون را آشکارا ناسازگار می‌کنند، اولی با اصل موضوع قرار دادن اشیای نامحسوسی که مساوی هستند ولی با چیزی مساوی نیستند، و دومی با اصل موضوع قرار دادن نمونه‌های کامل تماماً معقول انواعی که نمونه‌هایشان نمی‌توانند به هیچ وجه هم نامرئی و هم تماماً معقول باشند (برای مثال اسب و مرکب). ولی مدافعان چنین خوانشی خواهند گفت اینها مشکل افلاطون است.

یک خوانش پذیرفتنی‌تر، آن است که دوباره مثل به طور کلی نمونه‌های خودشان نباشند، بلکه ماهیات یا صفات معقولی باشند که با محسوسات متمثل شده‌اند- و با خودشان در مواردی معین. برتری مثل به بهره‌مندان ناقص جهانی‌شان، شامل هستی‌اش، سرشت ذاتی‌اش و آنچه ناب و ازلی و معقول است، می‌باشد (برای مثال خود برابری و خود زیبایی). اما بر مبنای هر سه خوانش، هسته‌ی برهان آن است که ما برخی ادراک ماهیات مرتبط یا صفات را هرگاه که احکام ادراکی صادر می‌کنیم، تجربه می‌نماییم، و این ماهیات و صفات نمی‌توانند چیزی باشند که ما به حس درمی‌یابیم، چرا که نمونه‌های محسوس ضرورتاً در نحوه‌ی F بودنشان، قاصر از چنین ماهیاتی هستند؛ یعنی احکام ادراکی به صورت «F است»، شناخت موجودات معقول نامحسوس مرتبط را مفروض می‌گیرد؛ یعنی مثل.

## ۸. معرفت، باور و وجود و عدم

کتاب پنجم جمهوری، 80-476، استدلال می‌کند که تمایزی میان معرفت (مهارت، فهم؛ تخته، اپیستمه) و باور (دوکسا) وجود دارد، به طوریکه معرفت ضرورتاً مربوط به «همواره چه چیز است» می‌باشد، در حالیکه باور مربوط به «چه چیز است و چه چیز نیست» می‌باشد.<sup>۴۱</sup> برهان با تلاش سقراط برای درگیر کردن به جای ابطال

<sup>۴۱</sup> افلاطون در اینجا استدلال می‌کند که تمایز میان معرفت و باور متسلسل تمایز نوع متعلق است: میان مثل از قبیل خود زیبایی، خود عدالت، و خود خیر و بهره‌مندان محسوس‌شان، از قبیل صدا، رنگ و شکل زیبا، شهرهای واقعی عادل، و انسان خوب. او مدعی است که فیلسوف کسی است که به سوی خود مثل می‌رود و آنها را می‌شناسد و هرگز آنها را با بهره‌مندان محسوس‌اش اشتباه نمی‌گیرد، در حالیکه دوستداران مناظر، از شباهت محسوسات زیبا و خود زیبایی به اشتباه افتاده یا اینکه فکر می‌کنند زیبایی‌های محسوس خود زیبایی هستند؛ شباهت میان مشابه عدالت و خود عدالت، اشیای خوب و خود خوب. این فیلسوف است که معرفت دارد و دوستداران مناظر فقط باور دارند؛ آنها دوستداران باور هستند. هنگامی که دوستداران مناظر اعتراض می‌کنند، او با یک برهان بسیار طولانی، سخت و بحث‌برانگیز می‌کوشد آنها را متقاعد کند. این برهان از سه اصل استفاده می‌کند: نخست آنکه با معرفت و باور نه همچون حالات ذهنی بلکه همچون قوای ذهنی برخورد می‌کند که حالات ذهنی را تولید می‌کنند. سپس با استفاده از یک تمایز غیربحث‌برانگیز که در گریاس مبنی بر اینکه که معرفت به هیچ وجه خطا پذیر نیست، ولی باور می‌تواند متضمن خطا باشد (454)، افلاطون نتیجه می‌گیرد قوه‌ی معرفت فقط حالات ذهنی‌ای را تولید می‌کند که از خطا مبرا هستند، در حالیکه قوه‌ی باور گاهی حالاتی ذهنی‌ای را تولید می‌کند که متضمن خطاست. تمایزی میان آنچه این قوا انجام می‌دهند و نتایج و کارکردهای آنها وجود دارد.

اصل دوم آن است که قوا بر اساس کارکرد و متعلقاتشان متمایز می‌شوند: قوا یکی هستند اگر همان کارکرد و همان متعلقات را داشته باشند، و در غیر این صورت متمایز هستند. برای مثال قوای بینایی و شنوایی متعلقات مختلفی دارند (رنگ‌ها و اشکال، و اصوات) و نتایج مختلفی تولید می‌کنند (شنیدن و دیدن)، بنابراین قوای مختلفی هستند. از آنجا که قوای معرفت و باور کارکردها و نتایج مختلفی دارند (یکی فقط حالات ذهنی صادق تولید می‌کند و دیگری حالات ذهنی صادق و کاذب)، قوای مختلفی هستند. در اینجا پرسشی به میان می‌آید: چگونه برای این قوه‌ی شگفت‌انگیز انسانی ممکن است که فقط حالات ذهنی‌ای را تولید کند که همواره بری از خطاست؟ چگونه برای معرفت ممکن است که به این معنا خطاناپذیر باشد؟ افلاطون در پاسخ به این پرسش اصل سوم را مطرح می‌کند؛ اصلی که میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی او پیوند برقرار می‌کند: چیزی که کاملاً هست، کاملاً قابل شناختن هست، و آنچه به هیچ طریقی نیست، کاملاً ناشناختنی است؛ و آنچه هست و نیست متعلق قوه‌ای میان شناخت و نادانی است؛ که مطابق ادعای افلاطون باور است. بنابراین متعلق معرفت آنچه کاملاً هست می‌باشد؛ و متعلق باور آنچه هست و نیست و این تمایز هستی‌شناختی موجب می‌شود که اولی متعلق ممکن معرفت و دومی صرفاً متعلق باور باشد. چنانکه معروف است، افلاطون به جهان فیزیکی، مقوله‌ی آنچه هست و نیست را نسبت می‌دهد و مثال را به آنچه تماماً هست. در اینجا با پرسش آشکارا صعب متافیزیک و معرفت‌شناسی و پژوهش افلاطون مواجه می‌شویم. چه چیز برای یک شیء است که کاملاً هست و برای دیگری هست که هم هست و هم نیست؟ و چرا باید افلاطون فرض کند که فقط اولین گونه از اشیا، یعنی مثل دانستنی هستند و دسته‌ی دوم یعنی اشیای محسوس که از مثل بهره‌مند هستند، فقط متعلق باور هستند؟

ساده‌ی «دوستداران مناظر زیبا»<sup>۴۲</sup> پیچیده می‌شود، که آشکارا همین ایده‌ی ماهیت یکتای خود زیبایی را رد می‌کند:

- ۱- معرفت و باور، دو قوه‌ی مختلف هستند (دونامیس)، چرا که معرفت خطاناپذیر است، ولی باور نه.
- ۲- قوا با آنچه به آن مرتبط هستند و آنچه انجام می‌دهند، متفرد می‌شوند.
- ۳- بنابراین معرفت و باور به اشیای مختلفی مرتبط هستند.
- ۴- معرفت به آنچه واقعاً هست مرتبط است، باور به آنچه هم هست و هم نیست.
- ۵- زیبایی (کالون) خودش همواره چیزی است که هست (کالون)، در حالی که زیبایی‌های محسوس که با نگاه بیننده تحسین شده‌اند، بسته به زمینه، هستند و نیستند (زیبا، کالون).
- ۶- بنابراین معرفت متعلق به خود زیبایی است، ولی باور به زیبایی‌های محسوس.

این قطعه مسائل صعب تفسیری بسیاری را ایجاد می‌کند. آیا استنتاج با (۳) مغالطی است، چرا که فقط می‌خواهد بگوید معرفت و باور به موضوعات مختلفی ربط دارند یا امور مختلفی را انجام می‌دهند. آیا «هست» به نحو اعتراض‌آمیز در طرق مختلفی به به کار رفته، برای «وجود دارد»، یا به نحو محمولی برای «... است» یا واقعاً برای «موردی هست که...»؟ آیا برهان مفروض می‌گیرد که متعلقات باور و معرفت اکیداً مانعه‌الجمعند یا فقط معرفت همیشه باید به طریقی شامل مثل باشد ولی باورها نیاز ندارند؟ آیا فرض می‌کند که هر زیبایی جزئی نیز نازیبایی است یا فقط هر گونه صفت محسوس که در یک نمونه زیبا است، نمونه‌های دیگری خواهد داشت که زیبا نیست؟ بگذارید در اینجا واقعاً کافی بدانیم که یک خوانش پذیرفتنی را تصویر کنیم که مثل را به طریقی که در آن سقراط میان معرفت و باور تمایز قائل می‌شود، مرتبط می‌کند؛ سپس در جستجوی کمک بیشتر برای یک برهان مشابه در تیمایوس برآییم.

سقراط در ذهن دارد که معرفت شامل یا بر مبنای پاسخ به پرسش‌های تعریفی مثل است، «چه چیز است...؟» جمهوری بر تعریف عدالت متمرکز می‌شود، سپس بر پرسش فرعی آیا عدالت برای دارنده‌ی آن خوب است؟ برای مثال اگر ادای دین در برخی موقعیات عادلانه بوده و در برخی نباشد، کسی نمی‌تواند بداند که پرداختن دین کسی ضرورتاً یا حسب تعریف عادلانه است یا نه (برای مثال پس دادن یک خنجر قرضی به یک همسایه‌ی قاتل). همین مسأله برای نمونه‌های زیبایی نیز برقرار است (برای مثال یک سایه از رنگ ارغوانی که در ردای شاهانه زیباست ولی در عنبیه چشمان او نه). مطابق این هر قضیه‌ی «F, ABC است» که کسی آن را می‌داند،

---

<sup>42</sup> Lovers of beautiful spectacles



باید واقعاً و بدون قید و شرط صادق باشد، نه آنکه بسته به موقعیت یا نمونه‌ی خاص ABC که کسی انتخاب می‌کند درست یا غلط باشد. این اجازه می‌دهد ولی نیاز ندارد، که هر نمونه از ABC هم F و هم نا-F باشد (نگاه کنید به Fine 1978; Irwin 1999). اما در واقع صور و اصوات زیبا که توسط دوستداران پدیدارها دنبال می‌شوند؛ چه جزئی و چه کلی (یعنی بازیگر یک رفتار جزئی یا یک نوع رفتار داده شده)، در برخی زمینه‌ها زیبا بوده و در برخی نخواهد بود و بنابراین در آن معنای خاص زیبا نیست و هست. بنابراین محسوسات می‌توانند متعلق باور قرار بگیرند، ولی نمی‌توانند دانسته شوند که زیبا هستند. معرفت آشکارا متضمن یک متعلق نامحسوس است که کالون است، و هرگز در زمینه‌ای نا-کالون نیست؛ و آنچه را که سقراط خود زیبایی می‌نامد احراز می‌کند (در واقع برهان برای نشان دادن آنکه زیبا کالون است، نیاز دارد که نشان دهد مسلم است معرفتی وجود دارد که یک ABC کالون است، چه هیچ نامحسوس دیگری کالون باشد یا هر چیز دیگری کالون باشد، زیبا خودش کالون است. سقراط متضمن دومی است، حتی راجع به جنبه‌هایی که ما درک می‌کنیم، در فایدون، 100c).

قطع نظر از اعمال آن بر دوستداران ضدافلاطونی پدیدارها، استنتاج سقراط مورد توجه است، زیرا گاهی اوقات وسوسه می‌کند (حتی برای افلاطونیان) تا فرض کنند آن کیفیات حسی معین مثلاً رنگ یا یک اجرای موسیقی در خودشان زیبا فرض گرفته شوند، و برای رنگ‌آمیزی یا اجرایی که ما درک می‌کنیم دلیل به شمار آیند. همچنین برهان به برخی موارد مهم از کیفیات اخلاقی تعمیم می‌یابد، برای مثال وقتی کیفیات مشاهده‌پذیر مرتبط رفتار شخص (از قبیل «کندبودن» اش) چنین اندیشیده می‌شود که آن را تعدیل یا میانه سازد؛ چنانکه در خارمیدس مورد بحث قرار گرفته است.

## ۹. معرفت در برابر باور صادق

هنوز هم جمهوری، 476-480، چیز زیادی پیرامون سرشت معرفت نمی‌گوید. علاوه بر این اگر واقعاً معرفت از باور از این جنبه متمایز باشد که در آن خطا رخ نمی‌دهد، چگونه از باور صادق متمایز خواهد بود که در تعریف خطا نمی‌پذیرد؟ تیمایوس چنین مسائلی را طرح کرده و برای مثل بر مبنای تمایزی جزئی میان معرفت و باور صادق استدلال می‌کند: (الف) معرفت از طریق تعلیم و باور صادق از طریق اقناع پدید می‌آید؛ (ب) فهم شامل یک تبیین صحیح است در حالیکه باور صادق فاقد تبیین است؛ (ج) فهم از طریق اقناع تغییر نمی‌کند، در حالیکه باور صادق تسلیم اقناع می‌شود؛ (د) تمامی انسان‌ها یک باور صادق مشترک دارند، ولی تنها خدا و معدودی از انسان‌ها واجد فهم هستند. بنابراین چیزی واقعی است که (۱) صورت خود را تغییر ناپذیر نگاه دارد

(۲) به وجود نیامده و از بین نرود (۳) هیچ چیز دیگری را از جای دیگری در خودش دریافت نکند و در چیز دیگری در جای دیگری وارد نشود. بعلاوه (۴) به هیچ وجه با حس درک نشود، و (۵) متعلق صحیح فهم باشد (51d-52a).

از آنجا که معرفت از باور صادق از جهاتی که اینجا با (الف)-(د) علامتگذاری شد تفاوت دارد، معرفت به گونه‌ای از متعلقات نیاز دارد که با (۱)-(۴) توصیف شد. تیموس اغلب کاملاً مربوط به بنیان نهادن تمایز (الف)-(د) میان معرفت/باور صادق بوده و آشکارا مسلم گرفته شده که معرفت مستلزم متعلقاتی است که در (۱)-(۴) توصیف شده است. خوانندگان زیادی (الف)، (ج) و (د) را سؤال برانگیز خواهند یافت؛ اما این مسائل ممکن است از تذکر محتمل‌تر برای تبیین (لوگوس) در (ب) ناشی شود. لوگوس تعاریف، توصیفات، براهین و شرح‌های تبیینی از چیستی اشیا را چنانکه هستند دربرمی‌گیرد. بنابراین بر مبنای «روش مهم فرضیه»<sup>۴۳</sup> که در جمهوری، منون و فایدون تأسیس شده است، کسی قضایای معینی را بر مبنای فرضیه‌ی بیشتر توجیه و/یا تبیین می‌کند؛ یا کسی معرفت را به جای باور صادق با کشف کردن علت یا دلیل چرایی (آیتایس لوگیسموس، منون 97d-98b) بدست می‌آورد.<sup>۴۴</sup> جمهوری از فیلسوفانی سخن می‌گوید که ذات همه چیز را تا یک نقطه‌ی آغاز غیرفرضی

<sup>43</sup> Method of Hypothesis

<sup>44</sup> سقراط دوره‌ی متقدم روشی منفی به نام النخوس برای تشخیص دادن ناسازگاری در باورهای هم‌سخنان خود دارد و از این رو برای از ریشه زدن دعاوی آنان در باب معرفت هیچ روش مثبتی را صورت‌بندی نمی‌کند. شاید هدف جبران همین نقص در روش‌شناسی سقراط دوره‌ی متقدم بوده است که افلاطون روش فرضیه را در محاورات دوره‌ی میانی مطرح کرد. افلاطون در منون (88e) و فایدون (100a) روش جدید فرضیه خود را بیان نمود. روشی که در این محاورات توضیح داده شده، مشابه روش تحلیل در هندسه است و شامل فرض گرفتن صدق نتیجه‌ی مطلوب و جستجو برای شرایط امکان آن است. روش نتیجه را اثبات نمی‌کند؛ فقط نشان می‌دهد بر پایه‌ی چه مفروض یا مفروضاتی نتیجه ممکن است. سقراط به منون می‌گوید آیا موافق است که چگونه یک امری آموختنی است یا نه را از طریق یک فرض مورد پژوهش قرار دهیم و آن را با روشی که هندسه‌دانان جستارهای خود را انجام می‌دهند مقایسه می‌کند. روشی که سقراط پیشنهاد می‌کند آن است که شخصی با یک فرضیه‌ی H شروع کند و سپس بپرسد که کدامیک از P یا  $\sim P$  منطقاً از H نتیجه می‌شود و کدامیک از P یا  $\sim P$  منطقاً از  $\sim H$  نتیجه می‌شود. فرض کنید پاسخ به این پرسش‌ها آن باشد که P از H و  $\sim P$  از  $\sim H$  نتیجه شود. در این مورد، جستار به صدق و کذب P به پرسش از صدق H تحویل داده می‌شود. سپس سقراط روش خود را به جستار در باب آنکه آیا فضیلت آموختنی اعمال می‌کند [T]. فرض مرتبط آن است که فضیلت نوعی معرفت است [K]. آنچه K را در جستار پیرامون صدق و کذب T مفید می‌سازد آن است (۱) T از K نتیجه می‌شود و (۲)  $\sim T$  از  $\sim K$  نتیجه می‌شود. سقراط می‌گوید: اگر فضیلت نوعی معرفت باشد قابل آموزش است و اگر نباشد آموختنی نیست. پرسش آن است که چگونه T صادق است قابل تحویل به پرسش از صدق K است و این اجازه می‌دهد که از T به K منتقل شویم. با ادامه‌ی این جستار، سقراط نخست دلایلی برای پذیرش K و سپس دلایلی برای رد K می‌یابد. نخستین دلیل برای پذیرش K شکل یک برهان را به خود می‌گیرد که مبتنی بر مفروضات بیشتری است، در این مورد (الف) فضیلت مایه خوبی ماست، (ب) آنچه خوب است مفید است، (ج) هنگامی که چیزی به درستی استفاده شود برای ما مفید است و (د) حضور یا غیاب خرد است که مشخص می‌کند چیزی درست یا غلط به کار رفته است. دلیل رد K صورت دو نمونه از رفع تالی است. سقراط فرض می‌کند که T صادق

تعقیب می‌کنند (511)، شاید خود خیر که همه هستی و معرفت به آن وابسته است.<sup>۴۵</sup> بنابراین (ب) ممکن است یک تصویر مبنای از معرفت را منعکس کند که به همراه بینشی به خیر است (نه اسطوره‌ای یا شخصی، بلکه بیان شده در لوگوس و مورد دفاع در مقابل ابطال، 534b-c) که همچون مبنای فهم، و یک اصل محلی‌تر درگیر شاخه‌های متمایز معرفت می‌باشد. داشتن چنین تبیینی کاملاً متفاوت از باور صرفاً صحیح است که قضیه‌ای صادق است. علاوه بر این (الف)، (ج) و (د) با وجود این برخی فشارها را با برای هدایت کردن یک تبیین/توجیه مبنای دارند که صرفاً امری برای متقاعد کردن یک فرد جهت باور به چیزی نیست؛ تبیین‌ها به طور محکم ریشه در اصول نخستین دارند که در برابر بحث مقاوم هستند؛ و تنها معدودی از انسان‌ها – در کنار خدا – همواره به چنین درکی نائل می‌شوند.

### ۱۰. دانش مطلقاً پایدار و اشیایی که بر عقل ظهور می‌کنند

پیشتر تیمایوس در داستان خلقتش تأکید کرده است که:

تبیین‌هایی که برای اشیای می‌دهیم همان خصیصه‌ای را دارند که خود موضوعات بیان می‌کنند. تبیین چیزی که پایدار و ثابت است [تو مونیمو کای بایو] و بر عقل ظهور می‌کند [متا نو کاتافانوس] خودشان پایدار و تغییرناپذیرند [مونیموس کای اماتپوتوس] ... [اما] تبیین‌هایی که ما [از جهان متغیر] می‌دهیم، که شکل گرفته‌اند تا شبیه واقعیت باشند؛ خودشان محتمل هستند [ایکوتاس] (29b)

مفهوم متعلقات کاملاً پایدار و ثابت معرفت یک برهان دیگر جالب را پیشنهاد می‌کند: دانش متعلقاتی دارد که در اصل کاملاً ظاهر بر عقل هستند و این برای مثل معتبر است و نه امور محسوس. ما هیچگاه محسوسات را نمی‌شناسیم زیرا (الف) ما می‌توانیم آنها را فقط از وجهی نظر و در نتیجه اندکی بشناسیم، از آنجا که چشم‌اندازهای بی‌شماری وجود دارد که از آنها، محسوسات درک می‌شوند (جمهوری، 598a)، و (ب) محسوسات

---

است (اگر فضیلت آموختنی باشد) در این صورت آموزگاران فضیلت وجود دارد (E). او سپس می‌گوید که جستارهای تجربی جامع نشان داده است که E غلط است. از رفع تالی نتیجه می‌شود که T غلط است و از چون T پیامد K است، K غلط است.

<sup>۴۵</sup>قطعه‌ی مورد استناد نویسنده بدین شرح است: اکنون وقت آن رسیده است که بدانی منظور من از دیگر اجزای معقول کدام است. مرادم چیزهایی است که خرد، بی‌واسطه، از طریق دیالکتیک بدست می‌آورد و این مفروضات را به جای مبادی مسلم نمی‌گیرد بلکه آنها را همان که هستند تلقی می‌کند، یعنی مفروضات ثابت‌نشده که می‌توانند به عنوان سنگ گذار و تخته‌ی پرش مورد استفاده قرار گیرند. سپس از مفروضات به سوی آنچه بر هیچ فرضی متکی نیست، یعنی به مبدأ و آغاز همه‌ی چیزها صعود می‌کند و به نخستین مبدأ هستی می‌رسد. پس از آنکه مبدأ نخستین را دریافت، بازپس می‌گردد و در حالی که پیوسته آن را در مد نظر دارد تا پله‌ی آخرین پایین می‌آید. ولیکن در طی این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید، بلکه تحقیق را در ایده‌ها و از طریق ایده‌ها انجام می‌دهد و در پایان کار نیز به ایده‌ها می‌رسد.

همواره به طور کلی در معرض تغییر و زوال هستند. تبیین‌های کاملاً پایدار نیازمند به یک متعلق حدافلی هستند (الف) که ما می‌توانیم ماهیاتشان را در تمام جنبه‌های ذاتی‌شان درک کنیم و (ب) آن جنبه‌های ذاتی که ما می‌توانیم بشناسیم کاملاً تغییرناپذیرند. مثل هر دو شرط را برآورده می‌سازند ولی محسوسات نه. بنابراین اگر معرفت مطلقاً پایداری باشد، مثل هستند.<sup>۴۶</sup>

## ۱۱. معرفت و خیر: مثل مستقل مفارق

از آنچه گرگیاس بر آن است، دست کم مهارت، معرفت یا فهم (تخته، اپیستمه) صرفاً استعداد یا امری علمی نیست، بلکه ضرورتاً هنجاری و تبیینی است (گرگیاس، 464b-465a). همه تخیلی‌ها - برای مثال ریاضی، پزشکی و نمایندگی (الف) به دنبال یک خیر اصیل هستند و (ب) می‌توانند یک تبیین اصولی از چگونگی نیل به آن بدهند. به طور کلی به نظر می‌رسد که تخیلی/اپیستمای فقط راه‌هایی هستند که در آن فعالیت معقول (به طور کلی، اصیل و مفید) ما را به جهان وارد می‌کند. درست است که انسان می‌تواند تخیلی را به غلط به کار ببرد (خانه‌های خیلی زیادی بسازد، در باران علف خشک کند) و می‌تواند شبه-تخته‌ای را به کار برد که به جای آنکه منفعتی اصیل برای ذائقه یا باصره حاصل کند به طور لذت‌بخشی مطبوع باشد (شیرینی‌سازی، آرایش‌گری). ولی هر تخته‌ی اصیل در تعریف، یک وسیله‌ی معقول برای تحقق بخشیدن به یک خیر اصیل و نه خیر صرفاً به ظاهر اصیل است.

---

<sup>۴۶</sup> مشهور آن است که تیمایوس وضعیت تبیین خود را همچون ایکوس موتوس و یا ایکوس لوگوس توصیف می‌کند که به معنای یک داستان یا اسطوره یا یک تبیین است. این توصیف در انتهای قطعه‌ی روش‌شناختی در ابتدای سخن تیمایوس رخ می‌دهد. مدعای تیمایوس آن است که بهترین تبیین ما از جهان یک موتوس محتمل است. افلاطون در این رساله تمایزات مهمی را طرح می‌کند؛ نخست تمایز میان آنچه همواره هست (اوسیا) و آنچه همواره می‌شود (گنسیس). این تمایز منطبق با تمایز دوم میان آن چیزی است که در اندیشه با استدلال به چنگ می‌آید و آنچه با باور از طریق باور نامستدل به دست می‌آید. تمایز سوم نیز میان آنچه یک مدل ازلی به هستی می‌آید و آنچه به یک مدل تولیدی به هستی می‌آید مطرح می‌شود. تیمایوس سپس جهان را با نسبت آن به این سه تمایز توصیف می‌کند. در نسبت با تمایز نخست، جهان به طرفی تعلق دارد که همواره می‌شود. ما این را از این جهت می‌دانیم که جهان محسوس است و هرچه محسوس باشد پدیدآمدنی است. او سپس نسبت با تمایز سوم را بدین صورت مطرح می‌کند که جهان بر اساس یک مدل ازلی پدید آمده است. دو دلیل برای این مدعا وجود دارد: نخست آنکه جهان زیبا است و هیچ چیزی که بر اساس مدلی تولیدی پدید آمده باشد زیبا نیست. دیگر آنکه گفته شده که خالق آن بهترین علل است و این متضمن آن است که خالق فقط بهترین مدل را به کار می‌برد. اعمال این سه تمایز موجب این وصف برای جهان است: جهان محسوس است و در نتیجه پدید آمده و با ارجاع به مدلی ازلی پدید آمده است. تیمایوس استدلال می‌کند که در بهترین حالت می‌توانیم یک شبه تبیین از جهان داشته باشیم. چرا که جهان تصویری است که بر مبنای یک مدل ازلی تولید شده است. بنابراین جهان در یک مقوله‌ی هستی‌شناختی متفاوت از مدل خود قرار می‌گیرد.

تخنه خودش با یک مثال مطابقت دارد (پزشکی، سیاستمداری، ریاضیات، دستور زبان)؛ در حقیقت تقسیم گسترده به انواع طبیعی که در محاورات متأخر یافت می‌شود، تا حد زیادی مربوط به تمایز نهادن میان انواع مختلف تخنه است. علاوه بر این، هر نوع از مهارت یا شاخه‌ی از آموزش مطابق با یک گروه از مثل به هم مرتبط است که دامنه‌ی آن را می‌سازد، از قبیل انواع گوناگون و زیرنوع‌های حروف، یا اجزای کارکردی یک شهر خوب. این متضمن یک برهان هنجاری معرفت‌شناختی برای مثل است:

۱- تخنای/اپیستمای وجود دارند.

۲- هر تخنه/اپیستمه خودش با مطابق با یک نوع معقول است و شامل سلطه بر یک دامنه از انواع معقول است.

۳- بنابراین انواع معقول وجود دارند- یعنی مثل.

اگر تخنای در هدف قرار دادن برخی خیرات اصیل ضرورتاً هنجاری باشد، در این صورت مثلی که اینها متضمنشان هستند، مفارق و مستقل از عوامل جهانی و فعالیت‌شان وجود دارند. انواع خیراتی که تخنای هدف قرار می‌دهد، ازلاً خیر عینی را معین کرده‌اند، برای مثال در هستی‌های انسان -غذا، سرپناه، تعلیم، دفاع و ...- جایی که انسان‌ها خودشان نوعی از مخلوقات زنده هستند که برای بهترین نوع عالم ضروری هستند. این انواع خیرات و بهترین طبیعی، به معنای حصولشان هستند (تخنای)، و به باورها و فعالیت‌های انسان‌ها یا خدا بستگی ندارند؛ چنانکه سقراط در پارمنیدس در باب مثل می‌گوید آنها در سرشت اشیا ازلاً ثابت شده‌اند (132d).

بیشتر فرضی ولی محتمل است که هر شیء دانستنی (مثال) ضرورتاً بخشی از یک دامنه‌ی یک یا بیشتر از یک نوع معرفت/مهارت است. بنابراین اگر همه‌ی تخنای/اپیستمای هنجاری باشند بدین معنا که خودشان و دامنه‌ی معقولشان گونه‌هایی از اشیا باشند که مستقیم یا غیرمستقیم با شروط ضروری برای خیر اصیل بدست آمده‌اند، در این صورت برهان از تخنه/اپیستمه یک زوج معرفت‌شناختی برهان هنجاری است که پیشتر بحث شد (مفارت، استقلال، و خیر، در بالا) و بر همان محدوده‌ی منتخب، ارزش‌بنیاد، مفارق و مستقل از مثل معقول همگرا می‌شود.

مختصر آنکه، همه‌ی براهین افلاطون و انگیزه‌های او برای اصل موضوع قرار دادن مثل مورد توجه بسیار بوده‌اند و برای ۲۵۰۰ سال تغایرها و اقتباس‌های گوناگونی را برانگیخته‌اند (که ادامه دارد). با وجود این به نظر می‌رسد نگاه افلاطون بنیاد نهایی برای اعتقاد به موجودات معقول تغییرناپذیری باشد که چیزی مفارق و مستقل از اشیا زمانی و مکانی هستند، و منشأ تمامی آنچه وجود دارد و آنچه ارزش در جهان وجود دارد، هنجاری است.

1. Cooper, John and Hutchinson, D.S. (1997) *Plato, Complete Works*, Indianapolis, IN: Hackett.
2. Fine, Gail (1978) "Knowledge and Belief in Republic V, " *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 60: 121-129; reprinted in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
3. Frede, Michael (1967) *Pradikation und Existenzaussage*, Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
4. Irwin, Trence (1999) "Theory of Forms, " in Gail Fine (ed.) *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 145-72.
5. Owen, G.E.L. (1956 [1953]) "The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues, " in R.E.Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge and Kegan Paul, 313-38; originally published in *Classical Quarterly*, n.s., 3: 79-95.
6. Patterson, Richard (1985) *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, IN: Hackett.
7. Vlastos, Gregory (1956 [1954]) "The Third Man Argument in Parmenides, " in R.E.Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge and Kegan Paul, 231-64; originally published in *Philosophical Review* 63: 319-349.

<sup>۴۷</sup> فهرست منابعی که در نگارش پاورقی‌ها از آنها استفاده شده است:

- ۱- تاریخ فلسفه: جلد یک، فریدریک کاپلستون، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی-فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ۲- کتاب راهنمای جمهوری افلاطون، نیکلاس پاپاس، ترجمه‌ی بهزاد سبزی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
- 3- *History of Philosophy: Ancient Philosophy*, Anthony Kenny, Oxford University Press, 2006.
- 4- *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Kenneth M. Sayre, Cambridge University Press, 2006.
- 5- *Plato's Forms in Transition*, Samuel C. Rickless, Cambridge University Press, 2007.
- 6- *Plato's Introduction to Forms*, R. M. Dancy, Cambridge University Press, 2004.
- 7- *Plato's Natural Philosophy: A study of the Timaeus-Critias*, Thomas Kjeller Johansen, Cambridge University Press, 2004.
- 8- *Understanding Plato's Republic*, Gerasimos Santas, Wiley-Blackwell, 2010.