

## واحد و کثیر در نگاه افلاطون

محمد سوری (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۳

راضیه هژبری<sup>۲</sup>

## چکیده:

در فلسفه موضوعات و محورهای گوناگونی وجود دارد در میان موضوعات و محورهایی که در کتب گوناگون مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. واحد و کثیر از موضوعات اساسی در فلسفه است. بی شک بنیان فلسفه اصالت وجود و اصالت ماهیت بر پذیرش واحدیت و کثرت بنا شده است. افلاطون به تاسی از سقراط نخستین شخصی است که به اهمیت واحد و کثیر پی برده است وی که با قرائت خاص خود معتقد به وحدت است براساس روش دیالکتیک کوشش می کند تا رابطه میان واحد و کثیر را حل کند. روشی که اگرچه در بیان امری سهل می باشد اما در عمل کاری دشوار و طاقت فرسا است.

کلیدواژه: افلاطون، سقراط، کثیر، علامه طباطبایی، واحد

<sup>۱</sup> کارشناس ارشد الهیات فلسفه و حکمت اسلامی (m.souri۱۲۱۲@gmail.com)<sup>۲</sup> کارشناس الهیات فلسفه و حکمت اسلامی (hojabripsychologist@gmail.com)

برای ورود به این بحث مهم و حیاتی ابتدا براساس نظریه و تحلیل علامه طباطبایی (ره) اقسام واحد توضیح داده می شود. سپس مختصری از زندگی افلاطون بیان می گردد و در نهایت دیدگاه افلاطون در مورد واحد و کثیر ذکر می گردد. همچنین نگاه دیالکتیکی افلاطون نیز شرح داده می شود.

## ۱- اقسام واحد

برای فهم بیشتر در خصوص واحد و کثیر به بررسی اقسام واحد و کثیر می پردازیم. علامه طباطبایی در کتاب گرانسنگ خود بدایه الحکمه در این مورد چنین می گوید:

«واحدی حقیقی است و یا غیر حقیقی. واحد حقیقی آن است که خودش واقعاً متصف به وحدت می باشد، بدون آنکه واسطه در عروض و اتصاف داشته باشد؛ [و به عبارت دیگر وحدت را از غیر به عاریت نگرفته است]

بر خلاف واحد غیر حقیقی، مانند انسان و اسب، که در حیوانت «یکی» هستند.

واحد حقیقی نیز یا ذاتی است که متصف به وحدت می باشد، و یا ذاتی است که عین وحدت بوده، و هیچ مغایرتی با آن ندارد. در صورت دوم آن ذات «وحدت حقه» خواهد بود، مانند وحدت چیزی که از غیر خود، هر چه باشد، خالص و مبری می باشد و چون وحدت عین ذات است، واحد و وحدت در این قسم یک چیز می باشند. و در صورت اول «واحد غیر حق» خواهد بود، مانند یک انسان.

واحدی که وحدتش غیر حقه می باشد، یا واحد خصوصی است، یا واحد عمومی واحد خصوصی همان واحد عددی است که با تکرار خود، عدد را می سازد؛ و واحد عمومی، مانند انواع و جنس واحد. واحد خصوصی یا همانطور که از جهت وصف وحدتش قابل انقسام نیست، از جهت طبیعت معروض وحدت هم تقسیم نمی شود، و یا آنکه تقسیم می شود. قسم اول نیز با خود مفهوم وحدت و عدم انقسامات، و یا غیر آن؛ و اگر غیر آن باشد، یا وضع خارجی دارد [قابل اشاره حسی می باشد]، مانند یک نقطه، و یا چنین نیست. مانند موجودات مجرد، که این قسم نیز یا به نوعی ارتباط با ماده دارد، مانند نفس، یا ندارد، مانند عقل.

و قسم دوم یعنی آنچه به لحاظ موصوف وحدت، قابل انقسام می باشد، یا ذاتاً چنین است، مانند یک مقدار، و یا بالعرض و به واسطه دیگری، مانند یک جسم طبیعی که از جهت مقدارش قابل انقسام می باشد.

واحد عمومی نیز یا عمومیتش یک عمومیت مفهومی است ( واحد به عموم مفهومی) و یا عمومیت آن به معنای سعه و گسترده وجودی می باشد. در صورت اول نیز یا واحد نوعی است، مانند وحدت انسان؛ و یا واحد جنسی است مانند وحدت حیوان، و یا واحد عرضی است، مانند وحدت رونده و خندان.

و نمونه قسم دوم، یعنی واحد عمومی به معنای گستردگی وجودی - وجود منبسط می باشد [که همان فیض گسترده الهی است که با آنکه یکی است با مراتب مختلفش همه موجودات را در بر می گیرد].

و اما واحد غیر حقیقی چیزی است که بواسطه شیء دیگری منصف به وحدت می گردد؛ به این صورت که یک نوع اتحادی با واحد حقیقی پیدا می کند. چون تقی و نقی که از انسانیت یکی هستند، و انسان و اسب که در حیوانیت یکی می باشند وحدت غیر حقیقی در اختلاف جهت وحدت عرضی آن، نامهای متفاوتی پیدا می کند به این شرح که:

وحدت در معنای نوع، « تماثل» و وحدت در معنای جنس، «تجانس» و در کیف «تشابه» و در کم «تساوی» و در وضع «توازی» و در نسبت، «تناسب» نام دارد.

تا اینجا بحث اقسام واحد را متوقف می کنیم و به اقسام کثرت می پردازیم از همین زاویه و منظر.

علامه در ادامه بحث به توضیح مغایرت و تقابل که از عوارض کثرت می باشند مطلب را چنین پیگیری می نماید:

مغایرت و تقابل

«مغایرت از عوارض و لوازم کثرت می باشد، و آن بر دو قسم است، مغایرت ذاتی و مغایرت غیر ذاتی.

مغایرت ذاتی آن است که مغایرت یک شیء با شیء دیگر بخاطر آن باشد، مانند مغایرت بین هستی و نیستی، و به آن تقابل گویند. مغایرت غیر ذاتی آن است که امور دیگری بغیر از ذات شیء سبب آن باشد مانند: جدایی شیرینی شکر و سیاهی ذغال از یکدیگر و به آن «خلاف» گویند.

تقابل که همان مغایرت می باشد، و در تعریف آن گفته اند: امتناع اجتماع دو چیز است در یک محل، از یک جهت و در یک زمان. و به چهار قسم تقسیم می شود، به این بیان که: دو امر متقابل یا هر دو وجودی هستند و یا نه در فرض اول یا هر کدام در مقایسه با دیگری تصور می شود، مانند بالایی و پایینی، که در این صورت آنها «متضایفین» و تقابل میان آنها تقابل تضایف خواهد بود؛ و یا چنین نیستند، مانند سیاهی و سفیدی، که در این صورت آنها «متضادین» بوده و تقابلهشان تقابل تضاد می باشد. و در فرض دوم، لزوماً یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی خواهد بود؛ چرا که تقابل بین دو امر عدمی تحقق ندارد، حال یا هر کدام از آنها موضوعی دارند که در آن تحقق می یابند، مانند کوری و بینایی، که تقابلهشان را «تقابل عدم و ملکه» نامند؛ و یا ندارند، مانند نفی و اثبات که «متناقضین» نامیده می شود، و تقابلهشان را هم تقابل تناقض گویند بدین صورت فلاسفه اقسام تقابل را بیان کرده اند.

بعد از توضیح انواع تقابل که از عوارض و لوازم کثرت می باشند. در آخر علامه تقابل واحد و کثیرراکه مربوط به بحث ما می باشد بدین صورت پیگیری می نماید.

#### تقابل واحد و کثیر

در تعیین نوع تقابل واحد و کثیر اختلاف است که آیا تقابل آن دو ذاتی است یا نه؟ و بر فرض ذاتی بودن نیز برخی آن دو را متضایف، برخی دیگر متضاد دانسته اند، و دسته سومی معتقدند تقابل آن دو نوع پنجمی از تقابل (غیر از چهار گانه مذکور) می باشد.

حقیقت آن است که اختلاف بین واحد و کثیر ربطی به تقابل اصطلاحی ندارد؛ چرا که اختلافی که در موجود مطلق با تقسیم شدنش به واحد و کثیر حاصل می گردد یک اختلاف تشکیلی است، که وجه اختلاف در آن به وجه اشتراکی باز می گردد؛ مانند تقسیم موجود مطلق به وجود خارجی و ذهنی، و نیز تقسیم آن بالفعل و بالقوه و حال آنکه اختلاف و مغایرتی که بین دو شیء در هر یک از اقسام چهار گانه تقابل وجود دارد، امکان ندارد به وجه اتفاق و اتحاد آن دو بر گردد بنابراین بین واحد و کثیر هیچ یک از اقسام تقابل، وجود ندارد.

همچنین مفهوم واحد را گاهی بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی، مورد توجه قرار می دهیم، و بعد آن را از جهت مصداق برابر با وجود می یابیم، و لذا هر چه موجودات از همان جهت وجودیش «واحد» می باشد؛ و همچنین وجود را در یک ملاحظه دیگری می بینیم که در حال متصف به وحدت است، و در حال دیگر متصف به آن نیست؛ مانند یک فرد انسان و چند فرد انسان که بایک فرد از آن مقایسه شده است؛ و بعد آن وجود مقایسه شده را کثیر به شمار می آوریم، کثیری که در مقابل واحدی قرار گرفته است که قسیمش می باشد، بدون آنکه منافاتی با این سخن داشته باشد که «واحد با موجود مطلق برابر است» با توجه به آنکه فرد از واحد در این سخن معنای گسترده آن می باشد که بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی ملحوظ است.

خلاصه و نتیجه بحث

- دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم گسترده ای هستند که صورت آنها در نفس پدید می آید و مانند مفهوم وجود و امکان و نظایر آن می باشند.
- در تعریف واحد و کثیر می توان گفت واحد چیزی است که تقسیم نمی شود از همان جهت که تقسیم نمی شود و کثیر آن است که منقسم می شود از آن جهت که منقسم می گردد.
- وحدت و وجود از جهت مصداق با یکدیگر برابر و مساویند.
- هر موجودی از آن جهت که موجود است، واحد است و هر واحدی از آن جهت که چون احد است، موجود می باشد.
- واحد را می توان دو گونه لحاظ کرد. اول به تنهایی و بدون مقایسه با کثیر که در این دیدگاه شامل کثیر هم می شود. و دوم آنکه آن را از آن جهت که در مقابل کثیر قرار گرفته مورد توجه قرار دهیم که در این صورت مابین با آن خواهد بود.
- ما مفهوم واحد را گاهی بطور مطلق و بدون مقایسه با چیزی مورد توجه قرار می دهیم و آن را از جهت مصداق برابر با وجود می یابیم و لذا هر چه موجود است، از همان جهت وجودیش «واحد» می باشد.

- در اینجا ملاحظه می‌کنیم که در یک حال متصف به وحدت است و در جای دیگر متصف به آن نیست مانند یک فرد انسان و چند فرد انسان که با یک فرد آن مقایسه شده است، و بعد آن وجود مقایسه شده را کثیر بشمار می‌آوریم. کثیری که در مقابل واحدی قرار گرفته است که قسیمش می‌باشد.

یا دآوری

در اینجا علامه طباطبایی برای تکمیل بحث واحد و کثیر مسئله را بیشتر توضیح می‌دهد و موضوع وجود را مطرح می‌کند و چنین اظهار می‌دارد که:

« وحدت و وجود از جهت مصداق با یکدیگر برابر و مساوق اند؛ اگر چه به لحاظ مفهوم مباین و از هم جدا می‌باشند. بنابراین هر چه موجودی، از همان جهت که موجود است، واحد است؛ همچنانکه هر واحدی، از آن جهت که واحد است، موجود می‌باشد.

ممکن است توهم شود که: تقسیم موجود مطلق به واحد و کثیر، ایجاب می‌کند کثیر هم، مانند واحد، تحقق داشته باشد، زیرا یکی از اقسام موجود می‌باشد؛ و نیز ایجاب می‌کند کثیر غیر از واحد و جدای از آن باشد؛ چرا که آنها دو قسم از یک چیزند، و دو قسم یک چیز باید مباین و کاملاً جدای از یکدیگر باشند. بنابراین، برخی از موجودات یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است واحد نخواهد بود و این نقیض این گفتار است که هر موجودی، واحد است. پاسخ این توهم آن است که: واحد را دو گونه می‌توان لحاظ کرد: اول آنکه آن را به تنهایی مورد توجه قرار دهیم، بدون مقایسه کثیر با آن. در این دیدگاه، واحد شامل کثیر هم می‌گردد؛ چرا که کثیر نیز، از آن جهت که موجود است، «یکی» است و دارای یک وجود می‌باشد، و از همین دو معروض عدد قرار می‌گیرد، و گفته می‌شود، ده تایی، چند ده تایی و یک کثرت و چند کثرت. دوم آنکه آن را از آن جهت که در مقابل کثیر قرار گرفته، مورد توجه قرار دهیم، که در این صورت مباین با آن خواهد بود.

توضیح آنکه:

ما همانطور که وجود را، گاهی از آن جهت که خودش هست، و در مقابل عدم قرار گرفته، مورد توجه قرار می‌دهیم؛ و در نتیجه وجود عین خارجیت و جهت ترتب آثار می‌شود؛ و گاهی نیز وجودی را [که در ذهن است در مقایسه با آنچه در ذهن است]

مورد توجه قرار داده و می یابیم در یک حالت ، آثارش بر آن مترتب می گردد ، و در حالت دیگر آن آثار را ندارد ، گرچه واجد آثار دیگری می باشد و بعد آن وجود مقایسه شده را وجود خارجی محسوب می کنیم ، که واجد آثار می باشد، بدون آنکه منافاتی باین سخن داشته باشد که : وجود با عینیت و خارجیت برابر است ، و عین ترتب آثار می باشد .»

از این بحث علامه چنین استنباط می گردد که اختلافی بین واحد و کثیر نیست و تنها اختلافشان همان اختلاف تشکیکی از لحاظ وجود می باشد و در این دیدگاه واحد شامل کثیر هم می گردد چراکه کثیر هم از آن جهت که موجود است یکی است و دارای یک وجود می باشد مادراینجا برای واحد و کثیر دووجه قائل می شویم یکی از لحاظ خارجیت و دیگری از لحاظ ذهن.

بعد از توضیحات لازم درخصوص واحد و کثیر و اهمیت این دو مفهوم از دیدگاههای مختلف و از مکتبهای مختلف به بررسی مسئله «وحدت و کثرت» که اصل تحقیق و پژوهش ما می باشد می پردازیم و ابتدا با استفاده از نظریات و رساله ها و نوشته های فیلسوف بزرگ غرب و یونان افلاطون ، مسئله وحدت و کثرت را پی گیری می نمائیم .قبل از ورود به بحث نیاز است شمه ای از زندگانی این فیلسوف بزرگ رابطور مختصر مرور نمائیم و سپس به بررسی آراء و افکار او در این زمینه پرداخته شود

## ۲- سرگذشت زندگانی افلاطون

مرحوم محمد علی فروغی در کتاب حکمت سقراط و افلاطون درباره زندگانی افلاطون چنین می گوید:

«تولد افلاطون در سال ۴۲۷ قبل از میلاد مسیح در شهر آتن بود.

اسم واقعی این حکیم بزرگ افلاطون نیست. آریستوکلس (Aristocles) است و افلاطون (پلاتون) platon در زبان یونانی به معنی وسیع است. درست معلوم نیست چرا این لقب را به او داده اند و تأویلات بسیار کرده اند ، بعضی گفته اند بواسطه اینکه چهارشانه وسیع الصدر به معنای ظاهری بوده و قد بلند داشته است بعضی دیگر نوشته اند پیشانی وسیع و بزرگ داشته است.

افلاطون از خانواده بزرگ و ارجمند بوده است نسب او از طرف پدر به کدروس (codros) می رسد که آخرین پادشاه آتن بوده و بعد از او دولت آتن مبدل به جمهوری شده است.»

آندره کرسون مؤلف کتاب فلاسفه بزرگ در جلد ۱ کتاب خود در شرح حال افلاطون در خصوص تحصیلات افلاطون می گوید:

«دوره تحصیلات در عصر او شامل دو قسمت بود. یکی دوره تحصیلات موسیقی که شامل خواندن و نوشتن و حساب کردن و غیره بود و تا چهارده سالگی ادامه داشت و بعد تا هیجده سالگی به تمرینات بدنی و هر گونه تعلیمی که در پرورش تن مؤثر بود اختصاص داشت.»

اما افلاطون از همان اوایل خردسالی تمایل وافری به شعر از خود نشان داد و گویند که چند تراژدی و مقداری غزلیات سروده است در هیجده سالگی از صحبت های فلاسفه و سوفسطائیان بهرمند گردید و بیست ساله بود که شنیدن بیانات سقراط به شور و هیجان در آمده، دیوان اشعارش را پاک سوزاند و یکسره به فلسفه دل داد و تا مدت هیجده سال از محضر استاد درک فیض نمود.

هدفی که افلاطون دنبال می کرد و تعمیم عدد است در دولت و استقرار خوشبختی در مملکت از راه اصلاح نفوس بود، و برای رسیدن به این منظور، میل داشت زندگانی سیاسی اختیار نماید اما استبداد رأی و افراط کاریهای سی نفری غاصب وحشت بجایی به او تلقین کرد و از طرف دیگر نقشی که عمو بزرگش کریتیاس ایفا کرده و سهمی که او در ایجاد جنگ خانگی داشت نگذاشت که بعد از استقرار دموکراسی پیشه سیاست برگزیند.»

در کتاب تاریخ مختصر فلسفه جلد اول نوشته آلبرت آوی در شرح حال افلاطون می گوید:

«افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م) [آتن] تأثیر عظیم سقراط توسط افلاطون ادامه یافت که نام واقعی او آریستوکلس بود. پدرش آریستون نام داشت که از دودمان محترمی بود و فلسفه فیثاغورسیان را خوانده بود، و در حکمت پیروان هرا کلیتوس و الثایان تعمقی بسزا داشت. لیکن اکثر استفاده را از معاشرت سقراط برده و هفت سال از شاگردی او برخوردار بود پس از مسافرت به نواحی مدیترانه افلاطون به آتن بازگشت و مدرسه خود را به سال ۳۸۷ ق.م در «درختستان آکادموس» بنانهاد، که حالیکه آنرا «آکادمی» گویند.»

کار و شخصیت سقراط مهمترین مایه الهام افلاطون بوده و در نوشتههای او که عبارت از مکالمات و چند نامه است سقراط شخصیت مهم وای بسا شخصیت مرکزی است. در رساله «دفاعیه» افلاطون دفاعی را که سقراط در دادگاه آتن از خود بعمل آورده



گزارش می دهد. در اینجا سقراط بعنوان مظهر و نماینده حقیقت پژوهی جلوه می کند، و تاریخ بشریت بخدمت و اهمیت او در باب آزادی فکر و پیکار با نادانی و مخالفت با علایق و اهواء شخصی و احراز حیثیت سیاسی اقرار می کند.

او شکست جسمانی و گذراراپذیرفت چه اطمینان داشت که سرانجام و در حساب آخرین؛ را مرد نیک نه در زندگی و نه در زمان مرگ زیان نخواهد دید.»

این بود مختصری از تأثیر بسزایی که سقراط در زندگی و حالات افلاطون بجا گذاشت که افلاطون در یکی از کتابها و رساله خود بنام اتیفرون مفهوم ظاهری بودن و «دینداری» و «بیدینی» را که اساس محکومیت سقراط بوده بخوبی نشان می دهد و متانت شخصیت سقراط حسن احترام به مردم و التزام قانون و شجاعت سقراط و در تصمیم گیری و ثابت قدم بودن سقراط در راه هدفش، همه و همه باعث می شود افلاطون مدتی از عمر خود را وقف سقراط و زنده نگه داشتن افکار و عقاید او نماید.

### ۳- مسئله واحد و کثیر از نظر افلاطون

اکنون به حول وقوه الهی پس از بحث و بررسی اهمیت وحدت و کثرت از دیدگاههای مختلف و پی بردن به عمق مسئله در عقاید و افکار مکاتب بشری در رابطه با این موضوعات مهم و اشارات مختصری به زندگانی و تأثیرات فلسفی افلاطون موضوع واحد و کثیر را عیناً از رساله های خود افلاطون پی گیری می نمایم باشد که در این راستا بیشتر به باز نمودن موضوعات تحقیق و پژوهش برسیم. در بررسی مسئله از کتاب تاریخ فلسفه یونان، افلاطون سعی نموده است از طریق همان بحثهای محاوره ای که خود بیشتر نقش سقراط را بازی می کند با مثالهای ملموس و محسوس شنونده را اقناع نماید. اکنون ابتداعین نوشته های کتاب را می آوریم و در پایان هر بخشی به ارزیابی آن قسمت و نتیجه گیری می پردازیم.

«مسئله واحد و کثیر (1e-1sa) سقراط در ۱۲c می گوید اگر چه لذت یک چیز است صورت های زیادی به خود می گیرد که شباهتی به یکدیگر ندارند و حتی ضد یکدیگر هستند، همان طور که سفید و سیاه عکس یکدیگرند، اگر چه هر دو تحت یک جنس، یعنی رنگ، قرار دارند؛ بنابراین ممکن است لذتی خوب باشد و لذت دیگر بد. او با بیان اینکه مطلوب خود وی یعنی حکمت، نیز چنین است، پروتارخوی را بر آن می دارد که از این انتقادش دست بر دارد که هر چند لذت ها ممکن است علت های متفاوتی داشته باشند، خود آنها را نمی توان متضاد یکدیگر دانست شاید پروتارخوی خیلی زود کنار رفته است. سقراط لذت

را به مثابه جنس در نظر می‌گیرد؛ انواع مختلفی از لذت‌ها هست او در ذکر نمونه به لذتهای شهوترانان و معتدلان ابلهان و خردمندان، اشاره می‌کند. همانطور که پروتار خوی می‌گوید، این کار جدا کردن لذت‌هاست از روی متعلقاتشان، یعنی به وسیله‌ی آنچه که آنها را به وجود می‌آورد. خود او لذت را فقط احساس ذهنی می‌داند. شکم‌بارگی یا هرزگی، نمایش مسخره یا کتاب‌بهبودی بخش که موجبات لذت انسان‌های مختلفی را فراهم می‌سازد، بخشی از خود لذت نیستند این دیدگاه از آن کورناییان بود. آنها می‌گفتند «میان لذت‌ها تفاوتی نیست... لذت خوب است هر چند که از زشت‌ترین منشأها برخاسته باشد... حتی اگر آن عمل نامقبول هم باشد، خود لذت خوب و خواستنی است. این دیدگاه با مسئله‌ی اخیر در خصوص لذت‌های حقیقی و دروغین مرتبط است، و آشکار کردن تکلیف آن از راه بحثی طولانی شایان توجه است.

سقراط می‌گوید آنها حالا با این پرسش بسیار دشوار رو به رو هستند که چگونه یک چیز در عین حال می‌تواند زیاد باشد، نه به آن صورت که بر اعیان مادی اطلاق می‌شود- خواه به عنوان کل‌های تشکیل یافته از اجزاء یا در روابط دو طرفه‌ی آنها (مانند اینکه یک چیز هم بزرگ باشد و هم کوچک) بلکه آن گونه که هنگام به کار بردن صورت‌های واحدی چون انسان، گاو، زیبا یا خوب مطرح می‌شود. سه مسئله در اینجا مطرح است:

- آیا این نوع واحدها را باید واقعاً موجود (ortcos ovoas) بدانیم؟
  - هر صورتی، به عنوان یک واحد ثابت و ازلی، چگونه می‌تواند همین یک چیز باشد [هم از وحدت بهره‌مند باشد و هم از هستی]؟
  - رابطه‌ی آن با کثرت نامتناهی چیزهایی که به وجود می‌آیند [یعنی آن صورت را پیدا کنند] چیست؟ آیا این واحد با تقسیم شدن در میان آنها از بین می‌رود یا این فرض ناممکن پیش می‌آید که آن صورت از خودش جدا می‌شود و به عنوان یک کل به طور همزمان هم واحد می‌نماید و هم کثیر؟
- افلاطون مسئله بزرگ و کوچک بودن یک چیز را در جمهوری نوعی تعلیم مقدماتی سودمند و اندیشه بر انگیز خوانده است، و در فایدون آن را بر اساس مفهوم بهره‌مندی بررسی کرده است. و به صورتی کلی‌تر، حیرت در برابر صفت‌های کثیر داشتن یک چیز را در سوفسطایی نتیجه «فقر فکری» خوانده و کنار گذاشته است. آنچه بیش از همه با فقره‌ی بالا مرتبط است، و بهره‌مندی را

اولین راه حل مسئله ی واحد و کثیر تلقی می کند و سپس مورد انتقاد قرار می دهد، آن قسمتی از پارمیندس است که هر سه پرسش «جدی» این فقره را نیز بررسی می کند. این وسوسه هست که سؤال ها را در قالبی جدید درآوریم و بپرسیم چگونه یک موضوع می تواند محمول های زیادی داشته باشد (عامیانه) و چگونه یک محمول می تواند موضوع های زیادی داشته باشد، یا چه نسبتی میان کلی و جزئیات آن بر قرار است «جدی». اما اینها با پرسش های بالا فرق دارند.

پرسش های «جدی» امروزه فقط به عنوان پرسشی منطقی محض بررسی می شوند، اما به عقیده ی افلاطون به اصطلاح «محمول»، یا «کلی» در جهان فوق حسی وجود داشت. این سؤال فقط در حوزه منطق مطرح نیست، بلکه به ساختار واقعیت مربوط است. همچنین است اولین پرسش او آیا واحدهایی به نام صورت ها وجود دارند؟ دومین سؤال صفحه ی پارمیندی دارد: از آن جا که وحدت و وجود دو هستند، نه یک، چگونه امر واحد می تواند هم وجود داشته باشد و هم وحدتش را حفظ کند؟ چنین چیزی همان طور که سوفسطایی می گوید، ترکیبی از بیش از یک صورت خواهد بود افلاطون سومین سؤال را در پارمیندس مطرح کرده است، بی آنکه پاسخ سر راستی برای آن عرضه کند.

الحاق مختصری که به آسانی قابل ترجمه نیست، نشان می دهد که این مسئله در ذهن افلاطون پیوند نزدیکی با سخن و مطابق ذهنی آن دارد بر اساس این الحاق، پژوهش بایستی با قبول این نکته آغاز شود که واحد و کثیر در ضمن سخن (ujto loycov) یکی شود. وحدت آنها در هر چیزی که بر زبان آید رسوخ دارد، و صفت ثابتی است برای سخن و اندیشه و چیزی است ذاتی در طبیعت خود ما؛ و اولین آگاهی جوانان بر این نکته تجربه ای است سر مست کننده استدلال از همین نکته شروع می کند تا اینکه نشان دهد؛ اولاً فهم ما بایستی به وسیله ی دیالکتیک انتظام یابد، و ثانیاً صورت گفتاها و اندیشه های ماکه این گونه انتظام یافته است، ساختار واقعیت را باز می نمایند، و فقط چیزی «درما» یعنی امری ذهنی، نیستند.

#### ۴- راه حل دیالکتیک مسئله ی واحد و کثیر

روشی هست که «به آسانی می توان نشان داد، اما عمل کردن به آن بسیار دشوار است»، روشی که سقراط خودش را وقف آن کرد، هر چند که غالباً او را بی کس و بی یاور ساخت، موهبت حقیقی خدایان که سقراط مدعی است هر کشفی در هنر و دانشی

از آن سر چشمه می گیرد. آن روشی مبتنی بر این حقیقت است که « تمام چیز هایی که به صفت هستی متصف می شوند از واحد و کثیر تشکیل یافته اند ، و در طبیعت خودشان حدّ داشتن و نامحدود بودن را جمع کرده اند از این رو.»

حالا این چیز ها به این صورت منظم گشته اند بایستی برای هر چیزی صورت واحدی در نظر بگیریم و آن را جست و جو کنیم- زیرا واحد را در آن خواهیم یافت و پس از یافتن یک صورت بایستی به دنبال دو رویم ، البته اگر دو در آن بوده باشد، و گرنه به جست و جوی سه یا رقمی دیگر پردازیم سپس همین کار را با هر کدام از واحد ها انجام دهیم تا نه فقط آشکار سازیم که صورت واحد اصلی، واحد، کثیر و نامتناهی عددی است ، بلکه تعداد آن را نیز مشخص کنیم. ما نامتناهی را بر کثرت اطلاق نخواهیم کرد، مگر اینکه ابتدا تمام تعدادی را که میان متناهی و واحد وجود دارد ملاحظه نکرده باشیم. فقط پس از آن است که هر واحدی را در هر چیزی به اندرون بی نهایت راه خواهیم دادو ... اما هوشمندان ما امروز هر واحدی را به دلخواه خودشان می سازند و راه کثرت را با سرعتی بیشتر یا کم تر از حد متعارف طی می کنند آنها به یک بار از واحد به سوی کثرت نا متناهی پرمی زنند، و از مراحل میانی غفلت می ورزند فرق میان جدل و پژوهش دیالکتیکی همین است این توصیف استادانه تر و مبهم تر از آنهایی است که در سوفسطایی و سیاستمداری آمده اند، اما نتیجه همه آنها تقریباً یکی است همچنین با در نظر داشتن این توصیف می توان گفت هر گروهی از پدیدار ها که به حق نام واحدی دارند، طبیعت یا صورت مشترکی خواهند داشت . به عقیده من منظور افلاطون از «هر چیزی» در جزئیات محسوسی هستند که «نا محدود» نیز خوانده می شوند. حتی فیلسوف و دانشمند نیز بایستی از اینجا شروع کند ، هر چند که اندیشه ی علمی با مراتب بالاتری سر و کار دارد.

بنابراین اولین گام عبارت است از تشخیص صورتی عامّ در مجموعه ای از افراد متکثر و سپس سیر مراحل نزولی ، یعنی تقسیم آن صورت به انواع، تقسیم هر نوع به انواع فرعی تا اینکه پایین ترین طبقه ی تعریف پذیر به دست آید . فیلسوف نمی تواند از آن حد فراتر رود آنچه باقی می ماند فقط توده نامتناهی و تعریف ناپذیری از جزئیات است که از آنها شروع کرده بودیم افلاطون می توانست این سخن ارسطو را بپذیرد که «تعریفی برای آنها وجود ندارد، و آنها را فقط به وسیله ی ادراک حسی و شهود می توان شناخت». اما، درست است که فرد را ادراک می کنیم به یک معنا می توان گفت همین اداک نیز به امر کلی مربوط است. دیدن کالیاسی اولین انطباع حسی را درباره نوع انسان که کالیاس به آن تعلق دارد در اختیار ما قرار می دهد. در این جا با قوه ی منحصر

به فرد انسان رو به رو هستیم ، قوه ای که بنا به توصیف افلاطون در فایدروس قادر است «از ادراک های کثیر حسی به سوی وحدتی فرا رود که عقل بر آنها تحمیل می کند.»

سقراط به دنبال این توصیف دو مثال می آورد که دست کم دومین مثال برای توضیح روش تقسیم جنس- نوع متناسب نمی نماید اما به طور خلاصه خواهیم دید که افلاطون این روش را بر مفهوم لذت اطلاق می کند ، مفهومی که روش را برای خاطر آن مطرح کرده ایم . انسان ها در موارد بی شماری احساس هایی را تجربه می کنند که آن مقدار به یکدیگر نزدیک اند که می توان نام کلی ای بر آنها نهاد، یعنی «لذت» و لذت «واحد جنسی» است.

اما «بخش های آن» تفاوت های گسترده ای بایکدیگر دارند. با این حال، برای ارزیابی آن کافی نیست که فقط بگوییم لذت واحدی است که بخش های کثیر و نمونه های فردی بی شماری دارد لازم است انواع را بر شماریم و تعریف کنیم . در واقع از تقسیم های ثنایی متوالی سوفسطایی و سیاستمدار در این محاوره خبری نیست ، و طبقه بندی در این جا ممکن است خیلی روشمند نباشد زیرا بر اثر پیروی از اصول متفاوت تقسیم برخی طبقه ها برخی دیگر را در برمی گیرند یا حتی بر یکدیگر منطبق می شوند آن گونه در مورد تذتهای تاب واقعی و نیز آمیخته و دروغین ملاحظه می کنیم . اما وقتی سقراط به متمایز ساختن لذت های پر کردنی پیش بینی کردنی، جسمانی، روحانی، جسمانی و روحانی همراه یکدیگر، لذت های محض و آمیخته ، واقعی و دروغین سه تقسیم فرعی لذت های دروغین، از یکدیگر می پردازد می بینیم که نتیجه ی این روش روشن و آموزنده است روش دیالکتیکی که هر موضوعی را در چارچوب استوار واحدی قرار می دهد، در شأن پروتار خوی نیست.

برای درک قواعد کلی این کار مقدار زیادی شهود فلسفی لازم است و راز بسیار مشکل بودن آن نیز همین است

یادداشت درباره مثال سوم

گاتری در کتاب خود پس از روشن نمودن دو مسئله واحد و کثیر که مطرح نموده بود، رابطه واحد با کثرت نا متناهی چیزهایی که به وجود می آیند که همان مسئله سوم می باشد چنین توضیح می دهد.

«سقراط در ۱۸می گوید پیش از آنکه به مسئله ی لذت باز گردد، نکته ی دیگری خواهد افزود همان طور نباید به طوریک راست از یک صورت کلی واحد به کثرت نا متناهی جزئیات خیز زد، همچنین در مسیر عکس نیز وقتی که به ناچار از جزئیات

شروع کنیم، نباید یک راست به سوی واحد برویم بلکه باید ابتدا تعداد و انواع آن را در یابیم و در نهایت امر به سوی واحد برویم بنابراین آنچه گفتیم بر خلاف تصور خیلی ها، مثال دیگری برای جریانی که قبلاً به اجمال آمده است، محسوب نمی شود این سخن سقراط جریان معکوس را نشان می دهد و نیز چنین می نماید که با تعلیم پیشین او منافات دارد؛ سقراط در آغاز می گفت لازم است ابتدا صورت کلی را تشخیص دهیم و سپس به تشخیص انواع در اندرون آن پردازیم.

این مثال نشان می دهد که چگونه تئوت (Theuth مخترع مشهور حروف الفبا) فایدروس ۲۷۴ (c-d) وقتی با تعداد و نامتناهی آوازهای صوتی روبه رو شد، ابتدا در میان آنها مصوت ها، نیمه مصوت ها، بی صداها در زیر یک مجموعه به جنسی رسید که نام «حروف را بر آن نهاد. بژی، همان جا، می گوید فقط «به گونه ای که در جریان تحلیلی یا قیاسی و همین طور در جریان ترکیبی یا استقرایی، عمل می شود» اما تضاد ساده ی میان قیاسی و استقرا تناسب چندانی با این روش ندارد. اشتتسل کا مل ترین تبیین را عرضه می کند، اما توضیح او با متن افلاطون به طور کامل مطابقت نمی کند، مگر اینکه من منظور افلاطون را نادرست فهمیده باشم.

فرض می کنیم که انسان ها می توانستند سخن بگویند، اما هنوز توان نوشتن نداشتند اولین گام تئوت عبارت بود از یافتن بزرگترین گروه یا نوع در تعداد نامتناهی صداها (صداهایی که با ضروره دارای انواع مختلف صدا نبودند بلکه مشتمل بر تکرار روزمره ی چیزهایی بودند که انواع در آن جا قرار دارند؛ نامتناهی ها افراد هستند) گام بعدی او عبارت است از تقسیم بندی این گروه ها به اجزای سازنده ی مختلف شان) فی المثل، مصوتها به (a,o,l,e,a) تا اینکه «تعداد آنها را دریابد و نام استویخون [به معنای عنصر و حرف - هر دو] را بر هر کدام از آنها و بر همه شان اطلاق کند» حروف را که دسته ها به آن تقسیم می شوند، می توان نوع سافل نامید، و روش تئوت سرانجام به آنها ختم می شود، نه به مفهوم کلی «صوت (pwvn)» یا تعریف آن. او نام کلی «عناصر» را به آنها داد، و این بی تردید همان «واحد» است که در پایان باید به آن رسید. مفهوم عناصر در این جا روشن است، سخن را می توان به تعداد محدودی از صورت های تقسیم ناپذیر در آورد؛ اما تئوت بایستی این مفهوم استویخیول از اول در ذهن خویش داشته باشد.

نتیجه گیری:

از دیدگاه افلاطون امور و چیزهای کثیری در عالم محسوسات وجود دارند؛ مثلاً چیزهایی وجود دارند که زیبا هستند اما چنین نیست که آنها ذاتاً زیبا باشند بلکه برعکس آنها زیبایی خود را مدیون ایده یا مثال زیبا هستند؛ به این معنا که اشیای زیبا از خود زیبایی که در عالم معقول قرار دارد و ذات و ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد بهرمنده هستند پس « هر امری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جهاد و چه معنوی مانند درشت و فردی و شجاعت و عدالت و غیره اصل و حقیقی دارد که سرمشقی و نمونه‌ی کامل اوست و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را در می‌یابد.

دلیل مطلب فوق آن است که مثل، افلاطونی یعنی موجودات حقیقی و هستی‌های راستین، مادی و جسمانی نیستند تا با حواس مادی و ظاهری قابل ادراک باشند بلکه معقول و غیر جسمانی می‌باشند، از این رو صرفاً و منحصرأً با عقل فیلسوف راستین که تمام توجهش به عالم معقول است دریافت می‌گردند.

بنابراین اشیایی که با چشمان خود می‌بینیم ظواهری بیش نیست، و همچون سایه‌ی در درون غار است، اگر حقیقتی در کار باشد، بایستی اشیایی با وجود حقیقی موجود باشد. این اشیای حقیقی همان مثال‌ها (مثل [Ideas] (و صورت‌ها) صور ( [forms] است،» به عبارت دیگر «برای هر یک از انواع طبیعی جسمانی مانند انسان ... و هم چنین برای هر یک از انواع امور کیفی و کمی مانند سفید و سیاهی ... در عالم بالا که عالم مُثُل نام دارد فرد کاملی هست و آن فرد به کلی مجرد از ماده و مفارق از زمان و مکان و مصون از زوال و تغییر می‌باشد. این فرد کامل که دارای حقیقت عینی است اصل و حقیقت نوع خویش می‌باشد و سایر افراد جسمیه که اینک به حس درک می‌شوند به منزله اشباح و مکوس و سایه‌های آن هستند که پیوسته تغییر و تبدیل می‌یابند و یا زائل می‌شوند لکن با فنا و زوال آنها حقیقت نوع آنها یعنی فردی شایع مثالی هرگز از بین نمی‌رود « ولی اگر حال، افرادی که تحت یک کلی یعنی نوع واحد مندرج می‌گردند و دارای نامی واحد هستند از مثال و ایده واحدی نشئت می‌گیرند و « این همان نظریه اصالت کلیات یا نظریه مثل افلاطون است که برای کلیات واقعیت و اصالت قائل است. »

به عبارت دیگر از دیدگاه افلاطون چیزهای کثیر که به یک نام واحد کلی خوانده می‌شوند دارای مثال واحدی در عالم معقولات به عنوان کلیات هستند از این رو افلاطون می‌گوید: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند، به ایده ای واحد قائمیم» که در واری عالم محسوسات دارای وجودی مستقل و جدا از مادی می‌باشند.

بنابراین در نظریه ی او، کلیات وجود مستقل دارند یعنی در واقعیت فرا حسی، اسب کاملی وجود دارد و تک تک اسب های این جهان بازتاب های ناقصی از آن نمونه یا مثال کاملند، همان یک اسب کامل است که «حقیقی» است. بازتاب های آن، تنها، «ظواهری» از آن حقیقت است «پس برای افلاطون» مُثُل در درجه ی اول احتمالاً در کل نمونه هایی بودند که امور محسوس قرینه های ناقص آنها به شمار می آمدند. لیکن افزون بر این آنها در حکم اموری کلی بودند. «بدین ترتیب براساس دیدگاه افلاطون اموری که دارای اوصاف و ویژگی های مشترکی هستند به عنوان سایه و روگرفت تحت یک مثال و ایده واحدی به عنوان الگو و سرمشق قرار دارند به گونه ای که ایده واحد اصل و امور مختلف و اشیای کثیر تصویر و سایه آن محسوب می گردند، امور کثیر مانند زیبا در عین کثرت واحد می باشند، به این معنا که دارای جوهر، ذات و ماهیت واحدی هستند.

منابع

قرآن کریم

- الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۶۹
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، انتشارات طرح نو، هرا، ۱۳۷۴
- آلبرت آوی، تاریخ مختصر فلسفه اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات کتاب فروشی زوار
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، جلد دوم، رساله جمهوری، ترجمه دکتر حسن لطفی، انتشارات خوارزمی تهران ۱۳۳۷
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، جلد سوم، رساله پارمنیدس، ترجمه دکتر حسن لطفی، انتشارات خوارزمی تهران ۱۳۳۷



- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۲
- دبلیوکی سسی گاتری افلاطون (۵) ترجمه حسن فتحی سال چاپ ۱۳۷۷
- دبلیوکی سسی گاتری افلاطون (۴) ترجمه حسن فتحی سال چاپ ۱۳۷۷
- توماس، هنری، بزرگان فلسفه، مهرداد گرین، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰
- جهانگیری، محسن، نقش متکلمان معتزله در اسلام، نشر نی، تهران، ۱۳۷۱
- حائری یزدی، مهدی، علم کلی، انتشارات زوآر، تهران، ۱۳۶۲
- سجادی، سیدضیاءالدین، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف در ایران، انتشارات فلسفه، تهران، ۱۳۶۳
- صاحبی، محمدجواد، وحدت وجود و وحدت شهود، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹
- طباطبایی، محمدحسین، بدایة‌الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۸۸
- طباطبائی، محمدحسین، نهایة‌الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۸۸ هـ. ش
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۲ هـ. ش
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ هـ. ش
- لطفی، محمدحسن، آثار افلاطون، ج ۳، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ش
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، انتشارات شرکت چاپ و نشر بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ش
- ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ش