

# تحلیل و بررسی تطبیقی سیلان هراکلیتوس، ثبات پارمنیدس و مثل افلاطون

رضا باذلی<sup>۱</sup>، مهدی منفرد<sup>۲</sup>

## چکیده

وجودشناسی و مسئله هستی اصیل و غیراصیل از یونان باستان تاکنون همواره مورد بحث و بررسی فلاسفه بوده است. در میان فلاسفه یونان، هراکلیتوس، پارمنیدس و افلاطون بجهت نظریات خاصشان از اهمیت خاصی برخوردارند. هراکلیتوس معتقد به سیلان و تغییر دائم اشیاء بود و منکر ثبات در هستی، اما پارمنیدس برخلاف او، منکر تغییر و معتقد به ثبات و تغییرناپذیری هستی بود. این دو نظریه متضاد در نظریه مُثل افلاطون تبلور و ظهور پیدا کرد و او با بهره‌مندی از آن دو نظریه و بکارگیری سیلان دائم هراکلیتوس در جهان محسوسات و ثبات هستی پارمنیدس در عالم مُثل، نظریه اختصاصی خود را سامان داد. نوشتار حاضر مسئله وجود را از منظر این سه فیلسوف، مورد بررسی تطبیقی قرار داده تا هم‌سویی افلاطون با دو فیلسوف سلف خود را روشن و تبیین سازد. با تطبیق وجودشناسی این سه فیلسوف یونانی، روشن شد که میتوان نظریه ثبات پارمنیدس (راه حقیقت) و نظریه وحدت هراکلیتوس

۳۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول): rezabazeli@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم؛ mmonfared86@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۷/۱/۱۹



را با عالم مُثل افلاطون تطبیق داد و نظریه سیلان هراکلیتوس و راه گمان پارمنیدس با جهان محسوسات افلاطون، هم‌سویی و قرابت دارند.

**کلیدواژه‌ها:** هراکلیتوس، پارمنیدس، افلاطون، سیلان، هستی ثابت، نظریه مُثل

\* \* \*

### مقدمه

وجودشناسی<sup>۱</sup> و شناخت وجود اصیل و حقیقی و تمایز میان آن با وجود غیراصیل و غیرحقیقی از مسائل بسیار مهمی است که قدمتی به قدمت تاریخ فلسفه دارد و از یونان باستان تاکنون فلاسفه در اینباره به بحث و گفتگو نشسته‌اند. فلاسفه یونان همواره درصدد تحقیق و فلسفه‌ورزی درباره حقیقت هستی بوده‌اند که اولاً، وجود و هستی چیست؟ و ثانیاً، وجود اصیل و غیراصیل کدام است؟ هر یک از فلاسفه پاسخی درخور به این مسئله داده و در واقع فلسفه خود را براساس آن بنا نهاده و سامان داده‌اند. در این میان، سه تن از فیلسوفان یونان باستان (هراکلیتوس، پارمنیدس و افلاطون) از اهمیت خاصی برخوردارند. این اهمیت بجهت شخصیت برجسته آنها، فلسفه و آراء وجودشناختی هریک و تأثیرگذاری در فلاسفه پس از خود است. برخی هراکلیتوس را عمیقترین و قویترین فیلسوف پیش‌سقراطی دانسته‌اند.<sup>(۱)</sup> پارمنیدس نیز هم بلحاظ عمق اندیشه و هم از حیث شخصیت اصیل و متعالیش مورد احترام و اهمیت فراوان بوده و هست؛ چنانکه افلاطون او را «شخصیتی محترم و حیرت‌آور» توصیف کرده و<sup>(۲)</sup> از او با عنوان «پارمنیدس بزرگ» یاد میکند.<sup>(۳)</sup> برخی پارمنیدس را پدر ماتریالیست و برخی دیگر پدر ایدئالیست<sup>۳۴</sup> خوانده‌اند. برخی او را پایه‌گذار واقعی فلسفه و نخستین پایه‌گذار همبستگی میان اندیشه و هستی<sup>(۴)</sup> و گروهی دیگر بنیانگذار منطق دانسته‌اند.<sup>(۵)</sup> در اهمیت افلاطون نیز فراوان سخن گفته شده است. عده‌یی او را بنیانگذار فلسفه راستین و نخستین فیلسوف جامع مؤثر بر همه حوزه‌های اندیشه و حقیقت<sup>(۶)</sup>، بعضی

1. ontology

نخستین مصداق کامل فیلسوف و یکی از دو متفکر<sup>(۷)</sup> بسیار تأثیرگذار در تاریخ دانسته‌اند.<sup>(۸)</sup> در اهمیت افلاطون و فلسفه او همین عبارت معروف وایتهد بس است که «تمام فلسفه‌های پس از افلاطون، در واقع حاشیه‌یی بر فلسفه افلاطون بشمار می‌روند».<sup>(۹)</sup> گروهی نیز وی را بنیانگذار ایدئالیسم دانسته‌اند.<sup>(۱۰)</sup>

بنابراین این سه فیلسوف و فلسفه‌های آنها از لحاظ اهمیت، در درجه بالایی قرار دارند و فلسفه بویژه آنتولوژی آنها نیز بسیار مهم و تأثیرگذار است. از اینرو، نوشتار حاضر با هدف تبیین و بررسی آنتولوژی این سه فیلسوف نامدار و تطبیق آنها با یکدیگر به نگارش درآمده است. بر این اساس، نخست وجودشناسی و ویژگیهای آن از منظر این سه فیلسوف تبیین و تحلیل میشود و در بخش پایانی مقاله با تطبیق آراء آنها، همسویی و همزمانی آنها نشان داده خواهد شد.

### وجودشناسی هراکلیتوس

اندیشه و تفکر اختصاصی هراکلیتوس<sup>۱</sup> در سه نظریه متفاوت ظهور یافته است: الف) نظریه اضداد: جنگ، پدر همه چیز است و ظهور و بقای موجودات، معلول معارضهٔ اضدادی است که هم با یکدیگر متقابلند و هم یکدیگر را برپا میدارند. این نظریه هم بر اضداد متقارن که در مکان یکدیگر را محدود میکنند و هم بر اضداد متوالی که سلسله منظمی از فزونی و کاستی یا سیری و گرسنگی است و در زمان یکدیگر را محدود میکنند، منطبق میشود؛ مثلاً روز و شب یا زندگی و مرگ، هم یکدیگر را محدود میکنند و هم با یکدیگر اتحاد دارند. ب) وحدت تمام اشیاء: مراد هراکلیتوس از امر واحد عبارت است از معرفت به فکر واحدی که هادی همهٔ اشیاء است. این فکر واحد همان جوهر اول، یعنی آتش است که همهٔ اشیاء میتوانند بدان تبدیل یابند. هرگاه آتش که زندگی جاویدان دارد، به اندازه روشن و خاموش شود، همه چیز تولد و ارتقا مییابد. ج) سیلان دائم: هراکلیتوس میگوید: «تو نمیتوانی دوبار در یک رودخانه فرو روی؛ زیرا آبهای تازه پیوسته از سرت میگذرد.» وجود از این حرکت مداوم جدایی‌ناپذیر است. آسایش جز با دگرگون شدن حاصل نمیشود.

۳۵

1. Heraclitus



رضا بادلی، مهدی منفرد؛ تحلیل و بررسی تطبیقی سیلان هراکلیتوس، ثبات پارمنیدس و مثل افلاطون

زندگی جای خود را به مرگ و بیداری به خواب می‌دهد، چیزهای سرد، گرم و چیزهای تر و مرطوب، خشک میشوند.<sup>(۱۱)</sup>

از نظر هراکلیتوس، قانون کلی جهان عبارت است از: تغییر همیشگی اشیاء و بی‌قراری همه اشیاء جزئی. براساس این، هراکلیتوس جهان را چیزی در نظر گرفت که همیشه در تغییر است و هر لحظه اوضاعی جدید به خود می‌پذیرد. هر چیزی در سیلان است و هیچ چیزی ثابت نیست. هرگز نمیتوان دوبار در یک رودخانه گام نهاد؛ ما هستیم و نیستیم؛ هر چیزی به چیز دیگر تبدیل میشود و بدین ترتیب بنظر می‌آید چیزی است که شکل‌های مختلف می‌پذیرد و به حالت‌های گوناگون درمی‌آید؛ یعنی «از هر چیزی، واحد پدید می‌آید و از واحد، هر چیزی نشئت می‌گیرد.»؛ «خدا روز و شب است، تابستان و زمستان است، جنگ و صلح است، سیری و گرسنگی است.»<sup>(۱۲)</sup>

نمونه‌یی برجسته برای تغییر در این سخن تمثیلی هراکلیتوس آمده است: خورشید هر روز تازه است؛ بدین معنا که آتش جمع شده در کاسه خورشید هر شب خاموش میشود و در طول شب دوباره از بخارهای دریا شکل می‌گیرد. هراکلیتوس در میان تغییر وجود جزئی، تنها قانون کلی را پایدار و ثابت میدانست.<sup>(۱۳)</sup>

او ذات همه اشیاء را آتش دانسته و می‌گوید: «این جهان را که برای همه یکسان است، هیچیک از خدایان یا انسانها نیافریده است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود، بعنوان آتشی زنده و سرمدی که به اندازه‌هایی فروزان و به اندازه‌هایی خاموش است.» او آتش خویش را نه فقط شعله‌ها، بلکه گرما بطور کلی در نظر میگرفت. از اینرو آن را «بخاری فرارونده» یا «نَفَس» مینامید.<sup>(۱۴)</sup>

اشیاء از آتش از طریق تبدیل آن به جوهرهایشان پدید می‌آیند و در فرایندی معکوس بدان بازمیگردند: «هر چیزی با آتش مبادله میشود و آتش با هر چیزی ۳۶ همانند کالا با طلا و طلا با کالا». از آنجا که این فرایند تغییر هرگز آرام نمیگیرد، هیچگاه صورتهایی پایدار نخواهیم داشت، بلکه هر چیزی همیشه در فرایندی از تبدیل از حالتی به ضد آن حالت خواهد بود و همیشه در خودش اضدادی خواهد داشت که در میانه آن جای گرفته است. «ستیزه، عدل جهان است و جنگ که مشترک میان همه است، پدر و پادشاه همه چیز است.» آنچه با خودش در جنگ است متحد میشود و آنچه جدا میشود، دوباره می‌پیوندد. این وحدتی است که از

تضاد زاده است بدانگونه که در چنگ و کمان است.<sup>(۱۵)</sup> او تأکید کرد که جوهر بنیادین براساس قوانین ثابت بصورت همه اشیاء درمی‌آید و از آنها به خودش بازمیگردد. جوهر نخستین در جریان تغییر شکل، سه صورت بنیادی را طی میکند: از آتش بصورت آب درمی‌آید، از آب بصورت خاک و در مسیر معکوس از خاک به آب و از آب به آتش تبدیل میشود. از این دو جریان، اولی راه نزول است و دومی راه صعود.<sup>(۱۶)</sup>

### وجودشناسی پارمنیدس<sup>۱</sup>

پارمنیدس سرچشمه اندیشه‌های فلسفی خود را نوعی الهام از طریق «الهه» می‌شمرد<sup>(۱۷)</sup> و بدینصورت نشان میدهد که آنچه می‌گوید، حقیقت بوده، ساخته پندارهای آدمیان نیست. ازاینرو شایسته اعتماد و پذیرش است.<sup>(۱۸)</sup>

### راه‌های پژوهش

پارمنیدس نخستین فیلسوف یونانی است که اندیشه‌های فلسفی خود را در قالب شعر و نظم بیان کرده است.<sup>(۱۹)</sup> شعر او دارای یک مقدمه و دو بخش است که بخش نخست را «راه حقیقت»<sup>۲</sup> و بخش دوم را «راه گمان یا عقیده»<sup>۳</sup> نامیده است.<sup>(۲۰)</sup> اصول عقاید و اندیشه‌های پارمنیدس (وجود ثابت و صفات آن) را باید در بخش نخست (راه حقیقت) جستجو کرد، اما «راه گمان»، در واقع نمودار نظریاتی است که زائیده پندار و گمان آدمیان است. در این بخش آراء فلاسفه پیشین و نادرست مورد انتقاد قرار می‌گیرد.<sup>(۲۱)</sup>

پارمنیدس با تقسیم راه‌های پژوهش به دو راه «حقیقت» و «عقیده یا گمان»، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، دو نیروی ادراکی و شیوه معرفتی را از هم جدا کرد: حس<sup>۴</sup> و عقل<sup>۵</sup> یا معرفت عقلی و معرفت حسی.<sup>(۲۲)</sup> او بر این نکته تأکید کرد که اولی، واقعی و راستین و دومی غیرواقعی و نمود است.<sup>(۲۳)</sup> بنظر پارمنیدس، حس

۳۷

1. Parmenides
2. The Way of Truth
3. The Way of Opinion (Belief)
4. sense
5. reason



رضا بادلی، مهدی منفرد؛ تحلیل و بررسی تطبیقی سیلان هراکلیتوس، ثبات پارمنیدس و مثل افلاطون

سرچشمه توهم و خطاست و حقیقت تنها در عقل نهفته است.<sup>(۲۴)</sup> از دیدگاه او، این دو راه با یکدیگر متناقضند و باید یکی از آن دو را برگزید؛ البته هر دوی این راهها، وسیله‌های معرفت هستند و فیلسوف باید هر دو را بیاموزد و از آنها آگاه باشد، اما متعلّق شناخت این دو قوه ادراکی یکی نیست. نیروی ادراکی عقل، واقعیت (نومن) و نیروی ادراکی حس، پدیدار و نمود (فنومن) را به ما می‌شناساند. بدین ترتیب پارمنیدس میان نومن و فنومن (بود و نمود) تفاوت قائل میشود. به باور او، اطلاعاتی که از حس بدست می‌آید، عقیده است (راه گمان)، اما عقل ما را به معرفت (حقیقت) میرساند (راه حقیقت).<sup>(۲۵)</sup>

برخی هدف پارمنیدس از طرح راه دوم را نفی نظریات فیثاغوریان دربارهٔ اضداد دانسته‌اند؛ چون نظام فلسفی پارمنیدس، جایی برای اضداد نیست.<sup>(۲۶)</sup> عده‌ی نیز هدف او را تبیین جهان از منظر انسان متعارف دانسته‌اند؛ زیرا به قول ارسطو، پارمنیدس مجبور بود در برابر نمونها و پدیدارها تسلیم شود، چون با اینکه نمونها حاصل از ادراک حسی را فریبگر میخواند و رد میکرد، ولی این نمونها بجای خود باقی بودند. حواس ما هر اندازه گمراه‌کننده باشند، باید چنان زندگی کنیم که گویا اطلاعات حواس ما اصیلند.<sup>(۲۷)</sup>

پارمنیدس در کنار دو راه حقیقت و گمان، به راه سوم نیز اشاره نموده و از آن منع کرده است. راه سوم این است: «راه دیگری که انسانهای فانی نادان، دوسره<sup>(۲۸)</sup> در آن سر در گمند؛ زیرا بیچارگی، اندیشه سرگردان را در سینه‌هاشان رهبری میکند و به اینسو و آنسو کشانده میشوند، هم لالند و هم کور و حیرت‌زده، قومی نامصمّم که هستی و نیستی در نظرشان هم یکی است و هم یکی نیست. همه چیز، نزد ایشان راهی معکوس (رو به عقب) دارد.»<sup>(۲۹)</sup> این راه بکلی پژوهش‌ناپذیر و نافهمیدنی است.<sup>(۳۰)</sup>

۳۸ بنابراین از نظر پارمنیدس سه راه وجود دارد:<sup>(۳۱)</sup> یک راه درست و دو راه غلط: (۱) «آن نخست»، «آن هست»؛ (۲) انکار «آن هست»؛ (۳) خلط بین «هست» و «نیست». راه سوم نیز نتیجهٔ عادت و بکار بستن حواس است.<sup>(۳۲)</sup>

### هستی و وجود ثابت

اندیشه پارمنیدس معطوف است به تلاش جهت یافتن امر جاوید در میان امور گذرا و



چیز ثابت در میان تغییر و تبدل اشیاء که به این طریق، تقابل میان هستی و نیستی پدید می‌آید. واقعیت مطلق، وجود است و نیستی، غیرواقعی است. او نیستی را با شدن و با جهان اشیاء گذرا و متغیری که از طریق حواس بر ما معلوم میشود، یکی میگیرد. جهان حسی، غیرواقعی، وهمی و نمود صرف است. این جهان نیستی است. تنها وجود است که بطور حقیقی و واقعی هست. پارمنیدس تنها حقیقت و اصل نخستین اشیاء را وجود میداند که از هر نوع آمیزشی با نیستی و شدن مبرا است.<sup>(۳۳)</sup>

نخستین تلاش پارمنیدس این بود که اصل «هست یا هستی» را که هسته اساسی فلسفه اوست، به اثبات برساند و همه احتمالات دیگر درباره تصور نیستی یا آمیخته‌یی از هستی و نیستی را نفی و انکار کند.<sup>(۳۴)</sup>

نکته‌یی که در واقع هسته اساسی فلسفه پارمنیدس بشمار میرود و او در شعر خود بصراحت آن را بیان کرده، این است که «[هستی] هست و نیستی نیست».<sup>(۳۵)</sup> بتعبیر دیگر: «آن [هستی] هست و این که برای آن غیرممکن است نباشد».<sup>(۳۶)</sup> این راه، عین حقیقت و یقین است که باید در آن پژوهش کرد. او در فقره دیگری میگوید: «تنها یک راه برای سخن گفتن باقی میماند و آن این که: هست»<sup>(۳۷)</sup>

نکته اساسی مربوط به راه گمان، این است که «نیست و نیستی به ضرورت هست»<sup>(۳۸)</sup> یا «آن نیست و اینکه آن ضرورتاً باید نباشد».<sup>(۳۹)</sup> در این راه به هیچ وجه نمیتوان کاوش و پژوهش کرد؛ زیرا فریبنده بوده و شایسته اعتماد نیست؛ چون امکان شناخت و بیان نیستی وجود ندارد.<sup>(۴۰)</sup> این راه که همان راه گمان یا عقیده و مربوط به پندارها و عقاید و حواس آدمیان است، در نظر پارمنیدس راه نادرست و گمراه‌کننده است؛ زیرا مراد از آن، انکار هستی و عقیده به نیستی و عدم است.

در راه حقیقت، موضوع مشخص نیست و تنها محمول معلوم است. باید پرسید چه چیزی هست؟ بوضوح روشن است که مراد پارمنیدس از «هست»، خود هستی است.<sup>(۴۱)</sup> در جهان غیر از آنچه هست، چیز دیگری را که ضد و نقیض آن باشد - نیستی - نمیتوان تصور کرد. پس همه، هستی است و اعتقاد به نیستی، جز گمراهی چیزی نیست.<sup>(۴۲)</sup> موضوع راه دوم نیز «هستی» است و مراد از آن انکار هستی و اعتقاد به عدم و نیستی است.

آنچه میتوان به یقین گفت، این است که جهان مملو و آکنده از موجودات است

و نیستی در آن راه ندارد و اندیشه را باید از پژوهش در نیستی بازداشت.<sup>(۴۳)</sup>  
پارمنیدس وجود خلاء را بصراحت انکار کرده است؛ زیرا قبول خلاء را مستلزم پذیرش وجود لاوجود میدانست. ازاینرو، او ناچار به انکار وجود خلاء بود.<sup>(۴۴)</sup>

### صفات و ویژگیهای هستی

پارمنیدس عمدتاً وجود را بصورت سلبی توصیف کرده است؛ مانند نامتغیر، فناپذیر، بی‌آغاز و بی‌انجام.<sup>(۴۵)</sup> بتعبیری وجود، هیچ ویژگی ایجابی ندارد. تنها ویژگی آن وجود داشتن است. نمیتوان گفت این یا آن است؛ این یا آن صفت را دارد؛ آنجا یا اینجا است؛ در آن وقت هست یا این وقت؛ فقط هست. تنها ویژگی آن گویی «بودن» است.<sup>(۴۶)</sup>

پارمنیدس درباره ویژگیهای هستی در فقره هشتم از شعر خود سخن گفته است.<sup>(۴۷)</sup>  
با توجه به این فقره، خصوصیات هستی را میتوان بصورت ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. **هستی ازل و ابدی است.** بتعبیری، نازاییده و زوال‌ناپذیر است؛<sup>(۴۸)</sup> زیرا هستی کامل و نامتحرک و بی‌پایان است.<sup>(۴۹)</sup> ازاینرو، پرسش از اینکه هستی از کجا پدید آمد و چگونه رشد و گسترش یافت، بیهوده است؛ زیرا باید از وجود پدید آمده باشد یا از نیستی. پدید آمدن وجود از وجود، پیدایش و آغاز شدن نیست (تحصیل حاصل است) و پدید آمدن هستی از نیستی نیز غیرممکن است؛ زیرا در اینصورت هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا این پیدایش زودتر رخ نداده است. همچنین هیچ چیز از نیستی پدید نمی‌آید؛ چون از هیچ، چیزی پدید نمی‌آید.<sup>(۵۰)</sup> اگر هستی در گذشته پدید آمده بود یا در آینده خواهد بود، اکنون نمیتوان گفت که هست. پس پیدایش و فنا هر دو افسانه و توهم است.<sup>(۵۱)</sup>

۲. **هستی تقسیم‌ناپذیر است.** زیرا همه جای آن یکسان است؛ کم و بیش نمیشود؛ یکپارچه است و در جایی بیشتر و جای دیگر کمتر نیست؛ زیرا هستی یک پُری یکسان از موجودات است که به هم پیوسته و مستمرند.<sup>(۵۲)</sup> اساساً هرچه تقسیم شود با چیزی غیر از خودش تقسیم میشود، اما چیزی غیر از وجود نیست. پس وجود تقسیم‌پذیر نیست.<sup>(۵۳)</sup>

۳. **هستی محدود و متناهی است.** چون در خودش و در یکجا و همواره استوار باقی





میماند.<sup>(۵۴)</sup> هستی از نظر پارمنیدس از لحاظ زمانی نامتناهی است، اما از حیث مکان، متناهی است. نامتناهی بودن از نظر او باید بمعنای غیرمتعین و نامعلوم باشد و وجود بعنوان واقعی نمیتواند نامعلوم و نامتعین باشد، همچنین نمیتواند تغییر کند و بعنوان گسترده در مکان تهی تصور شود. از اینرو باید معلوم، متعین و کامل باشد.<sup>(۵۵)</sup>

۴. **هستی بی حرکت و تغییر ناپذیر است.**<sup>(۵۶)</sup> زیرا دگرگونی و تغییر که ضرورتاً مفهوم حرکت را دربردارد، در بستر پیدایش و زوال انجام میگیرد و پیدایش و زوال نیز افسانه‌یی بیش نیست. با نفی پیدایش و زوال، حرکت نیز خود به خود نفی میشود. هستی بی حرکت است؛ چون نیازمند نیست. از اینرو در جستجوی چیزی بیرون از خود نیست و بدین علت بی حرکت است.<sup>(۵۷)</sup> دلیل دیگر نفی حرکت و تغییر در هستی، این است که هستی یک پُری یکسان از موجودات است که به هم پیوسته و مستمرند. بنابراین فضای تهی یافت نمیشود تا موجودات بتوانند در آن به حرکت درآیند و از اینسو به آنسو بروند.<sup>(۵۸)</sup> بنابراین هستی همان چیز و همانگونه است که از ازل بوده و تا ابد خواهد بود.<sup>(۵۹)</sup>

۵. **هستی کامل است.** زیرا خلاف قانون هستی است که ناقص باشد؛ چون نقصان نشان از نیازمندی است. هر چیز ناتمام در هر لحظه، فاقد چیزهایی است که آنها را دربر ندارد و آن غیر اوست. اما هستی نیازمند چیزی نیست؛ زیرا یکپارچه کامل است و همه را دربر دارد و بی حرکت در خود استوار است.<sup>(۶۰)</sup>

۶. **هستی زمان مند نیست.** برای هستی گذشته و حال و آینده معنا ندارد. این زمانها برای اشیاء زمانمند بکار میروند نه برای وجودی که فراتر از زمان و بی زمان است. «در گذشته نبود و در آینده نیز نخواهد بود؛ چون هم اکنون هست»<sup>(۶۱)</sup> مراد پارمنیدس از اکنون، زمان حاضر نیست، بلکه مقصود او زمان مطلق است. اکنون یعنی حضور؛ یعنی وجود همیشه حضور دارد و حاضر است.

۷. **هستی تنها با عقل قابل ادراک است.** به باور پارمنیدس، هستی همان حقیقت است که عقل ما را بدان میرساند.<sup>(۶۲)</sup>

پارمنیدس برای آنکه هستی را با تمام صفاتش مجسم کند، آن را به گره‌یی به زیبایی گرد شده، تشبیه میکند. بدیهی است که گره محدود است، هر نقطه‌یی از

محیط آن تا مرکز یکسان و یک اندازه است، در یکسو بیشتر از سوی دیگر نیست، از هر سو به هم پیوسته است، در آن فضای تهی از هستنده وجود ندارد و همه هستنده‌ها را در خود دارد.<sup>(۶۳)</sup>

### فلسفه پارمنیدس: ماتریالیسم<sup>۱</sup> یا ایدئالیسم<sup>۲</sup>؟

تحلیل فلسفه پارمنیدس و ماتریالیست یا ایدئالیست خواندن او از اهمیت اساسی برخوردار است؛ چرا که به قول استیس اگر نتوانیم بگوییم او ماتریالیست بوده یا ایدئالیست، نمیتوانیم بگوییم چیز زیادی از فلسفه او میدانیم.<sup>(۶۴)</sup>

برخی مانند هگل، گمپرتس و استیس همواره فلسفه پارمنیدس را ایدئالیستی تفسیر کرده‌اند.<sup>(۶۵)</sup> برنت،<sup>(۶۶)</sup> تسلر<sup>(۶۷)</sup> و کاپلستون<sup>(۶۸)</sup> آن را مادی تفسیر کرده و او را پدر ماتریالیسم خوانده‌اند. برنت معتقد است پارمنیدس برخلاف نظر برخی، پدر ایدئالیسم نیست؛ برعکس، همه ماتریالیسم بر دیدگاه او استوار است.<sup>(۶۹)</sup> کاپلستون نیز نظر برنت را برحق دانسته و سخن گفتن از پارمنیدس بعنوان یک ایدئالیست را مردود و یک اشتباه تاریخی دانسته است. البته او ماتریالیست خواندن پارمنیدس را مانع از این نمیداند که در فلسفه او، تناقض غیرقابل حلی وجود داشته باشد، بطوری که هرچند وی یک ماتریالیست بود، اما فکرش نقطه عزیمتی برای ایدئالیسم است.<sup>(۷۰)</sup>

از نظر گمپرتس، از آنجا که پارمنیدس شاگرد کسنوفانس موحد بود و افلاطون که مخالف سرسخت ماده‌گرایان بود، او را محترم شمرده و «پارمنیدس بزرگ» خوانده، از اینرو، پارمنیدس ماده‌گرا نبود. او معتقد است پارمنیدس، هستی را مطلقاً عقلی و روحانی میدانند.<sup>(۷۱)</sup>

از دیدگاه گاتری، پارمنیدس مفاهیم مادی و غیرمادی را به زحمت درک میکرد؛<sup>(۷۲)</sup>

۴۲ زیرا در دوران او، تمایزی میان امر مادی و غیرمادی صورت نگرفته بود، از اینرو مادی یا ایدئالیست خواندن پارمنیدس، بی‌اهمیت و در واقع بی‌پاسخ است. مهم این است که واقعیت او، نامحسوس است و فقط با فکر میتوان بدان رسید. بنابراین پدر ماتریالیست نامیدن او تقریباً گمراه‌کننده‌ترین کاری است که میتوان کرد.<sup>(۷۳)</sup>

1. Materialism  
2. Idealism

استیسی مبنای ماتریالیست یا ایدئالیست خواندن فلسفه پارمنیدس را بخوبی تبیین کرده است. مبنای طرفداران ماتریالیستی فلسفه پارمنیدس چنین است: پارمنیدس معتقد بود وجود، اشغال‌کننده مکان، متناهی و کروی شکل است. آنچه مکانمند و دارای شکل است، ماده است. پس پارمنیدس واقعیت نهایی اشیاء را مادی میدانند که این نظریه اصلی ماتریالیسم است. درمقابل، مبنای ایدئالیستی چنین است: اصل اساسی و نهایی پارمنیدس - هستی - مادی نیست، بلکه از اساس، اندیشه انتزاعی، یعنی مفهوم است. وجود اینجا یا آنجا نیست، در هیچ مکان و زمانی قرار ندارد و با حواس درک نمیشود. آن فقط هست و تنها آن را در عقل میتوان یافت. این تصور از وجود، یک مفهوم محض است؛ مانند مفهوم کلی «سفیدی». همانطور که سفیدی مفهوم محض و کلی است که از طریق انتزاع ویژگی مشترک همه اشیاء سفید و نادیده انگاشتن اوصاف مختلفشان، شکل میگیرد، وجود نیز ویژگی مشترک همه اشیاء عالم صرف نظر از اختلافاتشان است. پس وجود، مفهوم یا تصور کلی است، اندیشه است نه شیء. بنابراین پارمنیدس بواقع حقیقت مطلق اشیاء را مفهوم و اندیشه میدانند؛ هرچند ممکن است آن را به شیوه‌ی مادی و حسی تصویر کرده باشد. رأی اساسی و اصلی ایدئالیسم همین است که حقیقت مطلقی که جهان، تجلی آن است، عبارت است از اندیشه و مفهوم. با این نگاه پارمنیدس یک ایدئالیست است. بعلاوه، پارمنیدس بصراحت و آشکارا میان حس و عقل تمایز قائل شده و معتقد است وجود حقیقی تنها با عقل شناخته میشود. این تمایز، ویژگی اساسی هرگونه ایدئالیسم است.<sup>(۷۴)</sup>

حقیقت آن است که در فلسفه پارمنیدس هر دو دیدگاه در کنار هم بگونه‌ی آشتی‌ناپذیر و متعارض حضور دارند. اگر بر یک طرف تأکید کنیم، ماتریالیسم و اگر بر طرف دیگر اصرار ورزیم، ایدئالیسم خواهد بود. در تاریخ فلسفه یونان بر هر دو جنبه تأکید شده است. جانشینان بلافصل او، امیدوکلس و دموکریتوس بر جنبه ماتریالیستی اندیشه وی تأکید کرده‌اند، ولی افلاطون جنبه ایدئالیستی تفکر او را پرواند و نظریه مُثُل را ارائه کرد. ازاینرو او را هم پدر ماتریالیسم و هم پدر ایدئالیسم میتوان خواند.<sup>(۷۵)</sup>

بنابراین بنظر میرسد نمیتوان بطور قطع پاسخی به این مسئله داد و یکی از دو

دیدگاه را بر دیگری ترجیح داد و بنحو یقینی پارمنیدس را ماتریالیست یا ایدئالیست نامید؛ هرچند بنظر میرسد شواهد ایدئالیستی بودن فلسفه او (مانند پیوند هستی و اندیشه، درک هستی تنها از طریق عقل، تغییرناپذیری، فناپذیری، فرازمانی بودن هستی و...) بیشتر و قویتر از شواهد ماتریالیستی بودن (مانند متناهی و کروی بودن هستی و...) آن است.

### وجودشناسی افلاطون<sup>۱</sup>

از نظر افلاطون، هستی اصیل و واقعی با هیچیک از چیزهایی که در جهان محسوسات قرار دارند، یکی نیست و نمیتواند در جهان محسوس یافت شود، بلکه وجود آن در یک جهان ایده‌آل بیرون از زمان و مکان (بیرون از این جهان) - عالم مُثُل - است. او، هستی اصیل و واقعی را آیدوس<sup>۲</sup>، ایده و مثال<sup>۳</sup> و صورت<sup>۴</sup> مینامد.<sup>(۷۶)</sup> اساساً محور و هسته مرکزی فلسفه و وجودشناسی افلاطون، نظریه مُثُل است. وجودشناسی وی نیز براساس این نظریه شکل گرفته است. ازاینرو، برای درک و فهم وجودشناسی افلاطون، فهم و درک نظریه مثل اهمیت فراوان دارد و بدون فهم دقیق مُثُل و صور افلاطونی، اساساً نمیتوان بوجدشناسی و فلسفه او پی برد. مسئله وجود در فلسفه افلاطون، اساساً بصورت مسئله وجود معقول و عقلی مطرح بوده است. اگر در محاوره «فایدون»، افلاطون لفظ موجود را به محسوسات هم اطلاق کرده، بجهت این است که وجود محسوس، ناشی از بهره‌مندی از معقولات است. در تفکر افلاطون، محسوس جز اتحاد وجود با لاوجود نیست.<sup>(۷۷)</sup> افلاطون در نظام فلسفیش وجود بمعنای حقیقی کلمه را تنها از آن امور عقلی میداند و جهان مادی را فقط تقلید ناقصی از جهان مُثُل بشمار می‌آورد.<sup>(۷۸)</sup>

#### نظریه مُثُل

افلاطون، از طریق سقراط به این آموزه رسیده است. ازاینرو این نظریه، نخست

1. Plato
2. eidos
3. idea
4. form



با مثالهای مفاهیم اخلاقی و عقلانی مطرح شد و سپس افلاطون آن را توسعه داد و تمام انواع طبیعی را نیز مشمول این نظریه دانست.<sup>(۷۹)</sup>

او به دو نوع عالم معتقد بود: عالم محسوسات و عالم مُثُل. از نظر وی جهان محسوسات (پدیده‌ها) در تغییر و دگرگونی قرار دارد و ناپایدار است، در حالی که جهان ایده‌ها و مُثُل که هستی واقعی است، یگانه و تغییرناپذیر و همیشه ثابت و پایدار است. ایده‌ها و مُثُل اگر تضاد یا اضداد را دربرداشتند، نمیتوانستند قائم به خود باشند.<sup>(۸۰)</sup> نظریه مُثُل با مفاهیم کلی ارتباط مستقیم دارد. افلاطون نظریه مُثُل را براساس تعریف کلی پی‌ریخت. پیش از افلاطون، سقراط میخواست کلیات را تعریف کند، اما نظرش بر این نبود که برای آنها وجود مستقلی قائل شود؛ اما افلاطون با اعتقاد به وجود مستقل و عینی برای آنها بنظریه مُثُل قائل شد.

اساس نظریه صور یا مُثُل بطور ساده این است: مفهوم کلی، صورتی انتزاعی خالی از محتوا یا مرجع عینی نیست، بلکه برای هر مفهوم کلی حقیقی، یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد. از نظر کاپلستون، اساس این نظریه در مفهوم وجود «مفارق» واقعیات کلی جستجو نمیشود، بلکه در این اعتقاد باید جست که مفاهیم کلی، دارای مرجع عینی هستند و واقعیت مطابق آنها مرتبه‌یی عالتر از ادراک حسی است.<sup>(۸۱)</sup>

از دیدگاه افلاطون اشیاء کثیری وجود دارد که تحت یک نام مشترک قرار میگیرند. آن نام مشترک یک مفهوم و ایده واحد است که آن را ذات و ماهیت اشیاء کثیر مینامیم. اشیاء کثیر، محسوس بوده و توسط حواس قابل درکند؛ ولی با حواس نمیتوان ایده و مفهوم واحد را دریافت، بلکه تنها با تفکر و تعقل قابل دریافت است؛ بعنوان مثال، ما اشیاء زیبا و خوب فراوانی داریم که با حواس قابل درکند؛ اما خود زیبایی و خوبی، مفهوم واحدی است که تنها با تعقل قابل درک است.<sup>(۸۲)</sup> این مفهوم واحد، همان کلی (طبیعت مشترک یا کیفیتی که در مفهوم کلی یافت میشود) است.<sup>(۸۳)</sup> افلاطون، این طبیعت یا کیفیت مشترک را که امری ثابت و اساسی در اشیاء هم‌نوع است و از زمان ارسطو به بعد «مفهوم» نامیده شده، «مثال» نامید. البته مُثُل، از نظر افلاطون، صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه محتوی یا مرجع عینی مفاهیم کلی (ذوات عینی) هستند.<sup>(۸۴)</sup> از نظر وی، مُثُل موجودات مطلق و دارای وجود

۴۵



رضا باذلی، مهدی منفرد؛ تحلیل و بررسی تطبیقی سیلان هراکلیتوس، ثبات پارمنیدس و مثل افلاطون

مستقل از اذهان ما و بیرون از دسترس زمان یا تغییر هستند. در غیر اینصورت شناخت، خیالی بی‌اساس خواهد بود و متعلق آن توهمی بیش نخواهد بود؛<sup>(۸۵)</sup> بعنوان مثال، در واقعیت فراحسی، اسب کاملی وجود دارد و تک تک اسبهای این جهان، بازتابهای ناقصی از آن نمونه یا مثال کاملند. همان یک اسب کامل، حقیقی است، اما بازتابهای آن، تنها ظواهری از آن حقیقتند. سراسر دنیایی که بچشم میبینیم، بازتاب یا ظاهر عالم حقیقی است که اجزاء آن عالم را نمونه‌های کامل تشکیل میدهد. این نمونه‌ها، صور یا مثالهای حقیقی هستند و با حس ادراک نمیشوند، بلکه تنها با عقل قابل درک هستند. اصطلاحات کلی همواره بر مَثَل و صُور دلالت دارند و در این حالت معنادارند.<sup>(۸۶)</sup>

اشیاء زمینی پذیرای ادراک حسی، فقط تصویرهای سایه‌وار جهان مَثَل هستند. این عقیده افلاطون بصورت صریح در تمثیل غار بیان شده است.<sup>(۸۷)</sup>

#### ارتباط مَثَل و محسوسات

گاتری بر آن است از آنجا که نظریه مَثَل، دارای چیزی شبیه به ایمان دینی حتی از نوع تجربه عرفانی است و نمیتواند با استدلال عقلی بطور کامل تبیین شود (اگرچه خود افلاطون بر استدلال عقلی بر آن تأکید میکند)، افلاطون در توضیح ارتباط میان عالم مَثَل و عالم محسوسات به استعاره و تمثیل متوسل میشود.<sup>(۸۸)</sup> افلاطون از عالم مَثَل بعنوان الگو و نمونه این جهان (محسوس) یاد میکند که اشیاء مادی و محسوس در حد توان خود از آن عالم تقلید میکنند و از آن بهره‌مند هستند. از نظر افلاطون، وقتی یک چیزی زیبا، بزرگ یا کوچک است، تنها علت آن این است که از خود زیبایی، بزرگی و کوچکی چیزی در آن است؛ یعنی از خود زیبایی ۴۶ و بزرگی و کوچکی بهره‌ی دارد؛<sup>(۸۹)</sup> یعنی اشیاء زیبا در پرتو خود زیبایی (مثال زیبایی) زیبا هستند و اشیاء بزرگ در پرتو خود بزرگی، بزرگ هستند. وی بصراحت مینویسد: «هر چیز نام خود را بسبب بهره‌داشتن از ایده آن چیز بدست می‌آورد».<sup>(۹۰)</sup> وی در جمهوری تقلید و بهره‌مندی را با مثال تخت و نقاشی توضیح داده و مینویسد: نجاری که تختی میسازد یا نقاشی که تختی را نقاشی میکند، چیزی که آنها

1. Metexis (Participation)

میسازند، تخت حقیقی و دارای هستی حقیقی نیست. ازاینرو نمیتوان گفت آنها چیز حقیقی میسازند، بلکه چیزی شبیه به تخت حقیقی میسازند نه خود تخت حقیقی را. در واقع نجار و نقاش یا نمایشنامه‌نویس، کارشان را از مثال و ایده اصلی تقلید میکنند و با تقلید و بهره‌مندی از آن چیزی شبیه به آن میسازند. وی بصراحت اذعان میکند که نقاشی تقلید ظاهر است نه حقیقت. او تصریح میکند که این حکم درباره همه تقلیدکنندگان صادق است و منحصر به نقاش نیست.<sup>(۹۱)</sup> از آنجا که نقاشی، سایه و تصویر اشیاء محسوس است، ازاینرو تقلید ظاهر است؛ اما اشیاء محسوس، تقلید مُثُل هستند. وی در تیمائوس به سرمشق و الگو بودن مُثُل اشاره کرده و مینویسد: «اگر جهان (جهان محسوس) زیباست و سازنده آن خوب و کامل، پس بی‌گمان (سازنده جهان) در ایجاد جهان آن چه را ابدی است، سرمشق قرار داده است.»<sup>(۹۲)</sup>

براساس تقلید، محسوسات از مُثُل، لازم می‌آید به تعداد هر یک از پدیده‌ها و اشیاء محسوس این جهان، یک ایده و مثال در عالم مُثُل یافت شود؛ مثلاً اسب، سنگ، چوب و هر چیز دیگری، الگو و مثال ویژه خود را چونان سرچشمه اصلی هستی خود در جهان ایده‌ها داراست و خود تنها تصویر آن مثال در این جهان بشمار میرود؛ حتی مفاهیم ذهنی و مجرد مانند نیکی، بدی، بزرگی و کوچکی و... نیز دارای الگوهای اصلی خود در جهان مُثُل هستند. بنابراین به اندازه همه انواع و اجناس، ایده و مثال وجود دارد. ازاینرو، سلسله مراتبی از مُثُل پدید می‌آید که در رأس همه آنها، مثال خیر قرار دارد.<sup>(۹۳)</sup>

### ویژگیهای مُثُل

از دیدگاه افلاطون، مُثُل و صور، ویژگیهایی خاصی دارند که محسوسات بکلی فاقد آنها هستند. این ویژگیها عبارتند از:

۱. مُثُل مجرد هستند. «ایده واحد مجرد را کسی نمیسازد».<sup>(۹۴)</sup>
۲. مُثُل ثابت و تغییرناپذیرند. «زیبایی چیزی است در خویشتن [قائم به خود] و برای خویشتن که همواره همان میماند و هرگز دگرگونی نمیپذیرد».<sup>(۹۵)</sup>
۳. مُثُل فناپذیرند. مُثُل پاینده و جاودانه هستند؛ نه بوجود می‌آیند و نه از بین میروند.<sup>(۹۶)</sup>



۴. **مُثَلِّ حَقَائِقَ مَطْلَقًا**. زشتی و زیبایی یا علم و جهل در محسوسات نسبی و دارای مراتب است، ولی مثال هر چیزی حالت مطلق آن است. افلاطون دربارهٔ مثال زیبایی میگوید: «چنان نیست که از لحاظی زیبا و از لحاظی زشت باشد، یا گاه زیبا باشد و گاه نازیبا یا در مقایسه با چیزی زیبا باشد و در مقایسه با چیز دیگری زشت یا در مکانی زیبا باشد و در مکانی زشت یا به دیده گروهی زیبا باشد و به دیده گروهی دیگر زشت یا جزئی از آن زیبا باشد و جزئی زشت.»<sup>(۹۷)</sup>

۵. **مُثَلِّ غَیْرِ زَمَانِی وَ غَیْرِ مَکَانِی**. زمان و مکان ندارند.<sup>(۹۸)</sup>

۶. **مُثَلِّ مَتَعَلِّقَ مَعْرِفَتِ اصِیْلِ وَ حَقِیْقَیْنِ**. اما محسوسات متعلق پندار و عقیده‌اند (قلمرو دوکسا (عقیده)).<sup>(۹۹)</sup>

۷. **مُثَلِّ تَنَهَا اَز رَاه تَعْقِل قَابِلِ دَر کُنْد**.<sup>(۱۰۰)</sup> مُثَلِّ دِیْدَنِی وَ اِحْسَاسِ کَرْدَنِی نِیْسْتَنْد، بلکه تعقل کردنیند؛ یعنی تنها از راه عقل میتوان آنها را شناخت. جهان مُثَلِّ، جهان معقول است.<sup>(۱۰۱)</sup>

۸. **مُثَلِّ مَبْدَأُ وَ عِلْتِ اَشْیَاءِ مَحْسُوسِنْد**. افلاطون بهره‌مندی از مُثَلِّ را علت اشیاء محسوس میداند. بتعبیر وی، علت زیبایی، آن است که شیء زیبا از «خودزیبایی» [مثال زیبایی] بهره‌ی دارد و از خود زیبایی در آن چیزی هست. زیبایی یک چیز، جزء «خودزیبایی»، هیچ علتی ندارد.<sup>(۱۰۲)</sup>

۹. **مُثَلِّ مَسْتَقِلِّ وَ مَفَارِقِ اَز مَحْسُوسَاتِنْد**.<sup>(۱۰۳)</sup>

استقلال و جدایی مُثَلِّ از اشیاء محسوس را نباید به استقلال مکانی تفسیر کرد؛ زیرا بنابر فرض، مُثَلِّ ذوات غیرجسمانیند و ذوات غیرجسمانی نمیتوانند در مکان باشند. افلاطون چون ناگزیر بود به زبان انسانی سخن بگوید، بطبع واقعیت ذاتی و استقلالی مُثَلِّ را با اصطلاح مکانی بیان کرده است. اما مراد وی این نیست که مُثَلِّ مکاناً جدا از اشیاء محسوس هستند. مراد از تعالی و استقلال این است که مُثَلِّ با جزئیات محسوس ۴۸ تغییر نمیکنند و از میان نمیروند. تعالی بدین معنا نیست که مُثَلِّ در مکان آسمانی خاص خود باشند همانطور که تعالی خدا مستلزم در مکانی جدا از اشیاء بودن نیست.<sup>(۱۰۴)</sup>

۱۰. **مُثَلِّ هَسْتِی وَاقِعِی دَارَنْد**. زیرا هستی آن است که قابل شناخت باشد. هستی اصیل و واقعی نمیتواند در جهان محسوس یافت شود؛ یعنی باید بیرون از این جهان باشد که همان عالم مُثَلِّ است.<sup>(۱۰۵)</sup>





## ویژگیهای جهان محسوس

از نظر افلاطون، ویژگی جهان محسوس انتقال از هستی به نیستی و از نیستی به هستی؛ یعنی شدن و صیوروت است. بنابراین جهان محسوس و مادی از هستی اصیل برخوردار نیست و مثل نیز هرگز در آن بشکل ناب و کامل خود پدیدار نمیشوند، بلکه همیشه آمیخته به ماده ظهور میکنند. بنابراین همواره مبهم و پراکنده‌اند. بدین علت جهان محسوس همواره دستخوش دگرگونی و پر از تضاد و تناقض و یکپارچه نقصان است.<sup>(۱۰۶)</sup> محسوسات موضوع پندار حاصل از ادراک حسی هستند؛ زیرا دائماً در حال شدن و از میان رفتن هستند و موجود حقیقی نیستند.<sup>(۱۰۷)</sup> بطور کلی، محسوسات دقیقاً در مقابل مثل بوده و دارای ویژگیهای متضاد مثل هستند.

## تطبیق آراء هراکلیتوس، پارمنیدس و افلاطون

هرچند در ظاهر چنین بنظر میرسد که میان هراکلیتوس معتقد به سیلان و تغییر دائم و پارمنیدس قائل به ثبات و تغییرناپذیری هستی، تقابل کامل بوده و قرابت و همسویی وجود ندارد، اما با نظر دقیق و عمیق در آراء آنها میتوان میان آن دو همسویی و هم‌زمانی یافت. از یکسو، هراکلیتوس برغم اعتقاد به سیلان دائم، قائل به وحدت تمام اشیاء است که عبارت است از فکر واحد که همان آتش (نفس) است و از سوی دیگر، پارمنیدس برغم باور به هستی ثابت و تغییرناپذیر، به سیلان و حرکت در راه گمان معتقد است؛ اگرچه این راه را زائیده پندار آدمیان دانسته و معرفت‌زا نمیدانست. بدینصورت میتوان سیلان دائم در هراکلیتوس را با راه گمان و عقیده پارمنیدس و وحدت او را با راه حقیقت پارمنیدس تطبیق داد و میان آنها همسویی و قرابت برقرار کرد؛ یعنی آتش هراکلیتوس که امر واحد، سرمدی و جاویدان است با هستی ثابت و سرمدی پارمنیدس قابل تطبیق و همسو دانست و سیلان دائم را با راه گمان. از اینرو، برغم تفاوت و تمایزی که در آراء این دو فیلسوف وجود دارد، میتوان اینچنین قرابت و همسویی میان آنها یافت و آنها را با یکدیگر نزدیک کرد و میان اندیشه نابشان تطبیق نمود.

دربارۀ تطبیق وجودشناسی افلاطون با هراکلیتوس و پارمنیدس، میتوان گفت که در تفکر افلاطون، بروشنی هم تغییر هست و هم ثبات؛ یعنی هم پدیدارها نمود

دارند و هم حقیقت. از اینرو، نظریه او قابل تطبیق با نظریات هراکلیتوس و پارمنیدس است. نظریه مُثُل افلاطون از جهاتی با آراء هراکلیتوس قرابت دارد و از جهاتی با نظریه پارمنیدس همسوست.

افلاطون بواقع اندیشه‌های پیشینیان خود بویژه هراکلیتوس و پارمنیدس و سقراط را بعنوان بذرها و نطفه‌هایی برای گسترش و پرورش تفکری نوین بهره گرفت. آن اندیشه‌ها پایه‌ها و اساسی هستند که افلاطون کاخ فلسفه خود را بر آنها بنا نهاد. از اینرو، نظریه هراکلیتوس و پارمنیدس، بنیاد فلسفه افلاطون را تشکیل می‌دهند. افلاطون در پاسخ به این پرسش اساسی که چه چیز واقعی و چه چیز واقعی نیست، عمیقاً تحت تأثیر و در واقع همسو با هراکلیتوس و پارمنیدس است.<sup>(۱۰۸)</sup>

افلاطون از آنجهت که آموزه سیلان هراکلیتوس، امکان معرفت را بدلیل فقدان یک متعلق ثابت، مورد تردید قرار داده بود، تعالیم هراکلیتوس را بعنوان وجه منفی عالم مُثُل در تبیین قلمرو ماده و محسوسات بکار گرفت.<sup>(۱۰۹)</sup>

او اندیشه تغییر مدام را از هراکلیتوس و دوگانگی میان حقیقت و ظاهر و قابل اطمینان نبودن حواس را از پارمنیدس گرفت. وی از یکسو، همسو با هراکلیتوس به این نتیجه رسید که جهان مادی و محسوس پایدار نیست و همواره در دگرگونی و دچار پیدایش، فرسایش و سرانجام تباهی و زوال است و از سوی دیگر، همزمان و همسو با پارمنیدس در جستجوی یک هستی اصیل و پایدار واجد ویژگیهای هستی پارمنیدسی بود تا متعلق معرفت اصیل باشد. جستجوی چنین هستی اصیل با آن خصوصیات، افلاطون را به ایجاد نظریه مُثُل کشانید.<sup>(۱۱۰)</sup>

همسویی افلاطون با پارمنیدس را در رساله پارمنیدس وی نیز میتوان یافت. از نظر گاتری، افلاطون در این رساله بدین علت رشته سخن را در بررسی مُثُل بدست پارمنیدس داده است که در نظر دارد رابطه و قرابت نظریه مُثُل خود را با هستی واحد و ثابت پارمنیدس روشن سازد. بالا بردن مقام معقولات بعنوان یگانه چیزی که واقعیت دارد بعقیده افلاطون، دستاورد عظیمی بود، اما در عین حال اگر آن را در قالبهای پارمنیدس عرضه بداریم، باعث توقف فلسفه خواهد شد. از اینرو، او سعی کرد میان هستی و نیستی و میان دانش و نادانی، پلی برقرار سازد.<sup>(۱۱۱)</sup>

در واقع سیلان دائم هراکلیتوس و اصرار پارمنیدس بر اینکه آنچه واقعی است،

باید ابدی و نامتغیر و ثابت باشد، راه را برای نظریه مُثل هموار و فراهم کرد تا افلاطون با طی طریق و دیالکتیک خاص خودش نظریه و فلسفه‌یی نو ارائه دهد. بنابراین از آنجا که محسوسات از نظر افلاطون دائماً در حال شدن و صیوروت و همواره دستخوش دگرگونی و پر از تضاد هستند با نظریه تغییر دائم هراکلیتوس همسوست. همچنین عالم مُثل به این جهت که جاودانه، سرمدی و متعلق معرفت اصیل بوده و تنها با عقل قابل دریافت و درک است، از اینرو با هستی ثابت و تغیرناپذیر، ازلی و ابدی پارمنیدس قرابت و همسویی دارد.

از طرفی دیگر میتوان واحد هراکلیتوس را با مُثل افلاطون نیز تطبیق داد؛ همانطور که با هستی ثابت پارمنیدس تطبیق دادیم. در حقیقت واحد هراکلیتوس، هستی ثابت پارمنیدس و عالم مُثل افلاطون با یکدیگر همسو بوده و قرابت دارند و از سوی دیگر، راه گمان پارمنیدس نیز با جهان محسوس افلاطون قرابت دارد و قابل تطبیق است. در راه گمان، حرکت و شدن و صیوروت وجود داشت؛ همانطور که جهان محسوس افلاطون نیز دائماً در حال شدن و دگرگونی بود. بنابراین سیلان دائم هراکلیتوس، راه گمان پارمنیدس و جهان محسوس و مادی افلاطون با یکدیگر نزدیک بوده و همسو هستند.

بنابراین نظریه ثبات پارمنیدس و نظریه وحدت هراکلیتوس با عالم مُثل افلاطون تطبیق دارد و نظریه سیلان هراکلیتوس و راه گمان پارمنیدس با جهان محسوسات افلاطون که مملو از تضاد و نقصان و فاقد هستی اصیل بود، قرابت و همسویی دارد.

### نتیجه گیری

هراکلیتوس معتقد به سیلان دائم و فراگیر بود و همه اشیاء را در تغییر دائم میدانست و برای روشن شدن نظریه خود، تمثیل رود و خورشید را بیان کرد؛ البته او به وحدت تمام اشیاء نیز اعتقاد داشت و امر واحد را همان آتش میدانست. اما پارمنیدس قائل به ثبات و عدم تغییر بود. او هستی را ثابت، تغیرناپذیر و بی‌حرکت میدانست. نظریه ثبات پارمنیدس بظاهر با نظریه سیلان هراکلیتوس متضاد بنظر میرسد، گرچه برخی معتقدند چنین تضادی وجود ندارد چرا که یکی ناظر به وجود مطلق و دیگری ناظر به موجودات و ممکنات است.<sup>(۱۱۲)</sup>

۵۱



محور آنتولوژی افلاطون، نظریه مُثل است که با بهره‌گیری از دو نظریه متضاد سلف خود سامان گرفت. افلاطون از یکسو بدنبال هستی اصیل و واقعی بود که دارای ویژگی ثابت و تغییرناپذیر باشد. از اینرو به عالم مُثل قائل شد و از سوی دیگر، او نمیخواست مانند پارمنیدس، محسوسات را نفی کند، بلکه درصدد بود محسوسات و حقایق اصیل (مُثل) را با هم در نظریه خود جمع نماید. از اینرو، وی در وجودشناسی خود معتقد به دو عالم شد: عالم مُثل و جهان محسوسات. مُثل الگوها و نمونه‌های محسوسات و محسوسات روگرفتها و سایه‌های مُثل هستند. با تطبیق وجودشناسی افلاطون با هراکلیتوس و پارمنیدس، روشن شد که این سه فیلسوف را میتوان در مواردی همسو و هم‌زبان دانست. نظریه ثبات پارمنیدس (راه حقیقت) و نظریه وحدت هراکلیتوس با عالم مُثل افلاطون همسوست و نظریه سیلان هراکلیتوس و راه گمان پارمنیدس با جهان محسوسات افلاطون قابل تطبیق بوده، قرابت و همسویی دارند.

#### پی‌نوشتها:

۱. تسلا، ادوارد، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، ص ۸۹.
۲. گاتری، ویلیام، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، ج ۶، ص ۷۱.
۳. گمپرتس، تنودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.
۴. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.
۵. دیل، هالینگ، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۷۹.
۶. استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، ص ۱۶۱.
۷. متفکر دیگر شاگرد افلاطون، ارسطوست.
۸. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۹.
۹. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، مقدمه.
۱۰. خراسانی، شرف‌الدین، از سقراط تا ارسطو، ص ۹۹.
۱۱. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، ج ۱، ص ۶۹ - ۷۲.
۱۲. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۸۵ از نظر شرف‌الدین خراسانی، مراد از قانون جهانی در هراکلیتوس، همان لوگوس است و نمونه محسوس آن، آتش است؛ آتشی که سرچشمه همه چیز است و جاودانه فروزان است. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۴۸ و ۲۵۸.
۱۳. همان، ص ۸۷ و ۸۸.
۱۴. همان، ص ۸۶.
۱۵. همانجا.
۱۶. همان، ص ۸۷.

17. Comfort, F.m., *Plato and Parmenides*, p.29; Palmer, *Parmenides and Pre-Socratic Philosophy*, p.51.



۱۸. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۸۵؛ متفکران یونانی، ج ۱، ص ۲۰۱.
۱۹. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۷۷؛ Burnet, *Early Greek Philosophy*, p.129.
20. Cornford, F.m., *op.cit.*, pp. 29-30.
۲۱. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۸۵، ۳۰۰.
۲۲. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۸۸؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۷۱.
۲۳. تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۷۱؛ تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۱.
۲۴. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۱ و ۶۲.
۲۵. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۸۸.
۲۶. همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۶۱.
۲۷. ر.ک: متفکران یونانی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۳۵؛ کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۹۱.
۲۸. مقصود از «دوسره یا دارای دو سر» کنایه است از دودل و نامطمئن که شیفته هر دو هستند، ولی نمی‌دانند به کدام سو بروند. (نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۷۸).
29. Cornford, F.m., *op.cit.*, pp. 32.
۳۰. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۰.
31. Palmer, John, *op.cit.*, p. 64.
۳۲. تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۶۶ و ۶۷.
۳۳. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۰.
۳۴. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۷.
۳۵. همان، ص ۲۷۷.
36. Cornford, *op.cit.*, p. 31; Palmer, *op.cit.*, p. 74.
۳۷. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۷۹؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۷۳.
۳۸. نخستین فیلسوفان یونان، فقره ۲، ص ۲۷۷.
۳۹. تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۵۱؛ Palmer, F.m., *op.cit.*, p. 74.
۴۰. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۷۷ و ۲۸۹.
۴۱. در این زمینه برخی مانند دیلز و کرنفورد معتقدند موضوع «هست»، «آن چه هست» است؛ یعنی آن چه هست، هست. در اینصورت پارامیدس یک همان‌گویی (tautology) اظهار کرده است (تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۵۳). برنت نیز آن را جسم یا جسمانیت و مادیت تفسیر کرده است (Burnet, John *Early Greek Philosophy*, p. 132). برخی «مجموع اشیاء» را مطرح کرده و گروهی نیز جستجوی موضوع را اشتباه دانسته‌اند (ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۵۳). برخی نیز موضوع را «هرآنچه که درباره آن بتوان فکر و گفتگو کرد» دانسته‌اند (Palmer, John *op.cit.*, p. 74).
۴۲. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۸۹.
۴۳. همان، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
44. Burnet, John, *op.cit.*, p. 133.
۴۵. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۰ و ۶۱.
۴۶. همان، ص ۶۱.
۴۷. ر.ک: نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۷۹ و ۲۸۰؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۷۳ و ۷۴، ۸۱ و ۸۷.
48. Burnet, John, *op.cit.*, p. 133.



۴۹. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۸.
50. Burnet, John, *op.cit.*, p. 133.
۵۱. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۸.
۵۲. همانجا.
۵۳. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۹۱.
۵۴. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۸؛ متفکران یونانی، ج ۱، ص ۱۹۰.
۵۵. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۴.
56. Burnet, John, *op.cit.*, p. 133.
۵۷. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.
58. Burnet, John, *op.cit.*, p. 133.
۵۹. متفکران یونانی، ج ۱، ص ۱۹۲.
۶۰. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۹.
۶۱. همان، ص ۲۷۹.
۶۲. همان، ص ۲۸۸.
۶۳. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۹۱؛ Burnet, John, *op.cit.*, p. 133.
۶۴. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۲.
۶۵. ر.ک: همان، ص ۶۲، ۶۶؛ متفکران یونانی، ج ۱، ص ۱۹۹.
66. Burnet, John, *op.cit.*, p. 134.
۶۷. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۲؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۹۴ و ۲۹۵.
۶۸. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳.
69. Burnet, John, *op.cit.*, p. 134.
۷۰. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۶۲، ۶۴.
۷۱. متفکران یونانی، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.
۷۲. تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۷۱.
۷۳. گاتری، ویلیام، فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، ص ۷۵ و ۷۶.
۷۴. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۶۲، ۶۴.
۷۵. همان، ص ۶۵.
۷۶. از سقراط تا ارسطو، ص ۹۹.
۷۷. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۲۸.
۷۸. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۲۰۵.
۷۹. فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ص ۱۲۴.
۸۰. از سقراط تا ارسطو، ص ۸۴ و ۸۵.
۸۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۰.
۸۲. افلاطون، دوره آثار، ج ۴، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۱۲۰ و ۱۱۲۱.
۸۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۴.
۸۴. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۲۰۸.
۸۵. فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ص ۱۲۳.

۵۴



۸۶. میان‌ی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۲ و ۹۳.
۸۷. ر.ک: دوره آثار، ج ۴، جمهوری، ص ۱۱۲۹-۱۱۳۴.
۸۸. فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ص ۱۲۴.
۸۹. افلاطون، دوره آثار، ج ۲، فایدون، ص ۵۳۹-۵۴۳. نیز ر.ک: همان، مهمانی، ص ۴۶۴.
۹۰. همان، فایدون، ص ۵۴۰-۵۴۲.
۹۱. همان، ج ۴، جمهوری، ص ۱۲۵۱ و ۱۲۵۴.
۹۲. همان، ج ۶، تیمائوس، ص ۱۸۳۸.
۹۳. از سقراط تا ارسطو، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
۹۴. دوره آثار، ج ۴، جمهوری، ص ۱۲۵۰.
۹۵. همان، ج ۲، مهمانی، ص ۴۶۴؛ همان، ج ۶، تیمائوس، ص ۱۸۳۷ و ۱۸۳۸.
۹۶. ر.ک: همان، ج ۲، مهمانی، ص ۴۶۴؛ فایدون، ص ۵۴۳-۵۴۹؛ همان، ج ۶، تیمائوس، ص ۱۸۳۷ و ۱۸۳۸.
۹۷. همان، ج ۲، مهمانی، قطعه ۲۱۱، ص ۴۶۴.
۹۸. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.
۹۹. دوره آثار، ج ۴، جمهوری، ص ۱۱۲۵-۱۱۲۸.
۱۰۰. همان، ص ۱۱۲۱؛ همان، فایدون، ص ۴۹۳؛ همان، ج ۶، تیمائوس، ص ۱۸۳۷ و ۱۸۳۸.
۱۰۱. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۲۰۸.
۱۰۲. دوره آثار، ج ۲، فایدون، ص ۵۳۹ و ۵۴۰.
۱۰۳. همان، قطعه ۱۰۲، ص ۵۴۲.
۱۰۴. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۹.
۱۰۵. از سقراط تا ارسطو، ص ۹۹.
۱۰۶. ر.ک: دوره آثار، ج ۶، تیمائوس، ص ۱۸۳۷ و ۱۸۳۸.
۱۰۷. همان، ص ۱۸۳۷.
۱۰۸. فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.
۱۰۹. کلیات تاریخ فلسفه یونان، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.
۱۱۰. ر.ک: از سقراط تا ارسطو، ص ۹۱ و ۹۲؛ فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ص ۱۲۱.
۱۱۱. تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۶، ص ۱۲۱.
۱۱۲. خامنه‌ای، سیدمحمد، سیر حکمت در ایران و جهان، ص ۸۸-۹۶ و ۱۰۰-۱۰۴.

## منابع فارسی:

۱. استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ج ۲، ۱۳۸۶.
۲. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
۳. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۴.
۴. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ج ۲، ۱۳۸۷.
۵. تسلر، ادوارد، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۹۵.
۶. خامنه‌ای، سیدمحمد، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۷. خراسانی، شرف‌الدین، از سقراط تا ارسطو، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ج ۲، ۱۳۹۳.



۸. \_\_\_\_\_، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چ ۲، ۱۳۵۷.
۹. دیل، هالینگ، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان، چ ۱، ۱۳۶۴.
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۸، ۱۳۸۸.
۱۱. گاتری، ویلیام کیث چیمبرز، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، چ ۶، چ ۱، ۱۳۷۶.
۱۲. \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، چ ۱۶، چ ۱، ۱۳۷۷.
۱۳. \_\_\_\_\_، فیلسوفان یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران، نشر علم، چ ۲، ۱۳۸۸.
۱۴. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۵. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

### منابع انگلیسی:

1. Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London, Adamant Media Corporation, 1920.
2. Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, London, Routledge, 2001.
3. Palmer, John, *Parmenides and Pre-Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2009.