

جاودانگی نفس: تأملی در محاوره فایدون افلاطون

انشاءالله رحمتی*

چکیده

نوشتار حاضر شرحی مختصر بر محاوره زیبای افلاطون با عنوان فایدون است. مقدمه مقاله نشان می‌دهد که به اعتقاد افلاطون مرگ‌اندیشی از دغدغه‌های اصلی فیلسوف است و افلاطون با تصویر سقراط به عنوان فیلسوفی که در دم مرگ شاداب‌تر و شادمان‌تر از همیشه است، علت این شادابی و شادمانی را اعتقاد به حیات پس از مرگ می‌داند. حیاتی که برای نیکان به مراتب خوشایندتر از حیات دنیوی است. و بدین سان مسأله این است که آیا فیلسوفی چون سقراط فقط به یک خیال (یعنی خیال زندگی پس از مرگ) دل خوش داشته است یا نه حقیقتاً چنین حیاتی وجود دارد. اینجاست که مسأله جاودانگی نفس به طور جدی رخ می‌نماید. به علاوه دو تصور مختلف افلاطون از نفس به عنوان نفس بسیط و نفس سه جزئی مورد بحث قرار گرفته و ضمن یافتن توجیهی برای جمع میان این دو تصور نشان داده شده است که آنچه در فایدون موضوع بحث است، همان تصور نفس بسیط است.

در ادامه مقاله، براهین چهارگانه افلاطون بر اثبات جاودانگی نفس مورد بحث و بررسی انتقادی قرار گرفته و ضمن تفکیک مقدمات آن براهین، به قدر گنجایش فضای مقاله نشان داده شده است که چگونه مبانی آن براهین از دیگر اندیشه‌های افلاطون یا احیاناً از فیلسوفان سابق بر افلاطون اقتباس شده‌اند. به علاوه دو نقدی را که خود افلاطون در مورد مسأله وجود نفس و جاودانگی آن ایراد کرده است، مطرح شده و پاسخ‌های افلاطون به این نقدها نیز بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مرگ‌اندیشی، نفس، بدن، جاودانگی نفس، ثنویت، ماده‌گرایی

۱- مقدمه

۱-۱. یکی از مسائل اصلی فلسفه به طور عام و امروزه به طور خاص فلسفه نفس، مسأله ساحت و جودی انسان است. مسأله این است که آیا انسان یک ساحت دارد یا دو ساحت یا حتی چندین ساحت. به ازای هریک از این احتمالات، دیدگاه‌های مختلف و متعارضی شکل گرفته است و خود آن دیدگاه‌ها نیز هریک تقریرهای متفاوت و اغلب متعارضی را موجب گردیده‌اند. در این میان عمده‌ترین احتمالاتی که بیش از سایرین مورد بحث قرار گرفته و همواره محلّ نزاع بوده‌اند، عبارتند از نظریه تک‌گوهری (Moinsm) و الگوی دو گوهری یا ثنویت (Dualism). قائلان به نظریه تک‌گوهری انسان را دارای ساحت واحد یا به عبارت دیگر متشکل از گوهر واحد می‌دانند (البته در معنای دقیق کلمه میان ساحت و گوهر فرق است و ممکن است تقریرهای مختلف این نظریات، بسته به استفاده‌ای که از این مفاهیم می‌کنند، با هم متفاوت باشند). بر طبق چنین نظریه‌ای، مؤلفه نهایی وجود آدمی، یکی بیش نیست.

اما بسته به این‌که آن مؤلفه واحد را ماده بدانیم یا معنا (Idea)، دو تصویر متفاوت از این نظریه خواهیم داشت. در یک سو ماده‌گرایی (materialism) را داریم و در سوی دیگر ایدالیسم یا اصالت ایده (idealism). ماده‌گرایی مؤلفه اصلی و به عبارت دیگر تنها مؤلفه وجودی انسان را ماده می‌داند و یا اصولاً امری به نام ساحت مجرد را برای او قائل نیست و اگر هم گاهی بدان تن دردهد، در نهایت آن را قابل تأویل (reducible) به ماده می‌داند. در مقابل ایدالیسم همه وجود آدمی را عبارت از ایده می‌داند و بدین ترتیب این نظریه نیز یا اصولاً به ساحت مادی برای انسان معتقد نیست و یا اگر هم به چنین ساحتی قائل باشد، در نهایت آن را مولود ساحت غیرمادی و در نتیجه قابل تأویل به آن می‌داند.

ثنویت‌گرایی به یک معنا درست در مقابل هریک از دو نظریه تک‌گوهری و ایدالیسم قرار می‌گیرد و به معنای دیگر جامع هر دو تقریر این نظریه است. برطبق ثنویت‌گرایی تمایز میان دو ساحت وجود آدمی، به هیچ وجه تمایزی ظاهری نیست و

تحت هیچ شرایطی نمی‌توان یکی از این دو ساحت را به دیگری فرو کاست. تقریرهای مختلفی از این نظریه وجود دارد که تفاوت‌ها و تقابل‌های آنها عمدتاً معلول تلاشی است که برای تبیین و حل و فصل مسأله یا به تعبیری معمای رابطه نفس و بدن (ماده و معنا) مبذول می‌دارند. (بحث پیرامون تقریرهای مختلف ثنویت‌گرایی، از حوصله این نوشتار خارج است؛ علاقمندان می‌توانند به کتب فلسفه نفس، و به خصوص در زبان فارسی به *مابعدالطبیعه*، نوشته ریچارد تیلور، ترجمه محمدجواد رضایی، مراجعه کنند).

دیدگاه افلاطون درباره ساحت وجودی آدمی را می‌توان نوعی ثنویت‌گرایی افراطی خواند. به اعتقاد او - همانطور که در ادامه بحث خواهیم دید - میان نفس و بدن نهایت فاصله برقرار است، به گونه‌ای که نفس موجودی متعلق به عالم بالا بوده و پیش از بدن موجود است و فقط چند صباحی در این بدن مقام کرده است؛ پس از ترک بدن نیز همچنان به حیات خود، خواه در عالم دیگر و خواه در قالب ابدان دیگر، ادامه می‌دهد. به تعبیر ریچارد تیلور:

افلاطون و بسیاری از حکمای باطنی قبل و بعد از او، بدن را زندان واقعی نفس می‌پنداشتند و آن را شیء زمختی از گل رس می‌دانستند که نفس همچون پرنده‌ای که از قفس می‌پرد یا چون ماری که پوستش را می‌افکند، روزی شادمانه از قید آن رها می‌شود تا زندگی خویش را مستقل از بدن و فارغ از قید و بندهای آن سپری کند (تیلور: ۱۳۷۹، ۶۲، با اندکی تصرف در ترجمه).

این نوع ثنویت افراطی را در دوره‌های بعد، به خصوص در اندیشه‌های قدیس آگوستین (۴۳۰-۳۵۴ م) و رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶ م) نیز می‌توان دید. آگوستین به عنوان یک متفکر مسیحی که به واسطه مکتب نوافلاطونی، بسیار از افلاطون تأثیر پذیرفته بود، این نظریه افلاطون را نیز اقتباس کرد و در شرح و بسط آن کوشید. دکارت هم که بنا بر مشهور بنیانگذار تفکر متجدد مغرب زمین است، در مورد وجود انسان نظریه‌ای بسیار شبیه به نظریه افلاطون اختیار کرد، گو این‌که به لحاظ مبانی و به علاوه نوع براهینی که در اثبات این مطلب از آنها بهره برده است، شباهت چندانی به

افلاطون ندارد. به هر تقدیر، برطبق این ثنویت‌گرایی افراطی نفس و بدن در انسان، دو جوهر یا ساحت متمایزند و به حکم تصادف^۱ پیوندی مستحکم پیدا کرده‌اند.

۱-۲. مبسوط‌ترین بحث افلاطون دربارهٔ مسأله نفس و بدن و به طور خاص ثنویت‌گرایی، در محاورهٔ زیبای *فایدون* آمده است. به نظر می‌رسد که برای فهم براهین افلاطون که عمدتاً با هدف اثبات بقاء یا جاودانگی نفس اقامه شده‌اند، طرح ملاحظاتی مقدماتی دربارهٔ این محاوره ضرورت داشته باشد. *فایدون* به لحاظ ساختار ادبی و بنابر معرفی نویسنده‌اش، توصیفی از واپسین لحظات زندگی سقراط در زندان است؛ لحظاتی که سقراط آماده می‌شود تا برای همیشه جهان ما را بدرود گوید و مأموران زندان مشغول آماده نمودن زهری هستند که سقراط به عنوان آخرین جرعه جام این جهانی باید سر بکشد. برخلاف اغلب محاورات افلاطون، این محاوره به صورت گزارش غیرمستقیم ارائه می‌شود.

توصیف واپسین لحظات زندگی سقراط را، در این محاوره از زبان *فایدون*، شاگرد سقراط، می‌شنویم که مدت‌ها پس از درگذشت سقراط، آن واقعه را در شهر فیلوس در پلوپونز برای اخکراتس روایت می‌کند. افلاطون با هنرمندی تمام فضای محاوره را به گونه‌ای سامان می‌دهد که با مقام و موقعیت موضوع کاملاً تناسب دارد. طبیعی به نظر می‌آید که اگر با فیلسوفی که مرگ را به انتظار نشسته است، گفتگویی فلسفی صورت بگیرد، این گفتگو دربارهٔ مرگ و وضع و حال آدمی پس از مرگ باشد. افلاطون در محاورات سیاسی و اجتماعی‌اش، مانند *گرگیاس* شمشیر انتقام را از نیام برمی‌کشد و کینهٔ به حق یا ناحق خویش را متوجه بسیاری از اجزاء و عوامل جامعهٔ آتنی و شخصیت‌های صاحب نام آن، اعم از سخنوران، سوفسطائیان و اصحاب سیاست می‌کند. ولی در *فایدون* از آن کینه و انتقام خبری نیست. در اینجا گویی او دیگر به دنیا

۱. بدان جهت که در سرشت هیچ‌یک از این دو، امری موجود نیست که حکایت از پیوند ذاتی میان آنها داشته باشد.

و اصلاح آن نمی‌اندیشد و همه فکر و ذکر او زندگی پس از مرگ است. به یک لحاظ می‌توان گفت مسأله اصلی *فایدون* مرگ آگاهی یا مرگ‌اندیشی فیلسوفانه است. شادابی سقراط در دم مرگ، حاضران را به شگفتی وامی‌دارد و آنها علت آن شادمانی و سرخوشی را جويا می‌شوند. سقراط در بیان سبب این شادابی، به تشبیه قو روی می‌آورد. قوها از آنجا که پرستش‌گر آپولون، خدای پیشگو هستند، قدرت پیشگویی دارند. و بنابراین این مرغان «چون نیکی‌های جهان دیگر را پیش‌بینی می‌کنند، در واپسین روز عمر شادمان‌تر از روزهای دیگر می‌گردند و زیباتر از اوقات دیگر می‌خوانند» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴۸۷). لیکن مردم که از این زیبایی‌ها بی‌خبرند، چنین می‌پندارند که این آواز خوش به دلیل ترس از مرگ است. و طبعاً سقراط هم که از پرستندگان و خادمان همین خداست، از این جهت کمتر از قو نیست. از زبان سقراط می‌خوانیم «نه در پیشگویی دستی کمتر از قو دارم و نه در روز مرگ ترسوتر از آنم» (همان).

بنابراین، علت آن همه شادابی سقراط این است که می‌داند مرگ نه تنها امر بدی نیست، بلکه کاملاً نیکو است و زندگی پس از مرگ (که به اعتقاد سقراط واقعیت دارد)، بهتر از زندگی در این دنیا است. زیرا اولاً سقراط معتقد است که پس از مرگ به دیدار خدایان و مردمان عادل و نیکبخت می‌رود و در آن زندگی، نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند (همان، ۵۲۹). ثانیاً برای فیلسوفی که همه دغدغه او اندیشیدن و تأمل است، زندگی پس از مرگ که در آن روح (نفس) از قید تن رها می‌گردد، به مراتب بهتر از وقتی است که حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی و به طور کلی گرفتاری تن او را مشوش سازد، پس بهترین حالت، هنگامی است که روح از قید تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است، دور از رنج تن به جستجوی حقیقت پردازد (همان، ۲۶۲). ثالثاً بمانند هرکس که عزیزی را از دست داده و سخت مشتاق است که به جهان دیگر بشتابد به این امید که گمشده خویش را در آنجا بیابد، حال فیلسوف نیز عیناً چنین است، زیرا او عاشق حقیقت است و همواره بر این عقیده می‌باشد که حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان یافت. با این اوصاف آیا ابلهی نیست که او از مرگ که

موقعیتی فراهم می‌آورد، تا بتواند شاهد مقصود را در آغوش بگیرد، هراسان باشد. (همان، ۴۶۵).

همه این امتیازهایی که برای مرگ برشمرده می‌شود و همه این مواهبی که پس از مرگ در انتظار نیکان است، البته منوط به این است که مرگ پایان زندگی نباشد. اگر مرگ فرجام زندگی آدمی باشد، نه نیکان بلکه بدان از آن سود می‌برند، چرا که «این خود برای بدان سعادت بود، زیرا با مردن هم از تن رهایی می‌یافتند و هم روح‌شان با همه بدی‌هایش نابود می‌گردید» (همان، ۵۱۵). ولی همانطور که دیدیم، به اعتقاد افلاطون مرگ پایان همه چیز نیست، بلکه سرآغاز حیاتی غنی‌تر از حیات دنیوی و سرشار از مواهبی است که در زندگی دنیوی لاقابل به صورت ناب و پیراسته از شوائب، برای آدمی دست نمی‌دهد. و جالب این است که بیشترین موهبتی که در زندگی پس از مرگ در انتظار فیلسوف است، نه لذت و آسایش صرف، بلکه بهجت است و آن هم بهجتی که حاصل معرفت، همنشینی با نیکان و مشاهده ناب حقایق است. گویی در آنجا راه تعالی همچنان گشوده است و بیشترین دلخوشی سقراط افلاطونی این است که در آنجا می‌تواند «گوهر وجودی خویش را هویدا سازد».

۳-۱. فایدون نوشته‌ای کم‌نظیر یا حتی می‌توان گفت، بی‌نظیر است. نویسنده با استادی تمام میان احساس و تعقل جمع کرده است. از یک سو این نوشته از احساس موج می‌زند. میان خواننده و قهرمان داستان (سقراط) پیوندی نزدیک برقرار می‌شود و از ابتدا تا انتهای داستان، فیلسوفی قرار گرفته در دم مرگ، که همان سقراط باشد، همچنان برای خواننده محبوب و جذاب است. در عین حال، نویسنده تلاش می‌کند که هیچ مطلبی را بدون ارائه تبیین و اقامه برهان مطرح نکند. هم سقراط و هم شاگردانش بر این موضوع اهتمام دارند که هیچ چیز عزیزتر از حقیقت نیست. شاگردان با همه احترامی که برای استاد قائلند، از پرسیدن پرسش‌های دقیق و طرح شبهات دشوار کوتاه نمی‌آیند و جالب‌تر از همه این‌که خود استاد نیز برای به سرانجام رسیدن بحث، پیگیرتر از همه آنها است. در اثنای محاوره آنجا که پس از طرح اشکالات سیمپاس و کبس (که

بعداً به آنها خواهیم پرداخت) نوعی یأس بر صحنه حاکم می‌شود و حاضران احساس می‌کنند که بحث به بن‌بست رسیده است، سقراط ابتکار عمل را به دست می‌گیرد، اما نه فقط بدین جهت که برای پاسخ‌گویی به اشکالات بکوشد، بلکه مهم‌تر از همه آن‌که، می‌کوشد تا روح تازه‌ای در حاضران و در بحث‌شان بدمد. و بنابراین، افلاطون از زبان فایدون می‌نویسد:

من همواره سقراط را به اعجاب نگریسته‌ام، ولی او هیچگاه مانند آن روز مرا به اعجاب نیفکنده بود. این‌که سقراط به بهترین وجه از عهده‌ی پاسخ برآمد، تازگی نداشت، حیرتم از آن بود که با چه آرامی و گشاده‌رویی به ایرادهای آن دو جوان گوش فرا داد و اثر آنها را در ما با چه فراستی دریافت و درد ما را با چه استادی و مهربانی درمان کرد و چگونه ما را چون لشگریانی شکست خورده و پراکنده دوباره گرد آورد و به دنبال خویش به میدان بحث کشاند (همان: ۴۹۱).

سقراط حاضران را نهیب می‌زند که نباید به خاطر مرگ او تأسف خورد، بلکه چیزی که حقیقتاً باید از آن متأسف بود و مصیبت واقعی‌اش دانست، آن است که به بی‌زاری از بحث و نظر مبتلا شوند، دست از طلب بردارند و از جستجوی حقیقت باز بایستند. و خود سقراط نیز حاضر نیست ساعاتی را که از عمرش باقی است در اندوه سپری کند و مایه ملال دوستان شود؛ پس بهترین کار را همانا گام زدن در مسیر تعقل می‌داند.

باری فایدون، مرام‌نامه‌ی «آزادی بی‌حد و مرز» فکر است و با نوشتن این رساله، به تعبیر تئودور گمپرتس، «افلاطون در برابر روحیه‌ی فلسفی حقیقی سر تعظیم فرود می‌آورد و در عین حال برای استاد محبوب خود، چنان بنای عظیمی برپا می‌کند که والاتر از آن به تصور در نمی‌آید» (گمپرتس: ۱۳۷۵، ۹۷۳). در این رساله، افلاطون استاد خویش را چونان کسی توصیف می‌کند که به حکمتی که ترویج می‌کند هم در نظر و هم در عمل پایبند است، بلکه اصولاً خود تجسم و تحقق این حکمت است. به تعبیر یکی از محققان «سقراط، مرد خدا، به زبان یونانی diamonios، همان فیلسوف آرمانی

است که زندگی خویش را با آگاهی از مرگ به سر می‌برد. او می‌داند که در این زندگی، تن، حواس و عالم مادی، نفس را از شناخت حقیقت خویش بازمی‌دارند. ولی بر این اعتقاد است که در عالم پس از مرگ با حقیقت روبرو خواهد شد - یعنی می‌داند که وجود ناپیوسته نمی‌تواند وجود پیراسته را نظاره کند» (Johansen: 1998,187).

این حالت همان است که می‌توان از آن به بصیرت یا فرزانگی (phronêsis) تعبیر کرد. تفاوت «فرزانگی» و «فضیلت‌مندی» در همین است. فضیلت مهارتی است که آدمی تحصیل می‌کند و این حالت یا ملکه البته دستخوش حوادث خارجی است. فضیلت با بیم و امید همراه است. انسان با فضیلت ممکن است از یک فضیلت برخوردار باشد ولی از فضایل دیگر بهره‌ای نداشته باشد. مثلاً ممکن است شجاع باشد ولی عادل نباشد. اما فیلسوف حقیقی از فرزانگی برخوردار است، چنان متخلق و متحقق به فضیلت است که اولاً فضیلت او دستخوش عوامل بیرونی نمی‌گردد و ثانیاً - فضیلت در او، واحد و تجزیه‌ناپذیر است و در عین حال بساطت مشتمل بر تمام کمالات است. و معنای «وحدت فضیلت» نیز که یکی از مضامین اصلی محاورات سقراطی افلاطون است، همین است.

۲- جاودانگی نفس

۲-۱. همه آنچه درباره مرگ‌اندیشی و خوشایندی مرگ گفته شد، متوقف بر آن است که عقلاً بتوان نشان داد که مرگ عین فنا نیست و پس از مرگ، آدمی از زندگی ابدی برخوردار است. بنابراین، تا آنجا که به فهم مقاصد فایده‌یون مربوط می‌شود، به طور مشخص سه پرسش مطرح است: اولاً، سؤال این است که آیا انسان علاوه بر ساحت جسمانی، حائز ساحت دیگری نیز می‌باشد که ذاتاً متفاوت و متمایز از جنبه جسمانی او باشد؟ ثانیاً، آیا این ساحت دوم به گونه‌ای هست که با مرگ تن نابود نشود و پس از مرگ باقی بماند؟ و ثالثاً، اگر این ساحت پس از مرگ باقی است؟ آیا بقاء آن جاودانی است؟ اگر نتوان پاسخی خردپسند برای هر سه پرسش فوق فراهم آورد، همه آنچه

درباره مرگ‌اندیشی سقراط در این محاوره بیان شده است، در بهترین حالت فقط می‌تواند ارزش ادبی و هنری داشته باشد، ولی به لحاظ عقلی اهمیت چندانی نخواهد داشت. افلاطون می‌کوشد تا این جنبه بحث را نیز در حد کمال برگزار کند. بنابراین، باید بررسی کنیم که توفیق او در این جنبه بحث خویش تا چه پایه است.

براهین افلاطون بر اثبات بقاء یا جاودانگی نفس، به نوعی می‌خواهند به این هر سه پرسش پاسخ دهند. هدف این براهین این است که هم تفاوت و تمایز نفس از بدن را اثبات کنند و هم نشان دهند که نفس از حیات جاودانی برخوردار است.

۲-۲. پیش از پرداختن به براهین افلاطون، باید توجه داشت که نوشته‌های افلاطون درباره نفس از دو لحاظ قابل بررسی است. هم تصور و تلقی افلاطون از نفس (جنبه تصویری بحث او) شایسته بحث و بررسی است و هم دلایل وی بر اثبات وجود نفس و جاودانگی آن (بعد تصدیقی بحث او). هرچند که عمده مباحث *فایدون* جنبه تصدیقی دارد و هدف این مقاله نیز پرداختن به همین بعد است، ولی به طور کلی تصور افلاطون از نفس نیز، خود بحث و نظرهایی جدی را برانگیخته است. به همین دلیل شایان ذکر است که در آثار مختلف افلاطون، لااقل به ظاهر، تصور واحدی از نفس وجود ندارد.

به طور کلی در اندیشه افلاطون دو تصور متفاوت از نفس به چشم می‌خورد. او گاهی از نفس بسیط (*monadic soul*) سخن می‌گوید و گاهی نیز از نفس سه‌جزئی (*tripartite soul*). در *فایدون* عمدتاً نفس را به عنوان امری بسیط در نظر می‌گیرد و به خصوص در یکی از براهینی که بر اثبات بقاء نفس می‌آورد - و در ادامه این نوشتار بدان خواهیم پرداخت - بر مبنای بساطت نفس استدلال می‌کند که چون نفس بسیط و در نتیجه تقسیم‌ناپذیر است، بنابراین، فساد و تباهی در آن راه ندارد. (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴۷۹-۴۸۱). برخی معتقدند که *فایدون* هیچ مبنایی برای تقسیم نفس به اجزاء به دست نمی‌دهد و بنابراین، اندیشه افلاطون در این محاوره با تصور نفس سه‌جزئی به نحوی تقابل دارد (مک اینتایر: ۱۳۷۹، ۸۶). ولی برخی دیگر، مانند میلر برآند که تصور نفس سه‌جزئی ریشه در *فایدون* دارد.

میلر بر این باور است که مقدمه اصلی برهان پایانی افلاطون بر اثبات بقاء نفس در فایدون، زمینه‌ساز تصور نفس سه‌جزئی است. در آن برهان، افلاطون نفس را چیزی می‌داند که با حیات توأم است، بدین معنا که در هر چیزی حضور پیدا کند بدان حیات و حرکت می‌بخشد. به علاوه چنین وجودی پذیرای مرگ نیست. ولی فایدون رابطه نفس و حیات را تبیین ناشده، رها می‌کند. در محاورات دیگر، مانند قوانین افلاطون در جهت تبیین این رابطه می‌کوشد (Miller: 1998,54). او در کتاب دهم قوانین می‌نویسد آنچه که در تعریف آن گفته می‌شود «چیزی که خود را به حرکت درمی‌آورد»، آن همان روح است. به عبارتی دیگر نفس مبدأ حیات است، پس باید متحرک بالذات هم باشد (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴/۲۲۰۰).^۱

به هر حال اگر بپذیریم که نفس به عنوان مبدأ حیات بر بدن تقدم دارد، هر آنچه هم که جنبه روحی و معنوی دارد بر هر امر جسمانی تقدم خواهد داشت. بنابراین، «اخلاق و خرد و اراده و تصور درست و اندیشه و یادآوری و همه چیزهایی که از این قبیل‌اند، بیش از طول و عرض و عمق و سختی جسمانی وجود داشته‌اند: زیرا روح کهن‌تر از جسم است» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴/۲۲۰۰-۲۲۰۱). و چون نفس قبل از تأثیر گذاشتن بر بدن، خود حرکات مختلفی دارد، وجود این حرکات یا به تعبیر دقیق‌تر کشش‌ها که بعضاً با هم نیز تعارض دارند، حاکی از آن است که نفس دارای اجزاء مختلفی است. در فایدروس برای توضیح این مطلب تشبیه ارابه‌ران را می‌آورد: «در مورد ما آدمیان، اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن. از این رو ارابه‌رانی ما کاری است بس دشوار» (افلاطون: ۱۲۲۴/۳).

افلاطون این سه جزء را تحت عنوان جزء عقلانی، جزء شهوانی و جزء شجاعانه

۱. آنتونی فلو معتقد است همین تصور از نفس، هسته اصلی تفکر الهیاتی افلاطون در قوانین را در بر دارد و به علاوه همین تصور به تلقی خدا به عنوان محرک نامتحرک نزد ارسطو و نیز برهان محرک اول توماس آکوئیناس منجر شده است. (Flew: 1996,143-144)

(یا خشم) معرفی می‌کند. در جمهوری با بیان حکایتی، نوع تعامل و یا تقابل این سه جزء را با هم نشان می‌دهد. روزی لئوتیوس پسر آگلایون در میدان اعدام چند جسد افتاده دید. وقتی می‌خواست نزدیک شده و آن اجساد را تماشا کند، احساس تنفر به او روی آورد، با دست چشمان خود را بست و چندی با خود در کشمکش بود ولی سرانجام میل تماشا بر او غالب آمد. در این هنگام چشم خویش را گشود، به سوی کشتگان دوید و فریاد برآورد: «چشمان تیره‌روز من، تا می‌توانید از این منظره زیبا لذت ببرید!» (افلاطون: ۱۳۸۰، ۹۶۱/۲). بدین ترتیب او نتیجه می‌گیرد که خشم گاهی با میل (جزء شهوانی) مخالفت می‌کند و گاهی نیز البته نسبت به آن بی‌تفاوت است ولی به هر حال آنچه غیر از جزء عقلانی در نفس وجود دارد، خود دو جزء است نه یک جزء، با این همه بیشترین سعی افلاطون مصروف اثبات وجود دو جزء در نفس، یکی جزء عقلانی و دیگر جزء شهوانی است. او براساس وجود کشمکش در نفس، که حاکی از گرایش‌های متضاد و غیرقابل جمع در آن است، نتیجه می‌گیرد که مبدأ این گرایش‌ها، یکی نیست. مثلاً شخص در زمان واحد میل به نوشیدن دارد، چون تشنه است و میل به نوشیدن ندارد، چون آب مسموم است. این بدان می‌ماند که «دست‌های تیرانداز، کمان را هم به سوی او می‌کشند و هم از او دور می‌کنند. این سخن درست نخواهد بود. زیرا حقیقت این است که یک دست کمان را از آن دور می‌کند و دست دیگر آن را به سوی آن می‌کشد» (همان: ۹۶۰).

به بیان منطقی‌تر می‌توان گفت چون ممکن نیست محمول واحد در آن واحد و از جهت واحد هم بر موضوع واحد حمل شود و هم از آن سلب شود پس در اینجا دو موضوع داریم که آن محمول بر یکی حمل می‌شود و از دیگری سلب می‌گردد. مثلاً یکی حکم به نوشیدن می‌کند و دیگری حکم به ننوشیدن. مکایناتیر در نقد بر این استدلال افلاطون می‌نویسد: این واقعیت تعارض ظاهری را می‌توان به صورت دیگری نیز تبیین کرد. می‌توان گفت در اینجا شخص دو تمایل متفاوت دارد که الزاماً تناقضی هم میان آنها موجود نیست. او هم تمایل به نوشیدن آب دارد و هم تمایل دارد که بیمار

نشود. و این دو تمایل فقط تمایلاتی متفاوت‌اند و منطقاً تناقضی میان آنها وجود ندارد. نسبت میان آنها مانند این است که کسی هم تمایل به تفریح داشته باشد و هم تمایل به مطالعه. ولی این یک واقعیت امکانی (و نه ضروری) است که در مثال مورد نظر این آب هم رفع عطش می‌کند و هم مسموم است. البته او یک پاسخ احتمالی برای این نقد می‌آورد ولی در نهایت این پاسخ را هم نمی‌پذیرد:

ولی می‌توان پاسخ داد که تمایلات او همچنان ناسازگار خواهد بود، زیرا چیزی که او بدان میل می‌کند نوشیدن این آب جزئی و چیزی که از آن بیم دارد، نوشیدن همین آب است. با این همه سخن افلاطون فقط درباره این ناسازگاری تمایلات صائب است، ولی ناسازگار بودن این تمایلات مستلزم هیچیک از لوازمی که او فرض می‌کند، نیست. و این به دلیل آن است که ناسازگاری به امکان ارضای هر دو میل و نه به داشتن هر دو میل مربوط می‌شود. (مک‌ایتایر: ۱۳۷۹، ۸۳).

این ناسازگاری و تقابلی که اثبات می‌شود، مربوط است به این که در مقام ارضاء دو میل تراحم ایجاد می‌شود، ولی تراحم و تقابل در ارضاء دو میل غیر از تقابل در ذات خود آن امیال است. بنابراین، می‌توان گفت: «ماوقع لم یقصد و ما قصد لم یقع»، «چیزی که اثبات می‌شود، مقصود بحث نیست، و چیزی که مقصود بحث است، اثبات نشده است».

به طور کلی همانطور که آی.ام. کرومبی می‌گوید، افلاطون میان دو اصل متمایز خلط کرده است، یعنی میان الف) یک شخص نمی‌تواند نسبت به یک چیز هم میل موافق داشته باشد و هم نداشته باشد و ب) یک شخص نمی‌تواند نسبت به یک چیز هم میل موافق داشته باشد و هم میل مخالف. اصل نخست، نوعی همانگویی (tautology) است و منطقاً صادق است. ولی اصل دوم، نه یک اصل منطقی، بلکه یک اصل تجربی است. اصل دوم، برخلاف اصل نخست، نقض‌پذیر است، به عنوان مثال، یک فرد سیگاری می‌تواند در آن واحد نسبت به سیگار هم میل موافق داشته باشد و هم میل مخالف (Miller: 1998,56).

بحث و بررسی بیشتر درباره تصور افلاطون از نفس، ما را از موضوع اصلی این نوشتار که جاودانگی نفس است، بسیار دور می‌کند. این موضوع خود نیازمند نگارش مقاله مستقلی براساس آثار مختلف افلاطون است. ولی در اینجا در مقام جمع میان نفس بسیط و نفس سه‌جزئی می‌توان گفت: افلاطون آنجا که به ذات نفس به خودی خود نظر دارد، نفس را بسیط تلقی می‌کند ولی آنجا که نفس را از آن حیث که مدبر و محرک بدن است، در نظر می‌گیرد، از اجزاء سه‌گانه آن سخن می‌آورد. در فلسفه اسلامی دو نحوه وجود برای نفس در نظر گرفته‌اند، یکی وجود مجرد آن به صورت مستقل و این را وجود عقلی نفس دانسته‌اند. و دیگر وجود نفس به اعتبار تعلق و اضافه‌اش به بدن. بدیهی است که اگر این دو اعتبار را قائل شویم، می‌توان گفت وجود عقلی نفس، وجود بسیط و فاقد اجزاء است، ولی وجود نفسی آن به اعتبار کارکردهای مختلفی که دارد، دارای نوعی تعدد است. به عنوان مثال در المباحث‌المشرقیه در مورد این دو نحوه وجود نفس، می‌خوانیم:

والنفس انما نسَمیها نفساً من جهة انها تفعل افعالاً مخصوصة اما بحسب جوهرها فلانسَمیه نفساً الا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها، العقل لا النفس و لذا لك سمت الاوائل القوی الغير الجسمانية اذا كانت مباشرة لتحريك الافلاك نفوساً و سموالمحركات بالتعشق عقولاً...، «نفس را از آن جهت نفس می‌خوانیم که در اجسام، افعال مخصوصی انجام می‌دهد، لیکن آن را به حسب جوهر و ذاتش نفس نمی‌گوئیم مگر به صورت اشتراک لفظی، بلکه اسم خاص برای آن از این حیث، عقل است نه نفس. به همین خاطر پیشینیان قوای غیرجسمانی‌ای را که سبب حرکات افلاک کند، نفس نامیده‌اند (از حیث تعلق و علاقه‌ای که به اجسام دارند) ولی آن محرک‌هایی را که به عنوان متعلق عشق (شوق) موجب تحریک افلاک می‌شوند، عقل نامیده‌اند (از آن حیث که ارتباط و تعلق به اجسام پیدا نمی‌کنند). (رازی: ۱۴۱۱، ۲۲۲-۲۲۱)

بنابراین، می‌توان گفت چیزی که در فایده‌ی موضوع بحث است و افلاطون می‌کوشد تا هم وجود مستقل آن و هم جاودانگی آن را اثبات کند، همان وجود عقلی نفس است.

۲-۳. همانطور که در مورد تصور نفس در اندیشه افلاطون دیدیم، در مورد تصدیق به وجود نفس نیز، دیدگاه واحدی در محاورات مختلف افلاطون به چشم نمی‌خورد. برخی گفته‌اند، همان‌طور که محاورات افلاطون به طور کلی به سه دوره متقدم، متوسط و متأخر تقسیم می‌شوند، در مورد دیدگاه‌های او درباره وجود نفس نیز همین معنا صدق می‌کند. توضیح مطلب این‌که محاورات متقدم افلاطون عمدتاً طنین سقراطی دارند و به همین دلیل نیز به نام محاورات سقراطی معروف شده‌اند. این دسته از محاورات، در خصوص موضوعات مختلفی که مطرح می‌شود، غالباً موضعی لادری‌گرایانه (agnostic) اتخاذ می‌کنند. ولی در محاورات مربوط به دوره متوسط مانند فایدون و جمهوری، افلاطون بیشتر در کسوت فیلسوفی نظریه‌پرداز ظاهر می‌شود و دیدگاه‌های ایجابی خویش در عرصه اخلاق، سیاست، مابعدالطبیعه و ... را ابراز می‌دارد. در محاورات دوره متأخر، افلاطون چهره‌ای منتقدانه به خود می‌گیرد، و به خصوص در محاوراتی چون پارمنیدس (که به نقد مهم‌ترین نظریه خویش یعنی نظریه مُثل پرداخته است) و نیز قوانین، به نوعی خود انتقادی روی می‌آورد و نقد و نظرهای جدی در باره محاورات دوره متوسط و به طور کلی آراء ایجابی خود، ابراز می‌دارد.

ظاهراً در مورد مسأله نفس نیز همین معنا صدق می‌کند. به عنوان مثال در دفاعیه که جزو محاورات متقدم است، افلاطون موضعی لادری‌گرایانه در باره نفس و حیات پس از مرگ دارد. در فرازهای پایانی این محاوره سقراط در قالب یک قیاس دوحدی، خطاب به حاضران می‌گوید نمی‌دانم حیات پس از مرگ وجود دارد یا نه ولی در هر حال کسی (و شاید بهتر است بگوئیم انسان نیکوکار) از مرگ زیان نمی‌بیند و بنابراین، دلیلی برای ترس از مرگ وجود ندارد. زیرا اگر زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد در آن صورت مرگ به خوابی عمیق همانند است که حتی هیچ رؤیایی نیز

آن را پریشان نمی‌کند. و اگر حیات پس از مرگ وجود داشته باشد، مرگ به معنای انتقال به جهانی دیگر است که همه درگذشتگان در آن گرد آمده‌اند، پس چه بهتر که از میان این قاضیان دروغین (محاكمه‌کنندگان سقراط) رخت بریندیم و با داوران دادگر و انسان‌های نیک همنشین گردیم (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴۴/۱).

ولی در *فایدون* و همچنین *جمهوری* که به دوره متوسط تعلق دارند، نشانی از این لادری‌گری دیده نمی‌شود. در این محاورات، افلاطون سرسختانه برای اثبات وجود نفس و جاودانگی آن تلاش می‌کند، سرانجام در محاورات متأخر شواهدی در خصوص عقب‌نشینی افلاطون از این دیدگاه ایجابی درباره نفس دیده می‌شود (Row: 1997, 426). ولی می‌توان با کریستوفر رو (Row) موافق بود که این تفاوت در آراء و اظهارات افلاطون پیرامون نفس، لزوماً به معنای تحول در دیدگاه‌های او نیست. بلکه چنین تفاوتی می‌تواند ناشی از مقام و موقعیت بحث در محاورات مختلف باشد. برای مثال در *دفاعیه روی سخن سقراط با مردم عادی* (یعنی *اهالی آتن*) است که برای شنیدن دفاعیات او به دادگاه آمده‌اند. در چنین جمعی که افرادی با دیدگاه‌های مختلف و با سطوح فکری متفاوت حضور دارند، مجال بحث و استدلال دقیق فراهم نیست. بنابراین، باید استدلالی کلی و فراخور همه مخاطبان (همانند استدلال فوق) اقامه شود. از سوی دیگر در *فایدون* روی سخن سقراط با گروهی از شاگردان خویش است که نه فقط از سطح معلومات یکسان برخوردارند بلکه با سقراط نیز هم‌دل‌اند و علاوه بر این مقدمات لازم برای یک بحث فلسفی دقیق را تحصیل کرده‌اند. و بدیهی است که افلاطون به عنوان ادیبی زبردست در نگارش محاورات، به این ظرایف توجه داشته است. (Ibid: 426-7).

به هر حال صرف‌نظر از مباحثاتی که درباره کلیت دیدگاه افلاطون، چه درباره مفهوم نفس و چه درباره وجود نفس، مطرح است، در ادامه این نوشتار باید بینیم که دلایل افلاطون بر اثبات نفس بسیط (وجود عقلی نفس) چیست و این دلایل تا چه حد در اثبات مطلوب کامیابند. در *فایدون*، چهار برهان بر این موضوع اقامه شده است، گو

این که برهان دوم، همان طور که خواهیم دید، به نحوی به برهان نخست برمی گردد.

۴-۲. **برهان نخست.** مقدمات برهان به این شرح است: (۱) هر چیزی که ضدی دارد از ضد خود پدیدار می شود (۲) مرگ ضد زندگی است. (۳) بنابراین، زندگی از مرگ و مرگ از زندگی پدید می آید. مقدمه اول که در حقیقت کبرای برهان است از هراکلیتوس گرفته شده است. بر طبق این اصل ستیزه در میان موجودات وجود دارد و هر آنچه موجود می شود، حاصل ستیز در میان اضداد است. آناکسیمندر معتقد بود که اضداد بر یکدیگر تجاوز و دست اندازی می کنند و باید تاوان این بیدادگری خویش را بپردازند. بنابراین، از دید او جنگ اضداد نوعی اختلال در نظام عالم است. ولی از دید هراکلیتوس ستیز اضداد نه تنها خدشه ای در وحدت عالم ایجاد نمی کند، بلکه برای ثبات، نظم و وحدت عالم ضروری است. او می گوید: «باید بدانیم که جنگ در همه چیز وجود دارد و ستیزه عدل است و تمام اشیاء به سبب ستیز به وجود می آیند و از میان می روند» (کاپلستون: ۱۳۶۸، ۵۲).

به اعتقاد فردریک کاپلستون سهم اصلی هراکلیتوس در همین ابراز مفهوم «وحدت در اختلاف و اختلاف در وحدت است» (همان). بر طبق این اصل «اگر الف، ب می شود، پیش از آن نا- ب بوده است». افلاطون برای توضیح نظریه خویش نمونه های مختلفی ذکر می کند؛ چیزی که عادل می شود قبلاً ناعادل (ظالم) بوده است، چیزی که کوچکتر می شود قبلاً بزرگتر بوده است، چیزی که توانا است پیش از آن ناتوان بوده است. (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴۶۸/۱ به بعد). نمونه مرگ و زندگی نیز از این قاعده مستثنی نیست. آنچه اینک زنده است قبلاً مرده بوده است. افلاطون می خواهد نتیجه بگیرد که انسان پیش از زندگی در این جهان، زندگی متضادی با این زندگی داشته است و پس از آن نیز زندگی ای متضاد با آن خواهد داشت. بدین ترتیب هم زندگی پیش از تولد برای انسان ثابت می شود و هم زندگی پس از مرگ.

باید توجه داشت که در این برهان به طور تلویحی افلاطون انسان یا شخص انسان را همان نفس می داند، زیرا اگر بناست انسان پیش از مرگ و پس از آن وجود داشته

باشد، بدیهی است که بعد جسمانی او چنین قابلیت‌هایی ندارد. به علاوه یکی از مفروضات افلاطون در این برهان این است که سیر عالم، نوعی سیر دورانی است. سیر دورانی در مقابل سیر خطی یا مستقیم قرار دارد. به اعتقاد او این‌گونه نیست که حیات عالم در یک فرایند خطی و برگشت‌ناپذیر استمرار داشته باشد. بلکه این فرایند، فرایندی برگشت‌پذیر است و به موجب آن هر چیزی به اصل خویش بازمی‌گردد و دوباره از همان اصل جدا شده و سیر دیگری را آغاز می‌کند. و این فرایند پیوسته تکرار می‌شود. به اعتقاد افلاطون بدون این سیر دورانی هیچ‌گونه زایش و پیدایشی در عالم وجود نمی‌داشت و عالم به خواب ابدی فرو می‌رفت؛ زیرا:

اگر در مقابل هر شدن، شدن دیگری نبود و آن دو همواره به دنبال یکدیگر نمی‌آمدند و دایره‌وار به هم نمی‌پیوستند بلکه هر «شدن» از مبدایی آغاز می‌گردید و به خط مستقیم پیش می‌رفت و به منتهایی پایان می‌یافت، بی‌آن‌که به عقب برگردد و به حال نخستین درآید، همه‌اشیاء یکسان می‌شدند و به یک صورت در می‌آمدند و به یک حال می‌ماندند و زایش و پیدایش متوقف می‌گردید (همان: ۴۷۰).

در نقد بر مقدمه کبرای استدلال فوق گفته‌اند که نتیجه مورد نظر افلاطون از این مقدمات، مسبوق به خلطی از ناحیه اوست. افلاطون دو اصل کاملاً متفاوت را با هم خلط کرده است. یکی از این دو اصل، منطقی است و دیگری علی. یک اصل منطقی صادق داریم به این صورت که «هر آنچه الف می‌شود پیش از این به صورت نا-الف بوده است». منطقاً صادق است که در هر «شدنی» شیئی حالتی را که ندارد واجد می‌شود و بنابراین، قبلاً حالتی ضد آن را داشته است. ولی این سخن فقط در عرصه مفاهیم و در ذهن صادق است. افلاطون این اصل منطقی را در حوزه علیت وجودی نیز به کار بسته است، یعنی آن را به این معنا گرفته است که آنچه مثلاً «الف» می‌شود، باید از ضد الف پدید آمده باشد. در توضیح مطلب می‌توان گفت وقتی کسی ثروتمند می‌شود، باید قبلاً فقیر بوده باشد (این سخن منطقاً صادق است) ولی از آن نتیجه نمی‌شود که ثروت

آن شخص ناشی از فقر اوست. ثروتمند شدن به همان معنا که از قناعت‌پیشگی ناشی می‌شود، نمی‌تواند برآورده باشد.

آنچه مورد نیاز افلاطون است، یک اصل علی است، اما اصلی که در مورد مسأله او صدق می‌کند، نه یک اصل علی، بلکه اصلی منطقی است. و این دو اصل نه تنها هیچ تلازمی با هم ندارند، بلکه کاملاً متفاوت و متباین با هم‌اند. آلن وایت در بیان نسبت این دو اصل می‌نویسد:

این حقیقت منطقی که آنچه به وجود می‌آید، باید قبلاً معدوم بوده باشد، این قانون قدیمی را که هیچ چیز نمی‌تواند از عدم به وجود بیاید (*ex nihilo nihil fit*)، نقض نمی‌کند (وایت: ۱۳۸۲، ۴۳).

به علاوه هم در استدلال افلاطون و هم در نقدی که در مورد این استدلال آوردیم، معنای واژه «ضد» چندپهلوی و مبهم است. بنابراین، در مقام ارزیابی استدلال اول و حتی خلطی هم که به او نسبت داده شده است، ابتدا باید معنای این واژه را روشن ساخت. در حقیقت خود این خلط نیز معلول عدم تفکیک میان لااقل دو معنای «ضد» است. به نظر می‌رسد که گاهی «تضاد» به معنای «تناقض» و گاهی به معنای «تضاد در اصطلاح منطقی» گرفته شده است. می‌دانیم که در منطق تقابل میان دو امر به یکی از چهار حالت زیر است: تناقض، تضاد، تضایف و تقابل عدم و ملکه. در اینجا فقط دو حالت نخست مورد بحث ما است. «نقیضان» دو امری هستند که یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی است، یعنی دیگری عدم آن امر وجودی است، حال آنکه تقابل ضدان، تقابل میان «دو امر وجودی است که از پی یکدیگر بر موضوع واحد وارد می‌شوند و نهایت اختلاف میان آنها موجود است».

بنابراین میان دو امر متناقض و دو امر متضاد، فرق است، اولاً، از دو امر متناقض یکی وجودی است و دیگری عدمی حال آن‌که دو امر متضاد هر دو وجودی‌اند و ثانیاً، دو امر متناقض هم جمعشان و هم رفعشان ناممکن است، حال آن‌که دو امر متضاد فقط جمعشان ناممکن است ولی رفعشان محال نیست، به این معنا که ممکن است هیچ‌یک

پیشگی ناشی

از آنها در مورد موضوع واحد صدق نکند. حال اگر در اینجا تناقض مورد نظر افلاطون باشد، البته اصل او منطقاً در همه موارد صادق است. یعنی اگر نسبت زندگی و مرگ را نسبت تناقض بدانیم، در مورد یک موجود یا مرگ صدق می‌کند یا زندگی. ولی باید یکی از این دو را عدمی فرض کنیم. و اگر مثلاً مرگ را عدمی بدانیم، در این صورت این اصل بدیهی که «هیچ چیز از عدم به وجود نمی‌آید» در اینجا نیز صادق است و نمی‌توان گفت زندگی از مرگ به وجود آمده است. اما اگر معنای «ضد» را در این اصل به معنای «تضاد در اصطلاح منطق» بگیریم، البته اصل او با اصل بدیهی «هیچ چیز از عدم پدید نمی‌آید» تعارضی پیدا نمی‌کند، زیرا اضداد هر دو امور وجودی‌اند. ولی به این معنا این اصل که «هر چیزی از ضد خود پدید می‌آید» اصلی ضرورتاً صادق نخواهد بود، زیرا ارتفاع اضداد ممکن است. مثلاً اگر زندگی و مرگ متضاد با هم بوده و هر دو امر وجودی باشند، نمی‌توان گفت ضرورتاً صادق است که هر جا زندگی تحقق نداشته باشد، در آنجا مرگ تحقق دارد.

۵-۲. برهان دوم. این برهان بر نظریه معروف افلاطون مبنی بر اینکه «معرفت یادآوری است» مبتنی است. مقدمات برهان چنین است: (۱) معرفت یادآوری است (۲) یادآوری مستلزم آن است که موضوعاتی را که به ظاهر معلوم ما واقع می‌شوند، قبلاً ادراک کرده باشیم، (۳) لازمه مقدمه دوم این است که جزئی از ما که تجربه‌ای قبلی از موضوعات دارد، خود قبلاً موجود بوده باشد، (۴) این جزء نمی‌تواند جسم باشد و (۵) بنابراین، جزء دیگری غیر از جسم در ما موجود است و همین جزء است که قبل از ورود به این عالم موضوعات را ادراک کرده است (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴۷۱/۱ به بعد).

بحث‌انگیزترین مقدمه و شاید بتوان گفت تنها مقدمه بحث‌برانگیز این برهان، مقدمه نخست آن است. اگر بتوان تبیینی معقول از مقدمه نخست ارائه کرد، ظاهراً مقدمات دیگر، به صورت منطقی، هریک پس از دیگری لازم می‌آید. اما در مورد مقدمه نخست باید گفت که افلاطون معرفت حقیقی را یادآوری (anamnesis) می‌داند نه یادگیری. به اعتقاد وی در فرایند به اصطلاح آموزش، ما حقیقت تازه‌ای را به دست

نمی‌آوریم، بلکه این فرایند صرفاً در حکم تمهید مقدماتی برای یادآوری چیزی است که از قبل به آن علم داریم. به طور دقیق می‌توان گفت نظریه یادآوری، تبیینی است که افلاطون درباره توانایی ما برای تفکر درباره مفاهیم و حقایق کلی و دستیابی ما به شناخت این مفاهیم و حقایق، ارائه می‌کند. باید توجه داشت که در اینجا مراد از مفاهیم همان مُثُل (Ideas) و مراد از حقایق کلی یافته‌هایی در مورد این مثل است. (Heinaman: 1997,373). هرچند در *منون*، افلاطون این سخن را به سقراط نسبت می‌دهد که او چنین نظریه‌ای را از مردان و زنانی شنیده است که واقف به اسرار الهی‌اند (افلاطون: ۱۳۸۰، ۳۶۴/۱)، ولی در عین حال برای تبیین و اثبات آن تلاش می‌کند. به هر حال هم در *منون* و هم در *فایدون* براهینی بر اثبات این نظریه اقامه شده است.

در حقیقت در *منون* اعتقاد به چنین نظریه‌ای را ضروری می‌داند، زیرا بدون چنین فرضی، معرفت قابل تبیین نیست. در *منون* نخستین پرسش این است که «آیا فضیلت آموختنی است یا نه؟» اما سقراط پاسخ به این پرسش را منوط به حل و فصل پرسشی مقدماتی تر می‌داند مبنی بر این که «فضیلت چیست؟» پس از آن که چندین تعریف مقدماتی از فضیلت ارائه می‌شود و سقراط به شیوه معمول خویش، هریک را نارسا می‌داند، نوعی یأس بر صحنه حاکم می‌شود. *منون* (هم بحث سقراط در این محاوره) از پاسخ دادن به پرسش سقراط درمی‌ماند و خود سقراط نیز از حل مسأله ناتوان است. بنابراین، از زبان سقراط می‌شنویم که من فقط دیگران را به تشویش نمی‌اندازم بلکه خود نیز همواره در تشویشم و اصولاً «اینکه دیگران را مشوش می‌سازم از آن است که خود نیز همواره در تشویشم. در مورد فضیلت نیز حال من چنان است، زیرا خود نیز نمی‌دانم آن چیست» (همان).

اینجاست که پرسش جدی‌تری در خصوص مشروعیت سؤال و جواب سقراطی (و به طور کلی فرایند آموزش) رخ می‌نماید. اگر سقراط خود پاسخ را نمی‌داند، چگونه می‌تواند درباره موضوع تحقیق کند؛ زیرا چگونه می‌توان از چیزی که درباره‌اش هیچ نمی‌دانیم، پرسش کرد و حتی اگر هم به پاسخ دست یافتیم از کجا بدانیم که پاسخ

صحیح را یافته‌ایم. و این همان چیزی است که به شبهه منون (menon's paradox) معروف است. افلاطون این شبهه را از زبان سقراط چنین تقریر می‌کند:

معنی سخن تو این است که آدمی نه درباره چیزی که می‌داند تحقیق می‌تواند کرد و نه درباره آنچه نمی‌داند. زیرا در آنچه می‌داند نیازی به تحقیق نیست و در آنچه نمی‌داند تحقیق نمی‌تواند کرد، چون نمی‌داند درباره چه تحقیق کند (همان).

این شبهه را می‌توان در قالب یک قیاس دوحدی به بیان زیر صورتبندی کرد: (۱) آدمی یا به چیزی علم دارد یا ندارد (اصل ثالث مطرود)، (۲) اگر به چیزی علم داشته باشد، نمی‌تواند در آن تحقق کند (زیرا چنین چیزی تحصیل حاصل است)، (۳) اگر هم به چیزی علم و آگاهی نداشته باشد، نمی‌تواند در آن تفحص کند (زیرا در اعدام تمایز نیست. عدم محض و در اینجا عدم علم یا جهل مطلق چونان ظلمت محض است که در آن نمی‌توان چیزی را شناخت یا از دیگری تمیز داد) و (۴) بنابراین، در هر دو صورت شناخت هیچ چیز ممکن نیست.

چیزی که پژوهش سقراطی را تهدید می‌کند، مقدمه سوم این قیاس دوحدی است. اگر جهل سقراط، جهل حقیقی باشد به این معنا که سقراط تجاهل نکند و حقیقتاً به مفاهیمی چون فضیلت، عدالت، برابری و ... جاهل باشد، در آن صورت باب گفت‌وگو و به طور کلی، تحقیق بسته است. بنابراین، نقد اصلی که متوجه سقراط می‌شود این است که اگر آدمی هیچ شناختی از تعریف «الف» نداشته باشد، نمی‌تواند هیچ چیز درباره الف بداند.

برخی خواسته‌اند با تمایز میان معرفت (knowledge) و باور صادق (true belief) برون رفتی از این بن‌بست پیدا کنند. به اعتقاد گیل فاین، ممکن است من هیچ‌گونه شناختی به «الف» نداشته باشم ولی باورهای صادقی درباره آن داشته باشم. و همین باورهای صادقی که درباره آن دارم، کافی است که بتوانم درباره اش تحقیق کنم. «داشتن باورهای صادقی که به پایه معرفت نمی‌رسند، یکی از حالات فقدان معرفت است. ولی

این حالت فقدان معرفت (جهل) حالتی نیست که امکان تحقیق را منتفی سازد». (Fine, 1992:206)

ولی افلاطون خود چنین راه‌حلی ارائه نکرده است و پاسخ دیگری دارد. اما صرف‌نظر از پاسخ خود افلاطون، راه‌حل فاین صائب به نظر نمی‌رسد. زیرا اگر ما خواهان معرفت یا یقین هستیم و در این جستجو، سقراط خواهان تعریف حقیقی فضایل است، باور صادقی که از شائبه جهل پیراسته نیست، نمی‌تواند ما را در کسب معرفت هدایت کند. شبهه منون همچنان به قوت خود باقی است که اگر پاسخ پرسش خویش را یافتیم چگونه قطع و یقین حاصل کنیم که این همان است که پاسخ صحیح پرسش ما است. به هر حال، حق با افلاطون است که باید راه‌حل این مسأله را در جای دیگر سراغ گرفت.

راه‌حل خود افلاطون این است که معرفت از قبل در ما حضور دارد، ما پیش از این، مفاهیم کلی و حقایق کلی (همان مثل و حقایق مربوط به آنها) را مشاهده کرده‌ایم و در طی فرایند تحقیق و گفتگو (و در اینجا مخصوصاً همان استنتاج سقراطی) آن را به خاطر می‌آوریم. «هیچ چیز آموختنی نیست و همه چیز به یادآوردنی است» (افلاطون: ۱، ۳۶۵/۱۳۸۰). سقراط برای تأیید سخن خویش، آن را در مورد غلام منون آزمایش می‌کند. غلام به اعتراف خواهش تا آن موقع هیچ‌گونه آموزش ریاضی ندیده بود، ولی در گفتگوی سقراط با او معلوم می‌شود که توانایی حل مسائل ریاضی را دارد. و بدین ترتیب افلاطون نتیجه می‌گیرد که دلیل توانایی غلام آن است که از قبل به این حقایق علم دارد و در این گفت‌وگو فقط آنها را به خاطر می‌آورد (همان: ۳۶۶ به بعد) (این یادآوری همان رسالت سقراط به عنوان «قابل‌فکری» است که به افراد کمک می‌کند تا فکری را که از قبل آبیستن‌اند، به دنیا بیاورند).

در فایدون به بیانی دیگر برای اثبات نظریه یادآوری تلاش می‌شود. در اینجا استدلال این است که (۱) درک نقصان چیزی مستلزم آن است که به نمونه کامل آن علم داشته باشیم تا در مقایسه با آن متوجه نقصان شیء پیش روی مان بشویم و (۲)

همه آنچه را که در این عالم به ادراک حسی درمی‌یابیم، همه به نحوی از انحاء ناقص‌اند (به عنوان مثال در مورد برابری می‌گوید: «ولی پس از ادراک حسی درمی‌یابیم که چیزهای برابر محسوس می‌خواهند به خود برابری برسند. اما از آن عقب می‌مانند» همان: ۳۶۵). بنابراین، باید پیشاپیش شناختی از آن نسخه‌های کامل داشته باشیم و این شناخت در این عالم به دست نیامده، بلکه در یک زندگی قبلی حاصل شده است.

به هرحال سقراط با براهینی از این دست، نظریه یادآوری را به کرسی اثبات می‌نشاند و تا آنجا که به موضوع بحث ما مربوط است، از این طریق می‌خواهد مجرد نفس و بقای آن را اثبات کند. لیکن پرسش‌هایی در مورد این برهان مطرح است. اولاً، آیا نظریه یادآوری، در صورت قبول آن، مطلوب سقراط را اثبات می‌کند؟ و ثانیاً، آیا خود این نظریه قابل قبول است به این معنا که آیا می‌توان پذیرفت که این نظریه معقول‌ترین تبیین از فرآیند دستیابی به معرفت است؟ ظاهراً پاسخ به هر دو پرسش، منفی است. در مورد پرسش نخست باید گفت، همانطور که خود افلاطون نیز در *فایدون* اذعان دارد، این برهان فقط وجود قبلی نفس را اثبات می‌کند ولی این که نفس پس از مرگ نیز به حیات خویش ادامه خواهد داد، از این طریق اثبات نمی‌شود. افلاطون از زبان یکی از حاضران در بحث می‌نویسد: «این که روح پس از مرگ ما نیز زنده خواهد ماند، هنوز بر ما ثابت نگردیده است و ... هنوز بطلان عقیده مردم که می‌گویند با مرگ ما روح‌مان از هم می‌پاشد و از میان می‌رود، مبرهن نشده است» (همان: ۴۷۸).

به همین دلیل برای حل این مشکل، خود افلاطون این برهان را به برهان نخست ارجاع می‌دهد. او خود می‌پذیرد که این برهان فقط نیمی از مسأله (وجود قبلی نفس) را روشن می‌کند ولی برای روشن شدن نیمه دیگر آن، باید آن را در ارتباط با برهان نخست در نظر گرفت. به همین دلیل این برهان را نمی‌توان برهان مستقلاً به حساب آورد.

ولی اگر پاسخ به پرسش دوم منفی باشد، این برهان حتی وجود قبلی نفس را نیز اثبات نمی‌کند. نظریه یادآوری تنها تبیینی نیست که می‌توان از فرآیند دستیابی به معرفت

ارائه کرد. اگر بتوان تبیین معقول‌تری دربارهٔ این فرایند به دست داد، لاجرم نظریه یادآوری که اساسی‌ترین مقدمهٔ برهان است، بی‌اعتبار می‌شود. جالب این است که خود افلاطون نیز احتمال دیگری را مطرح کرده است ولی در نهایت، نظریه یادآوری را ترجیح می‌دهد. در منون، بحث تداعی معانی مطرح می‌شود و این پرسش پیش می‌آید که چگونه است که ما وقتی حواس خویش را به کار می‌اندازیم و شی‌ای را ادراک می‌کنیم، همان دم تصور شیء فراموش شدهٔ دیگری هم که به سبب شباهت یا بی‌شباهتی با آن چیز محسوس مناسبتی دارد در ما پیدا می‌شود؟! در آنجا در تبیین این مطلب استدلال می‌کند که:

باید یکی از این دو شق را بپذیریم: یا بگوئیم که ما با آن شناسایی از مادر زاده شده‌ایم و در همهٔ عمر آن را با خود داریم یا باید تصدیق کنیم که کسی که چیزی می‌آموزد در حقیقت شناسایی فراموش شده‌ای را به یاد می‌آورد و آموختن نیست جز به یاد آوردن (همان: ۴۷۶).

ولی ظاهراً افلاطون بدون اقامهٔ دلیل، شق دوم را می‌پذیرد. حال آنکه نه تنها یک شق بلکه چندین شق (احتمال) دیگر نیز برای تبیین این موضوع قابل فرض است که فرض هم شده است. بدون ابطال آن شقوق نمی‌توان به راحتی این احتمال خاص را برگزید. علاوه بر آن که می‌توان فرایند یادگیری را براساس فطری و مادرزادی بودن معرفت تبیین کرد (کما این که در دوره‌های بعد کسانی چون دکارت و لایبنیتز چنین اعتقادی دارند). حتی در مقابل این دو تبیین، تبیین‌های دیگری نیز ارائه شده است. از جمله برخی گفته‌اند خود این فرایند یک واقعیت ناگزیر است و نیاز به تبیین ندارد. یا اگر هم آن را نیازمند تبیین دانسته باشند، چنین تبیینی را نه بر مبنای «نفوس نامیرا که از نوعی حیات قبلی برخوردارند (نظریه یادآوری) جستجو می‌کنند و نه بر مبنای معرفت فطری، بلکه تبیین آن را به عنوان مثال در تکامل می‌جویند.» (Fine: 1992,213).

۲-۶. برهان سوم. این برهان بر مبنای فسادناپذیری نفس اقامه شده است. مقدمات اصلی این برهان که در اصل نوعی استدلال تمثیلی است، یعنی بر مبنای مشابهت نفس

به مثال اقامه شده است، به این شرح است: (۱) مثال که موجود فی نفسه است، فسادناپذیر است؛ (۲) نفس از این جهت شبیه مثال است و (۳) بنابراین، نفس نیز فسادناپذیر است. هردو مقدمه نیازمند تبیین است.

قول به فسادناپذیری نفس بر مقدماتی به شرح زیر مبتنی است: (۱) هر فسادی تجزیه شیء مرکب به اجزاء است (۲) شیء بسیط، تجزیه‌ناپذیر است (۳) شیء تجزیه‌ناپذیر فسادناپذیر است (۴) مثال به عنوان موجود فی نفسه مطلقاً بسیط است و (۵) بنابراین، مثال فسادناپذیر است (گمپرتس: ۱۳۷۵، ۹۸۴/۲).

پیش از تبیین مقدمات فوق باید توجه داشت که معیار تشخیص بسیط از مرکب، تجزیه (تقسیم) ناپذیری آن است. اگر چیزی را نتوان به اجزاء بالفعل و حتی بالقوه تقسیم کرد، آن چیز بسیط است. امور روحانی به دلیل همین بساطت با امور جسمانی متفاوت‌اند. به عنوان مثال، یکی از دلایل رنه دکارت برای اثبات تمیز نفس از بدن بر چنین تفکیکی مبتنی است. در تأملات می‌نویسد جسم به دلیل ممتد بودن همواره قسمت‌پذیر است ولی نفس به هیچ روی قسمت‌پذیر نیست. زیرا وقتی نفس را به عنوان چیزی که می‌اندیشد در نظر می‌گیریم، نمی‌توانیم اجزائی را در آن تشخیص دهیم. همواره خود را به عنوان نفس چیزی واحد و تام می‌بینیم. حال آن‌که در مورد بدن چنین نیست. می‌توان اجزاء نفس را نه فقط به صورت بالقوه (ذهنی) بلکه به صورت بالفعل نیز تجزیه کرد (دکارت، ۱۳۶۹: ۹۸-۹۷).

اما تا آنجا که به بحث ما مربوط است، این حکم که «هر فسادی تجزیه شیء به اجزاء است»، نظریه‌ای است که پیش از افلاطون، فیلسوفانی چون امپیدوکلس (۴۳۰-حوالی ۴۹۰ ق.م) و آناکساگوراس (۴۲۲-۴۹۹ ق.م) برای تبیین تغییر و حرکت در عالم مطرح کرده‌اند. آنها در مقابل نظریه فائلان به کون و فساد که تغییر را بر مبنای از میان رفتن شیء ای و ایجاد شیء دیگری به جای آن تبیین می‌کردند، معتقد بودند که در فرایند تغییر هیچ چیز از میان نمی‌رود. عناصر اصلی عالم موجوداتی ازلی و فسادناپذیرند. و آنچه ما از آن با عنوان فساد و تغییر در موجودات عالم تعبیر می‌کنیم، در حقیقت

تفاوت‌هایی است که در نوع تألیف و آرایش این عناصر وجود دارد. بنابراین، هرگاه فساد در چیزی حادث می‌شود و آن چیز به ظاهر از میان می‌رود، در حقیقت ترکیبی که حاصل به هم پیوستن این اجزاء اصلی است، از میان رفته است. و این همان فرایندی است که از آن به تجزیه تعبیر می‌شود. برای مثال امپیدوکلِس معتقد بود «چهار نوع ماده [آب، خاک، آتش و هوا] عناصر نهایی و تغییرناپذیری هستند که اشیاء عالم را با اختلاط خود می‌سازند. بدین سان اشیاء به سبب اختلاط عناصر به وجود می‌آیند و به سبب افتراق عناصر از میان می‌روند» (کاپلستون: ۱۳۶۸، ۷۸).

البته، نظریه فوق تنها نظریه برای تبیین حرکت و تغییر در عالم نیست. ممکن است تبیین‌های معقول‌تری برای این مسأله وجود داشته باشد. به علاوه اگر کسی نشان دهد که تجزیه‌ناپذیری عین فسادناپذیری نیست، در آن صورت استدلال افلاطون فقط تجزیه‌ناپذیری نفس و در نتیجه تمایز نفس از بدن و تجرد آن را اثبات می‌کند. ولی از این طریق اثبات نمی‌شود که نفس فسادناپذیر و فناپذیر هم هست.

در مورد قول به بساطت مُثُل نیز، افلاطون پس از تقسیم موجودات به دیدنی‌ها و نادیدنی‌ها می‌نویسد: «چیزهای نادیدنی همواره به یک حال می‌مانند و چیزهای دیدنی دستخوش تغییر و تبدیل‌اند» (افلاطون: ۱/۱۳۸۰، ۴۸۰). به اعتقاد او «خود» چیزها، که همان مثال چیزها و حقیقت نادیدنی آنها است همواره بر یک حال است و این ثبات آن به دلیل بساطت و تجرد آن است (همان: ۴۷۹). در اینجا متأسفانه مجال بحث و بررسی درباره دلایل افلاطون بر اثبات وجود موجوداتی نادیدنی به نام مُثُل و اثبات بساطت آنها را نداریم. ولی باید توجه داشت که نظریه مُثُل، از جمله اصول ثابت فکر افلاطون در همه بحث‌ها و برهان‌هایی است که در *فایدون* آمده است.^۱ حاصل بحث افلاطون تا به اینجا این است که مثل به عنوان موجوداتی بسیط، اموری تجزیه‌ناپذیر و بنابراین

۱. برای بحثی تحلیلی در مورد این نظریه می‌توان به فصل نخست روش‌های مابعدالطبیعه که مشخصات کتاب شناختی آن در قسمت منابع درج شده است، مراجعه کرد

فسادناپذیرند.

در مقدمه دوم این برهان، شباهت نفس به مُثُل را مطرح می‌کند. پرسش این است که کدام جزء از وجود آدمی (نفس و بدن) می‌تواند مُثُل به عنوان اموری ثابت و بسیط را درک کند. در اینجا افلاطون بر چیزی چون اصل سنخیت عالم و معلوم تکیه می‌کند. برطبق این اصل فقط مشابه می‌تواند مشابه را بشناسد (Johansen:1998,187). بدن شباهتی به مُثُل ندارد، زیرا بدن وجودی متغیر و بی‌ثبات است و بنابراین، نمی‌تواند شناسانده مُثُل باشد. ولی نفس چنین شباهتی دارد. افلاطون بر این اساس که نفس حاکم و مدبر بدن است، استدلال می‌کند که نفس جنبه‌ای خدایی و فناپذیر دارد. و در نهایت در جمع‌بندی بحث خویش می‌نویسد: «روح [نفس] خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند، در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حال دیگر درمی‌آید» (افلاطون: ۱/۳۸۰، ۴۸۱).

خلاصه، افلاطون معتقد است که براساس سنخیت و شباهت میان نفس و مثال اثبات می‌شود که همانطور که مثال، ثابت و فناپذیر است، بنابراین، نفس نیز چنین است. به عبارتی افلاطون براساس فعالیت عالی نفس (شناخت مُثُل)، سرشت عالی آن را نتیجه می‌گیرد.

۲-۷. در *فایدون* پس از اقامه براهین به شرحی که گذشت، نقدهایی در مورد عقیده سقراط به فناپذیری نفس ایراد می‌شود. یکی از این نقدها از زبان سیمیاس و دیگری از زبان کبس بیان شده است.

نقد نخست این است که در این براهین هدف بحث این بود که نفس وجودی منحاز از بدن دارد و بنابراین، می‌تواند هم قبل از بدن و هم پس از آن موجود باشد. به عبارت دیگر فعالیت‌ها و کارکردهایی برای انسان فرض شده و چنان‌القاء گردیده است که این فعالیت‌ها بدون فرض جوهری مستقل از بدن قابل تبیین نیست. ولی ممکن است کسی همه این فعالیت‌های به اصطلاح عالی مانند شناخت مُثُل را به ماده تحویل کند و نیازی به قبول چیزی جز بعد مادی در انسان نبیند. بر طبق این اشکال می‌توان

به جای نظریه قائل به تجرد نفس، تقریری از ماده‌گرایی را برای تبیین وجود انسان و همه فعالیت‌های آن مطرح کرد. افلاطون با استفاده از تشبیه چنگ و نغمه آن، این نظریه را به خوبی تشریح می‌کند.

ممکن است نغمه‌ای که چنگ می‌نوازد چیزی متفاوت با خود چنگ و حتی ارجمندتر از آن باشد ولی در نهایت نغمه چیزی جدای از چنگ و ماده تشکیل‌دهنده آن نیست. بنابراین، افلاطون از زبان سیمیاس خطاب به سقراط می‌نویسد:

نغمه چیزی است نادیدنی و نامحسوس و اگر نیک نواخته شود زیبا و الهی و ملکوتی، حال آن‌که چنگ و تارهای آن جسمانی و مرکب و فناپذیرند. پس ممکن است کسی با همان دلایل که تو می‌آوری ادعا کند که پس از آن‌که چنگ شکست و تارهای آن گسیخته شدند، نغمه می‌ماند و از میان نمی‌رود... بنابراین، روحها ممکن است به راستی مانند نغمه چنگ، نتیجه هماهنگی اجزاء تن ما باشد که به وسیله گرمی و سردی و خشکی و رطوبت و مانند آنها به هم پیوسته‌اند (همان: ۴۸۸).

حاصل اینکه می‌توان نظریه‌ای ماده‌گرایانه (materialistic) درباره وجود انسان، به جای دیدگاه ثنویت‌گرایانه افلاطون مطرح نمود. تئودور گمپرتس در خصوص این اشکال، جمع‌بندی دقیقی دارد. او می‌نویسد: «این همان نظریه ماده‌گرایانه نفس است با این قید که اصحاب این نظریه از اشتباه ناشی از به هم آمیختن مفهوم‌ها آزادند و خود فعالیت‌های نفس را جسمانی تلقی نمی‌کنند بلکه مولود عوامل جسمانی می‌دانند» (گمپرتس: ۱۳۷۵، ۹۸۵).

این نظریه که معمولاً از آن به نظریه هماهنگی (harmonia) تعبیر شده است، تقریری تعدیل شده از نظریه ماده‌گرایی است که در نوشته‌های معاصر از آن با تعبیری چون ماده‌گرایی اساسی (essential materialism) یاد می‌شود. بر طبق این دیدگاه اصطلاحات و تعابیر ناظر به امور نفسانی مدلول و مفادی متفاوت با اصطلاحات و تعابیر حاکی از امور جسمانی دارند. به عنوان مثال گزاره‌هایی چون «من می‌اندیشم»،

«من اراده می‌کنم» هرگز به گزاره‌های ناظر به امور مادی قابل ترجمه نیستند. از این جهت ماده‌گرایی اساسی در مقابل ماده‌گرایی حذفی (eliminative materialism) قرار دارد. این تقریر از ماده‌گرایی بر آن است که می‌توان همه اصطلاحات و تعابیر و در نتیجه گزاره‌های حاکی از امور نفسانی را از صحنهٔ زبان حذف کرد. بدین معنا که همه آنها را به اصطلاحات و تعابیر مادی قابل تأویل دانست. بر طبق این دیدگاه ممکن است اصطلاحات نفسانی به عنوان ابزارهایی برای بیان توصیفات در زبان عرفی، مفید باشند، ولی به واقع هیچ‌گونه مدلول عینی ندارند.

ماده‌گرایی اساسی در مقابل معتقد است که نمی‌توان همه اصطلاحات نفسانی را از صفحه ذهن و زبان ما حذف کرد. این نظریه «وجود واقعیات نفسانی (افکار، دریافت‌ها، تمایلات و مانند آن) را می‌پذیرد ولی آنها را امور مادی می‌داند و معتقد است که محال است چیزی غیرمادی موجود باشد. افکار، احساسات، تمایلات و مانند آن وجود دارند، ولی یا عین اشیاء و فرایندهای مادی (مغز یا جسم مادی و مجموع فرایندهای آن) هستند و یا از این اشیاء و فرایندها ترکیب شده‌اند» (تالیا فرّو: ۱۳۸۲، ۱۶۳). لازم به ذکر است که برخی نظریه هماهنگی را تحت عنوان نظریه پدیدار فرعی (epi phenomenalism) معرفی کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد که این نظریه نمی‌تواند همه آنچه را که افلاطون از نظریه هماهنگی اراده کرده است، افاده کند. زیرا نظریه پدیدار فرعی فقط به جنبه ارتباط نفس و بدن نظر دارد؛ برطبق این نظریه پدیده‌های نفسانی در هیچ فرآیند فیزیکی علت واقع نمی‌شوند و بنابراین، هیچ نحوه تأثیری بر بدن ندارند و فقط بدن بر نفس تأثیر می‌گذارند. (تیلور: ۱۳۷۹، ۸۴-۸۳).

افلاطون در پاسخ به این نقد پاسخ می‌دهد که اولاً، نظریه هماهنگی با نظریه یادآوری تعارض دارد، زیرا بر طبق نظریه یادآوری نفس باید پیش از بدن موجود باشد تا بتواند مثل را در عالم دیگر شهود کند. ولی بر طبق نظریه هماهنگی، نفس فرع بر بدن و متأخر از آن است. بنابراین، اگر نظریه یادآوری را مسلّم بدانیم، نظریه هماهنگی قابل قبول نیست. البته بدیهی است که قوت این پاسخ منوط به آن است که نظریه

یادآوری معقول‌ترین تبیین از فرایند معرفت باشد. ولی همانطور که دیدیم این موضوع جای تأمل دارد.

ثانیاً، افلاطون معتقد است که اگر کسی نفس را عین هماهنگی بداند، نمی‌تواند رذیلت را در مورد نفس بپذیرد. زیرا با توجه به این که فضیلت هماهنگی نفس است، نفس با فضیلت، نفس دارای هماهنگی و نفس آلوده به رذیلت، نفسی فاقد هماهنگی است. و این فقدان هماهنگی مساوی با نفی ذات نفس است. به علاوه اگر نفس را عین هماهنگی بدانیم، با توجه به این که هماهنگی می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد، نفوس نیز باید شدت و ضعف داشته باشند. در این صورت یک نفس می‌تواند نفس تراز نفس دیگر باشد. حال آنکه به اعتقاد افلاطون به بیان منطقی، مفهوم نفس یک مفهوم متواطی است نه مشکک. هیچ نفسی به حیث نفس بودن قوی‌تر یا ضعیف‌تر از نفس دیگر نیست. (افلاطون: ۱۳۸۰، ۴۹۶/۱)

ثالثاً، اگر نفس را برآمده از بدن و مؤخر از آن بدانیم، نفس دیگر نمی‌تواند مدبر بدن باشد. افلاطون بر مبنای همان تشبیه چنگ و نغمه می‌پرسد « آیا ممکن است نغمه یا چیز مرکب دیگری دارای خاصیتی باشد برخلاف چیزهایی که از ترکیب آنها، به وجود آمده است؟ ... یا فعل و انفعالی کند برخلاف فعل و انفعال آن» (همان: ۴۹۵). بنابراین نغمه یا هر چیزی که همانند آن است، نمی‌تواند اجزائی را که خود حاصل ترکیب آنها است رهبری کند یا حرکتی برخلاف حرکت اجزاء داشته باشد یا حتی در مقابل آنها بایستد. حال آن که نفس بدن را رهبری می‌کند، سیری متفاوت با سیر آن دارد و حتی در مقابل بدن و آمال و امیال آن می‌ایستد.

به طور کلی در اینجا افلاطون، می‌خواهد بگوید عقلاً ممکن نیست ماده به عنوان علت مادی، علت وجود چیزی شود یا خاصیتی را به چیزی اعطاء کند که خود آن را واجد نیست. به عبارت دیگر قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» در مورد علت مادی نیز صدق می‌کند. ممکن نیست از دل ماده محض که چیزی فروتر است، جوهر یا ساحت برتری ایجاد شود که بتواند حاکم بر ماده بوده و آن را رهبری کند. در حقیقت،

در اینجا افلاطون مسأله حاکمیت نفس بر بدن یا لاقل تأثیر علی نفس بر بدن را مسلم فرض می‌کند. و بر این اساس استدلال تمثیلی مورد بحث (یعنی همان تشبیه چنگ و نغمه آن) را به عنوان قیاس مع الفارق، بی اعتبار می‌داند. زیرا نغمه نمی‌تواند حاکمیت یا لاقل تأثیر علی بر چنگ داشته باشد.

حال پس از آنکه نظریه هماهنگی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و اثبات می‌شود که نفس گوهری متفاوت با گوهر بدن دارد یا لاقل برآمده از بدن نیست، اشکال دیگری به جاودانگی نفس وارد می‌شود. این اشکال از زبان کبس مطرح شده است. غایت اصلی بحث افلاطون در این محاوره، اثبات جاودانگی نفس است و این اشکال مستقیماً متوجه همین مسأله است.

اشکال این است که به فرض اثبات این که نفس مستقل از بدن است و پس از مرگ بدن باقی می‌ماند، فقط اثبات می‌شود که نفس با مرگ بدن نمی‌میرد ولی اثبات نمی‌شود که نفس به طور مطلق فناپذیر و جاودانی است. در اینجا تشبیه نساج را ذکر می‌کند. نساج در طول زندگی اش جامه‌های متعددی را برای خویش می‌بافد و پس از آن که هر یک را مدتی به تن کرد، جامه‌ها از میان می‌روند و او خود همچنان باقی است. پس چه اشکال دارد که ماجرای نفس و بدن نیز همانند ماجرای نساج و جامه اش باشد. تن پیاپی دگرگون می‌گردد و از کار می‌افتد ولی روح آن را باز می‌بافد و نو می‌کند. پس هنگامی که روح می‌میرد و از میان می‌رود واپسین تن او هنوز باقی است و او خود البته پیش از این تن نابود می‌گردد و پس از مرگ وی تن ضعیف نیز به حکم طبیعت اش دچار پوسیدگی می‌شود و از میان می‌رود (همان: ۴۹۰)

ممکن است کسی بر اساس این که بدن تا مدتی پس از مرگ باقی است، بخواهد اثبات کند که نفس هم پس از مرگ باقی می‌ماند. به این صورت که بگوید وقتی جزء کم‌توان‌تر آدمی (بدن) پس از مرگ مدت زمانی به حال خود باقی می‌ماند، به طریق اولی جزء پرتوان‌تر (نفس) هم باقی خواهد ماند. ولی این استدلال بدان می‌ماند

که کسی بگوید چون جامه‌ای که نساج بافته است، هنوز پابرجا است، پس خود او نیز باقی است.

حاصل این‌که در مورد نفس، هم می‌توان وجود قبلی آن را پذیرفت و هم به تناسخ و چرخه تولدهای پیاپی نفس باور داشت، ولی نمی‌توان بر این اساس نتیجه گرفت که نفس جاودانی است. زیرا این بدان می‌ماند که کسی بگوید نساج جامه‌های متعددی یکی پس از دیگری می‌بافد و به تن می‌کند و در حالی که جامه‌ها یک یک می‌پوسند، او خود همچنان باقی است و جامه دیگری برای خویش می‌بافد. البته این نشان می‌دهد که نساج قبل از یکایک جامه‌ها موجود است و پس از آنها نیز پابرجا است. ولی اثبات نمی‌کند که برای همیشه وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر هنوز نمی‌توان نتیجه گرفت که محال است نساج قبل از پوسیدن آخرین جامه (هر جامه‌ای که باشد) بمیرد. بدین ترتیب مسأله اصلی یعنی جاودانگی، هنوز اثبات نشده است.

۲-۸. **برهان چهارم.** ظاهراً افلاطون این برهان را قاطع‌ترین برهان خویش بر اثبات جاودانگی نفس تلقی کرده است. این معنا از فحوای خود محاوره به دست می‌آید. در مورد این برهان، برخلاف براهین قبلی، هم بحث‌های سقراط اشکالی را مطرح نمی‌کنند و فضای بحث چنان است که نشان می‌دهد سقراط موافقت آنها را به دست آورده است. حتی اگر هم تردیدی همچنان در ذهن مخاطبان وجود داشته باشد، از لحن محاوره چنان برمی‌آید که این تردیدها، تردیدهایی طبیعی و عمدتاً ناشی از مشکل مخاطبان در فهم و هضم موضوع است، و نه ناشی از ضعف‌هایی در استدلال (Frede: 1998, 3). به همین دلیل پس از تبیین این برهان، افلاطون بحث دیگری را مطرح نمی‌کند و در صفحات پایانی محاوره فقط توصیف اساطیری حیات اخروی نفس را از زبان سقراط می‌آورد.

این برهان پیچیده‌ترین برهان افلاطون بر جاودانگی نفس است. برخی محققان گفته‌اند، به طور تقریبی این برهان دارای سه مرحله است (Ibid: 5ff). ما نیز در اینجا، آن را در قالب همان سه مرحله صورتبندی می‌کنیم:

مرحله نخست: در این مرحله سقراط موافقت هم‌بحث‌های خویش را به دست می‌آورد در مورد این‌که نفس مبدأ حیات است و به هرچه نزدیک شود آن را حیات می‌بخشد. افلاطون در توضیح مطلب می‌نویسد که وقتی می‌پرسند علت گرمی تن چیست، نباید گفت علت گرمی تن، وجود گرمی در تن است بلکه علت گرمی در تن، آتش است. یا وقتی می‌پرسند علت بیماری تن چیست، نمی‌توان گفت علت آن وجود بیماری در تن است، بلکه علت بیماری تن وجود تب در آن است. همچنین در مورد علت فردیت عدد سه، نمی‌توان علت آن را خود فردیت دانست، بلکه علت فردیت عدد سه وحدت است. حال در پاسخ به این سؤال که «چیز آن چیزی که اگر در تن باشد، تن زنده می‌ماند؟»، باید گفت آن چیز نفس (روح) است (افلاطون: ۵۱۱/۱۳۸۰،۱).

مرحله دوم، اولاً، چون مرگ ضد زندگی است، پس نفس نمی‌تواند مرگ را بپذیرد، زیرا هیچ ضدی پذیرای ضد خود نیست. ثانیاً، براساس همین عدم قابلیت (برای قبول مرگ)، می‌توان نفس را بی‌مرگ (نامیرا) نامید.

پیش از توضیح این مرحله باید به سئوالی مقدر پاسخ گفت. خود افلاطون نیز به این مسأله توجه دارد و برای پاسخ به آن می‌کوشد. در برهان نخست، مبنای استدلال این بود که «هر چیزی که ضدی دارد، از ضد خود پدید می‌آید» و حال آن‌که در اینجا گفته می‌شود، هیچ ضدی پذیرای ضد خود نیست». آیا این دو مطلب با هم سازگار است. به اعتقاد افلاطون در این دو برهان، دو استفاده متفاوت از این اصل صورت گرفته است:

در بحث پیشین (در برهان نخست) گفتیم که هر چیزی از ضد خود درست می‌شود و پدید می‌آید. ولی مطالبی که اکنون می‌گوئیم این است که هیچ چیز ضد خود نمی‌شود، نه در طبیعت و نه در وجود ما. در آن زمان سخن از اشیائی بود که ضد خود را در خود دارند و آنها را به نام اضدادی که در آنهاست می‌نامیدیم ولی اکنون بحث در «خود» آن چیزهایی است که چون در اشیاء جای گیرند، آن اشیاء نام خود را از آنها به دست می‌آورند و معتقد نیستیم که خود آن چیزها به یکدیگر مبدل می‌شوند (همان: ۵۰۸).

درحقیقت در آنجا امتناع ارتفاع اضداد مورد بحث بود به این معنا که در هر شیء یکی از دو ضد تحقق دارد (که البته دیدیم این سخن دقیق نیست، مگر اینکه تضاد به معنای تناقض گرفته شود). ولی در اینجا امتناع اجتماع اضداد مورد بحث است که البته به لحاظ عدم اجتماع فرقی نمی‌کند که دو امری که با هم اجتماع نمی‌کنند متضاد باشند یا متناقض (فقط تفاوت در این است که تقابل آنها اگر از نوع تناقض باشد لزوماً یکی وجودی است و دیگری عدمی، حال آن‌که اگر از نوع تضاد باشد، باید هر دو وجودی باشند).

همانطور که گفتیم در مرحله دوم استدلال، دو مطلب مطرح است. مطلب نخست این است که چون مرگ ضد زندگی است، نفس به عنوان مبدأ زندگی نمی‌تواند مرگ را بپذیرد. افلاطون این مطلب را براساس نظریه مُثُل تبیین می‌کند. مثال هم علت تقرر یک شیء و هم علت وجود آن است. یعنی مثال هم در پاسخ این پرسش ذکر می‌شود که «چیست آن چیزی که مثلاً الف را الف می‌کند؟» و هم در پاسخ به این پرسش که «چیست آن چیزی که علت وجود الف است؟» بنابر تفسیر معمول از نظر افلاطون در این مورد، مُثُل همان مفاهیم کلی در مقابل امور جزئی‌اند، با این تفاوت که برخلاف مفاهیم کلی، در عین کلیت، واقعیت نیز دارند. به عبارت دیگر مُثُل صرف مفاهیم ذهنی انتزاعی نیستند، بلکه مابه‌ازایی برای آنها در عالم مخصوص به خود آنها موجود است.

همان نسبتی که میان مفاهیم کلی (کلیات) موجود است، در میان مُثُل نیز برقرار است و از این جهت میان مُثُل و مفاهیم کلی تفاوتی نیست. در نتیجه افلاطون معتقد است که ممکن است میان دو مثال تضاد وجود داشته باشد و این نوعی تضاد مستقیم است؛ از باب نمونه، مثال زوجیت با مثال فردیت قابل جمع نیست. به علاوه، از آنجا که واقعیات عالم محسوس در سایه حقایق مثالی و به فضل بهره‌مندی از آن حقایق تبیین می‌شوند، بنابراین، همانطور که مثال‌های متضاد با هم قابل جمع نیست، یک شیء موجود در عالم محسوس نیز نمی‌تواند از دو مثال متضاد بهره‌مند باشد. اشیاء برآورده از یک مثال، مثال ضد آن را نمی‌پذیرند. برای نمونه هرگاه مثال سه بر چیزی مسلط شود،

آن چیز نه تنها سه می شود، بلکه فرد هم می شود و چون فرد می شود، دیگر نمی تواند مثال ضد فردیت یعنی زوجیت را بپذیرد. و این نوعی تضاد غیرمستقیم است (همان: ۵۱۰ به بعد).

مطلب دومی که در این مرحله بیان می کند، این است که براساس عدم قابلیت نفس برای مرگ، می توان نفس را «بی مرگ» یا «مرگ ناپذیر» نامید. گویی افلاطون بر آن است که می توان یک شیء را براساس قابلیت یا عدم قابلیت آن به نامی موسوم ساخت. این نامگذاری یک تسمیه بی مبنا نیست، بلکه به نحوی ریشه در ذات یا ذاتیات شیء دارد. در این صورت، این نوع نامگذاریها، چیزی از نوع تحلیل لوازم یک مفهوم است و در اینجا افلاطون درگیر تحلیل مفاهیم است. شاید بتوان گفت کاری که افلاطون می کند، نمونه ای از برهان ائی نوع سوم در اصطلاح منطقدانان مسلمان است. در این قسم از برهان بر مبنای شناخت یکی از دو لازمه یک شیء بر لازمه دیگر آن استدلال می شود. در اینجا نیز افلاطون همین شیوه را در پیش گرفته است.

مرحله سوم: اگر در موارد مشابه این عدم قابلیت برای پذیرش چیزی، مستلزم عدم قابلیت برای عدم تباهی نیز باشد، در آن صورت آن چیزها هرگز تباه نمی شوند. در تبیین مطلب باید گفت تا اینجا معلوم شد که ضد پذیرای ضد نیست، به علاوه شیء دارنده یک صفت نمی تواند صفت ضد را بپذیرد. و همچنین شیء را می توان برحسب همین عدم قابلیت به نامی موسوم کرد (مرحله دوم). بنابراین، بطور کلی می توان گفت که ضد پذیرای ضد نیست. ولی پرسش این است که در صورت حمله ضد (یا به تعبیر دقیق تر، در صورت حلول صفت ضد در محل مورد بحث) صفت قبلی که ضد آن است، چه وضعی خواهد داشت؟ افلاطون در این مورد قائل به تفصیل می شود. در نمونه های مختلف وضع متفاوت است. در برخی موارد در صورت حمله ضد، ضد آن نابود می شود و در برخی موارد نابود نمی شود، بلکه می گریزد (عقب می نشیند) (همان: ۵۱۳).

ولی چگونه می توان معلوم کرد که در چه موردی ضد نابود می شود و در چه موردی می گریزد. در پاسخ باید گفت اگر چیزی علاوه بر آن که پذیرای ضد نیست،

پذیرای تباهی هم نباشد، آن چیز در صورت حمله ضد می‌گریزد و در غیر این صورت، با حمله ضد نابود می‌شود. به عنوان نمونه، برف چیزی است که پذیرای ضد نیست، ولی نمی‌توان گفت که برف تباهی را نمی‌پذیرد و همچنین است در مورد آتش. بنابراین، وقتی آتش که از مثال گرمی بهره‌مند است به برف نزدیک شود یکی از این دو نابود می‌شود، یا برف نابود می‌شود یا آتش. ولی در مورد «نفس» وضع متفاوت است. افلاطون می‌نویسد:

اگر مسلم گردد که «مرگ‌ناپذیر»، فناپذیر است، خواهیم گفت روح علاوه بر آن که مرگ‌ناپذیر است، فناپذیر و جاودان نیز می‌باشد... [ولی] اگر «مرگ‌ناپذیر» و موجود سرمدی، جاودان نباشد، پس چه چیز جاودان و مصون از فنا است؟ (همان: ۵۱۴-۵۱۳).

گویا افلاطون می‌خواهد بگوید که با تحلیل «مرگ‌ناپذیری» درمی‌یابیم که لازمه آن «فناپذیری» نیز هست. اگر در صورت حمله مرگ، زندگی از صحنه عقب ننشیند، به نوعی دچار تناقض خواهیم شد. می‌توان دلیل مطلب را در قالب یک قیاس دوحدی این‌گونه بیان کرد: با حمله مرگ، زندگی یا نابود می‌شود یا نابود نمی‌شود. اگر نابود شود و مرگ را بپذیرد لازمه‌اش این است که چیزی که عین زندگی است با مرگ که ضد زندگی یا نقیض زندگی است اجتماع کند و این اجتماع ضدان یا نقیضان است. و اگر زندگی نابود شود، باز هم اجتماع ضدان یا نقیضان لازم می‌آید، زیرا لازم می‌آید که شیء واحد که عین زندگی است، دیگر عین زندگی نباشد. حال برای یافتن برون‌شدی از این محذور، می‌توان شق نخست این قیاس دوحدی را به گونه‌ای تفسیر کرد که محذور اجتماع ضدان لازم نیاید. لذاست که افلاطون می‌گوید در این موارد ضد می‌گریزد. و در مورد خاص زندگی و مرگ چنین است که با حمله مرگ، ضد آن یعنی زندگی و به تبع آن نفس که مبدأ زندگی است، می‌گریزد و معنای جاودانگی نفس همین است. حال آن‌که بدن که فناپذیر نیست در اثر این حمله نابود می‌شود.

بدیهی است که این برهان نیز همانند بسیاری از براهین فلسفی دیگر، از نقد و

نظریه‌های مخالفان بی‌نصیب نمانده است که در پایان سخن به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. تئودور گمپرتس در اثر ارزشمند *متفکران یونانی* پس از مروری که در محاوره *فایدون* دارد، مخصوصاً دربارهٔ این برهان اخیر می‌نویسد: «ریشخند سرنوشت اینجاست که این دلیل که به گمان مبدع آن، قوی‌ترین دلایل است، در نظر داور بی‌طرف، نقاط ضعفی بیش از دلایل دیگر دارد» (گمپرتس: ۱۳۷۵، ۹۸۶). او سپس برخی از این نقدها را بیان می‌کند. در ابتدا به طور گذرا اشکال می‌کند که تطبیق اصل عدم تناقض در مورد مثال‌ها را می‌توان «اسطورهٔ مفاهیم» نامید. مراد وی این است که وقتی افلاطون می‌گوید مثلاً مثال زندگی ضد مثال مرگ یا مثال گرمی ضد مثال سردی است، این بیان، نوعی تسری قواعد منطقی به عرصه اساطیر است.

این نقد در صورتی وارد است که نظریه مثال افلاطون را نظریه‌ای اسطوره‌ای بدانیم، ولی همانطور که اشاره شد، افلاطون و بسیاری از شارحان وی مثل را هم دارای کلیت و هم دارای واقعیت دانسته‌اند. بنابراین، بر طبق این تفسیر آنچه درباره مثل گفته می‌شود، صرفاً مطالبی اساطیری نیست. نقد دیگری که گمپرتس وارد می‌کند، متوجه مثالی است که افلاطون ذکر کرده است. او معتقد است که مثال برف، مثال مناسبی نیست، زیرا گرمی و سردی تعینات نسبی‌اند و نه مطلق. گرمی از آن جهت که گرمی است، یا سردی از آن جهت که سردی است، امری محقق و مطلق نیست. بلکه ما در مقایسه اشیاء با یکدیگر، آنها را به وصف سردی و گرمی متصف می‌کنیم. ممکن است یک چیز در مقایسه با چیزی گرم و در مقایسه با چیز دیگر سرد باشد. مثلاً بنابر تحقیقات فیزیک معاصر برف ساخته شده از آب در مقایسه با برف ساخته شده از اسیدکربونیک گرم است. به علاوه اشکال می‌کند که صفت ذاتی یک شیء انضمامی را به طور قاطع نمی‌توان تعیین کرد. مثلاً نمی‌توان با قطعیت، معین نمود که صفت ذاتی آتش گرمی است. (همان).

به نظر می‌رسد که این نقد چیزی در حد مناقشه در مثال است. ولی در یک تحقیق عقلی، مناقشه در مثال جایز نیست. زیرا در یک چنین بحثی حتی اگر هم به حق در

مثال مورد بحث مناقشه شود، اولاً، می‌توان مثال‌ها را دقیق‌تر انتخاب کرد و ثانیاً، حتی اگر نتوان چنین کرد، مطلب به صورت کلی و بدون استفاده از مثال هم قابل تبیین است. به علاوه وظیفه بحث عقلی تعیین مصداق نیست.

اما مهم‌ترین نقدی که بر این برهان وارد شده عبارت است از آن‌که، این برهان به نوعی مرتکب مغالطه مصادره به مطلوب شده است. صرف‌نظر از نقادی منتقدان، هرکس در برخورد با این برهان، به نوعی با توهم مغالطه مواجه می‌شود. زیرا به نظر می‌رسد که افلاطون با استفاده از شگردهای زبانی صرف، می‌خواهد نتیجه‌ای فوق‌العاده در خور اهمیت و بحث‌انگیز را به کرسی اثبات بنشانند. در بیان این اشکال گفته‌اند، بحث افلاطون از دو حال خارج نیست: یا نفس را به عنوان مبدأ حیات از آغاز مرگ‌ناپذیر (فناناپذیر) تلقی می‌کند که البته این مصادره به مطلوب است و یا از این‌که نفس به عنوان مبدأ زندگی با مرگ جمع نمی‌شود، مرگ‌ناپذیری آن را نتیجه می‌گیرد. و ظاهراً هم استدلال افلاطون بیشتر با حالت دوم تطبیق می‌کند. ولی در این نوع استدلال مغالطه‌ای وجود دارد (همان).

درست است که وقتی می‌گوئیم نفس به عنوان مبدأ زندگی با مرگ جمع نمی‌شود، مرگ‌ناپذیری نفس از آن نتیجه می‌شود، ولی باید توجه داشت که این مرگ‌ناپذیری فقط تا زمانی که نفس زنده است درباره‌اش صدق می‌کند، ولی اگر نفس مرده باشد، البته دیگر این معنا در باره‌اش صدق نخواهد کرد. در حقیقت همه آنچه از این اصل می‌توان نتیجه گرفت نوعی مرگ‌ناپذیری (فناناپذیری) مقید و محدود است ولی نتیجه‌ای که افلاطون می‌گیرد، مرگ‌ناپذیری (فناناپذیری) مطلق می‌باشد.

در حقیقت افلاطون حق چنین تعمیمی را دارد. اگر افلاطون این‌گونه استدلال کرده بود که نفس بماهو نفس نمی‌تواند، زنده نباشد، البته این اشکال به سخن او وارد بود. ولی استدلال افلاطون در حقیقت به گونه دیگری است. او بر آن است که نفس به عنوان چیزی که حیات و حرکت را منتقل می‌کند، نمی‌تواند آن را به نحو عارضی واجد باشد، بنابراین، حیات و حرکت ذاتی نفس است. به طور کلی می‌توان گفت اشیائی

چون برف و آتش، صفات سردی و گرمی را به صورت عارضی واجد هستند و در نتیجه مادام که این صفات را داشته باشند، پذیرای ضد آنها نیستند ولی این عدم قابلیت برای آنها عدم قابلیت مقید است و نمی‌توان آنها را به صورت مطلق به این صفات متصف کرد. ولی عدد سه صفت فردیت را به عنوان صفت ذاتی واجد است و بنابراین، می‌توان آن را به طور مطلق به این وصف، متصف ساخت. و همچنین است در مورد برخورداری نفس از صفت حیات. بنابراین، می‌توان گفت:

دارنده یک صفت ذاتی نه فقط ضد آن صفت را نمی‌پذیرد، بلکه حتی می‌توان آن را به نام همین عدم قابلیت نیز موسوم کرد، مثلاً «سه» قابلیت قبول زوجیت را ندارد پس می‌توان آن را «غیرزوج» نامید... بنابراین، هرگاه چیزی دارای یک صفت ذاتی باشد می‌توان آن را به طور مطلق و بی‌قید و شرط به نام آن صفت (و به طور سلبی به نام صفت ضد آن) نامید (Frede: 1998,5)

منابع

- ۱- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱-۴، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- ۲- گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۳- وایت، آلن. آر، *روش‌های مابعدالطبیعه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
- ۴- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.
- ۵- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- ۶- تیلور، ریچارد، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدجواد رضایی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۷- مک‌ایتتایر، السدر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.

۸- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمداحمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

۹- تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات سهروردی، ۱۳۸۲.

- 10- Fine Gail, "Inquiry in the Meno", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge University press 1992
- 11- Miller Fred D., "Plato on the parts of the soul", *Plato, Critical Assessments*, ed. Nicholas D. Smith, Vol.3, Routledge, 1998.
- 12- Frede Dorothea, "The Final proof of the Immortality of the soul in plato's phaedo 102a-107a", *Critical Assessments*, ed. Nicholas D. Smith' Vol.3, Routledge, 1998
- 13- Robert, Heinaman, "plato: metaphysics and epistemology", *Routledge History of philosophy*, Vol.1, Routledge 1997.
- 14- Johansen, karsten Friis, *A history of Ancient philosophy*, tr. Henrik Rosenmeir, Routledge, 1998.
- 15- Flew, Antony, "Immortality" , *The Incyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol.3 and 4, Macmillan 1996