

کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی آثار افلاطون

محمدباقر قمی*

چکیده

در این جستار برآنیم ترتیبی جدید از محاورات افلاطون ارائه نماییم؛ ترتیبی که بر مبنای توسعه وجودشناختی و معرفت‌شناختی افلاطون است و تفاوت‌های اساسی با کرونولوژی غالب امروزی محاورات دارد. درحالی‌که در همه کرونولوژی‌های پذیرفته‌شده فعلی، پارمنیدس به عنوان نقد نظریه مثال در محاورات میانی و بنابراین متأخر از این محاورات در نظر گرفته می‌شود، کرونولوژی پیشنهادی ما پارمنیدس را پس از محاورات اولیه و پیش از محاورات میانی قرار می‌دهد. بر اساس این تغییر نه تنها منون، فایدون، فایدروس و جمهوری پس از پارمنیدس قرار می‌گیرند، بلکه میان ثائیتوس و سوفیست از یک طرف و فایدون و جمهوری از طرف دیگر، فاصله زیادی ایجاد می‌شود؛ به طوری‌که منون و فایدون میان جفت اول و سوفیست و تیمایوس میان جفت دوم قرار می‌گیرند. در این جستار نشان خواهیم داد که چگونه این تغییرات می‌توانند به خوانشی سازگارتر از محاورات میانی و متأخر کمک کنند و در عین حال از بسیاری مشکلات ناشی از کرونولوژی‌های دیگر بپرهیزند.

واژگان کلیدی: محاورات افلاطون، کرونولوژی، وجود، معرفت.

* دکتری فلسفه دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۱۲

مقدمه

عوامل تعیین‌کننده بسیاری در خصوص کرونولوژی محاورات وجود دارند که اطلاعات ما درباره آنها به شدت ناقص است. نه مدرک مطمئنی درباره تاریخ هیچ یک از محاورات وجود دارد و نه هیچ اطلاعات قابل اتکایی برای زمان آغاز و پایان نوشتن *افلاطون*. با وجود این، اطلاعات اندکی درباره ترتیب محاورات وجود دارد که از قطعیت قابل قبولی برخوردارند.^۱ اکنون با توجه به ضعف شدید اطلاعات و نیز امکان تغییرات بعدی در محاورات، به نظر می‌رسد اگر تعیین ترتیب محاورات ممکن باشد، شاید بهتر باشد بنیادی‌ترین امر به عنوان مبنای این ترتیب قرار گیرد؛ چراکه آنچه بنیادی‌تر است، آخرین گزینه برای تغییر و دستکاری است و چه بسا تغییر آن به تغییر کل اثر بینجامد. اکنون چه نوع معیاری را می‌توان برای ترتیب محاورات برگزید که بهتر از وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات باشد؟ ترتیبی که در اینجا پیشنهاد خواهیم کرد، در عین آنکه شواهد قابل قبول را کاملاً لحاظ می‌کند، سعی دارد بر وضعیت وجودشناختی یا معرفت‌شناختی محاورات تکیه کند؛ به همین دلیل آن را «کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی محاورات» می‌نامیم. این کرونولوژی تفاوت‌های اساسی با دیگر کرونولوژی‌های پیشنهادی در قرن اخیر دارد؛ تفاوت‌هایی که خود را نه تنها در مورد جایگاه برخی محاورات کلیدی، بلکه همچنین در شکل صورت‌بندی کل آثار نشان می‌دهند. ما در اینجا قصد نداریم کاری را که همه کرونولوژی‌های مختلف بدان عادت کرده‌اند- یعنی تقسیم محاورات به دوره‌های مختلف- انجام دهیم، بلکه محاورات را در گروه‌های مختلفی که «موج» می‌نامیم، دسته‌بندی می‌کنیم؛ نامی که از خود *افلاطون* وام گرفته‌ایم.* هنگامی که *افلاطون* در *جمهوری* به نظریه فیلسوف- پادشاه می‌رسد، آن را بزرگ‌ترین موجی که باید از آن گذشت، می‌خواند: «اکنون به آنچه آن را به بزرگ‌ترین موج

* این نام‌گذاری همچنین با روش خود *افلاطون* در فلسفه‌ورزی سازگار است؛ چنان‌که او همواره از اشیا و موضوعات انضمامی به عنوان مدل‌هایی برای تبیین موضوعات پیچیده استفاده می‌کند.

(κύματα) تشبیه کردیم، می‌رسیم)* (۷-۴۷۳۶۶).

فلسفه افلاطون به بهترین شکل می‌تواند به یک اقیانوس تشبیه شود. کمتر کسی می‌تواند در این نکته تردید کند که فلسفه افلاطون بیش از هر فلسفه دیگری همچون یک اقیانوس وسیع، عمیق و گشاده است. با وجود این، مقصود این تشبیه نه صرفاً بزرگی و شکوه این فلسفه، بلکه ویژگی امواج یک اقیانوس است. محاورات افلاطون را به بهترین شکل می‌توان به گروه‌هایی تقسیم کرد که همچون امواج رفتار می‌کنند؛ همچون هر گروه از محاورات، یک موج در یک دریا دارای نیروی محرکه، امتداد افزایشده و یک نقطه اوج و فرود است. هر موج در عین آنکه به‌طور مستقل قابل تشخیص است، حرکت موج دیگر را ممکن می‌سازد و بنابراین موج بعد نیروی موج پیشین را با خود دارد که آن را به پیش هدایت می‌کند تا همین کار را برای موج بعدی خود انجام دهد. این ویژگی همزمان وابستگی - استقلال هر موج همان چیزی است که درباره محاورات افلاطون در ذهن داریم. هر گروه/موج از محاورات یک نیروی محرکه دارد؛ مسئله یا پارادوکسی که قرار است در راه خود و به وسیله نظریات و روش‌های نو به حل آن برسد؛ بنابراین یک موج به بالا اوج می‌گیرد و هم مسئله و هم نیاز به پاسخ آن را تا حد ممکن تشدید می‌کند؛ تا جایی که با حل مسئله و رسیدن به نتایج مطلوب به نقطه اوج می‌رسد؛ اما هیچ پاسخی در فلسفه افلاطون به‌طور کامل پذیرفتنی نیست و همواره مسائل جدیدی وجود دارد. بنابراین هر موج فرودی دارد که می‌تواند نقطه آغاز موج بعدی باشد. پیشنهاد امواج محاورات در واقع در پی آن است که نشان دهد محاورات افلاطون را نه می‌توان به عنوان یک کل و با در نظر گرفتن همه محاورات با هم بررسی کرد و نه می‌توان هر یک از محاورات را از دیگر محاورات جدا کرد؛ بلکه بهترین راه جدا کردن چند محاوره به عنوان یک زنجیره است که هر چند مستقل است، رابطه‌ای خاص با زنجیره‌های دیگر دارد.

* در ترجمه متون افلاطون از ترجمه انگلیسی کوپر (ویراستار) (1997) بهره گرفتیم؛ اما بدان پایبند نبوده‌ام. تقریباً در اکثر مواردی که ترجمه دقیق متن مورد نیاز بوده است، متن اصلی یونانی را مبنا قرار داده‌ام. شماره آورده‌شده برای هر یک از آثار به شماره صفحات استاندارد استفانوس اشاره دارد.

۱. موج‌های محاورات

ما محاورات *افلاطون* را در چهار موج طبقه‌بندی می‌کنیم:

۱. موج سقراطی شامل آلکیبیادس ۱، آلکیبیادس ۲، دفاعیه، کلیتوفرن، کریتون، هیپاس کوچک، لیزیس، منکسنوس، کتاب اول جمهوری، تیگس، لاکس، خارمیدس، اوئیفرون، هیپاس بزرگ و بخش اول پارمنیدس - در اینجا پارمنیدس ۱*.
۲. موج معرفت‌شناختی شامل پروتاگوراس، گرگیاس، اوتیدموس، ثنایتوس، کراتیلوس، منون و فایدون.
۳. موج وجودشناختی شامل بخش دوم پارمنیدس - در اینجا پارمنیدس ۲-، سوفیست، تیمایوس و فیلسوف**.
۴. موج سیاسی شامل *مرد سیاسی*، *مدینه فاضله* (۴۷۳-۳۵۷)، *قوانین*، *اپینومیس* و *کریتیاس*.

در کنار برخی محاورات مورد تردید یا واجد اهمیت کمتر، سه محاوره مهم *فیلپوس*، *مهمانی* و *فایدروس* از شرکت در این طرح بازمانده‌اند. *فیلپوس* اگرچه شباهت‌های آشکاری، هم از لحاظ رویکرد وجودشناختی و هم از لحاظ ویژگی‌های سبک‌شناختی، با محاورات موج وجودشناختی علی‌الخصوص *تیمایوس* دارد، نمی‌توانیم آن را در طرح کلی امواج جای دهیم. کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی از جای‌دادن *فیلپوس* در متن آثار *افلاطون* ناتوان است؛ چنان‌که هیچ یک از دیگر کرونولوژی‌ها نیز نتوانسته‌اند تبیین قابل قبولی از ارتباط آن با دیگر محاورات فراهم سازند. ما همچنین مشکلات بسیاری در جای‌دادن *مهمانی* و *فایدروس* در طرح خود داریم. به هر حال به نظر می‌رسد این دو

* منظور از بخش اول بخشی است که به نقد نظریه مثال می‌پردازد و کاملاً از بخش دوم یعنی بررسی واحد پارمنیدس (۱۳۷ به بعد) قابل تفکیک است.

** همان‌طورکه در ادامه به تفصیل بحث خواهد شد، آنچه آن را محاوره‌ای مستقل می‌خوانم، چیزی نیست جز صفحات ۴۷۳-۵۴۱ جمهوری جایی که در آن فیلسوف موضوع بحث است.

محاوره به دوره‌ای میان امواج معرفت‌شناختی و وجودشناختی تعلق داشته باشند یا حتی با موج وجودشناختی یا برخی از محاورات آن همزمان باشند. از یک طرف نظریه «آنامنسیس» در فایدروس که شاید آخرین پژوهش مهم این نظریه باشد،* نشان‌دهنده نزدیکی آن به منون و فایدون است و روش جمع و تقسیم، از طرف دیگر، آن را به سوفیست و مرد سیاسی نزدیک می‌سازد. بر خلاف بسیاری از محققان که فایدروس را تقریباً رساله‌ای متأخر در نظر می‌گیرند** و آن را پس از مهمانی قرار می‌دهند، مور (Moore) (۱۹۷۳) بر رابطه معکوس میان آنها و متقدم‌بودن فایدروس تأکید می‌کند.*** ارتباط آنها هرچه باشد، شباهت‌های میان دو محاوره در کنار عدم مطابقتشان با هیچ یک از امواج وجودشناختی و معرفت‌شناختی می‌تواند نشان‌دهنده موج دیگری باشد.

به استثنای موج اول که از ترتیب محاورات آن در ادامه سخن خواهیم گفت، در همه سه موج دیگر، محاورات به ترتیب کرونولوژیکی مرتب شده‌اند. وقتی یک محاوره در امواج معرفت‌شناختی و وجودشناختی پس از محاوره دیگر و قبل از محاوره سوم در نظر گرفته شده است، این بدان معناست که یا از نظر وضعیت معرفت‌شناختی یا از نظر وجودشناختی در میان آن محاورات قرار دارد. این وضع در خصوص هر یک از موج‌ها نیز صادق است؛ البته ترتیب محاورات در موج سیاسی باید موازی و درهم‌بافته با محاورات

* چنان‌که سایر (2005) نیز خاطر نشان می‌سازد، اشاره به نظریه در فیلبوس (۳۴۲b) و قوانین (۷۳۲b) به نظر «کاملاً عاری» از معنای قبلی آن می‌رسد. چندان نمی‌توان با نظر کان (1996, p.367) در استناد به مرد سیاسی ۲۷۷d و تیمایوس ۴۱e-۴۲d به عنوان متونی که به نظریه ارجاع می‌دهند موافق بود.

** کان (1996, p.373) به شواهدی در فایدروس اشاره می‌کند که در آنها به جمهوری ارجاع داده می‌شود (رک: Hackforth, 1952, pp.3-7). ابروین معتقد است فایدروس باید به عنوان «تجدید نظر» یا «تحول» بعدی اندیشه‌های افلاطون در جمهوری و مهمانی مد نظر قرار گیرد (1995, p.12).

*** مور با اطمینان از متأخر بودن مهمانی تأکید می‌کند افلاطون در زمان نوشتن این محاوره «قطعاً» فایدروس را در نظر داشته است. دیلون (Dillon) (1973) عمدتاً با تکیه بر پیچیدگی‌های منطقی بیشتر فایدروس علیه مور استدلال می‌کند.

موج وجودشناختی در نظر گرفته شود.

۱-۱. موج سقراطی

این اولین و طولانی‌ترین موج شامل الف) یک گروه از ده محاوره- به ترتیب الفبا: آلکییادس اول، آلکییادس دوم، کتاب اول جمهوری، تیگس، دفاعیه، کریتون، کلیتوفرن، لیزیس، منکسنوس و هیپاس کوچک؛ ب) یک گروه از چهار محاوره- به ترتیب الفبا: اوئیفرون، خارمیدس، لاکس، هیپاس بزرگ و ج) بخش اول پارمنیدس می‌شود. ما این پنج محاوره اخیر را از دیگر محاورات که آنها را سقراطی* خوانده و به ترتیب الفبایی مرتب کرده‌ایم، جدا ساختیم. میان اوئیفرون، خارمیدس، لاکس و هیپاس بزرگ ترتیب کرونولوژیکی قائل نمی‌شویم؛ اما این چهار محاوره باید پس از محاورات سقراطی و قبل از بخش اول پارمنیدس قرار گیرند. دشوار نیست حدس آنکه دیدن پارمنیدس در موج اول و پس از محاورات سقراطی تا چه اندازه شگفت‌آور خواهد بود. این مهم‌ترین و متفاوت‌ترین پیشنهاد کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی است.

مسئله هدایتگر این موج مسئله سقراط تاریخی در کسب معرفت است که در محاورات سقراطی شکل یافته است. این مسئله است که به نظریه مثال در محاورات سقراطی، علی‌الخصوص در لاکس، خارمیدس، اوئیفرون، هیپاس بزرگ و بخش اول پارمنیدس می‌رسد؛ درحالی‌که هیپاس بزرگ (۵-۳۰۱b۲) اصول وجود- معرفت‌شناختی محاورات سقراطی را به نقد می‌کشد، بخش اول پارمنیدس نظریه مثال را آن‌گونه که در محاورات اولیه صورت‌بندی شده است، نقد می‌کند. هرچند در این محاورات مواد کافی وجود ندارد تا بتوان آن را به عنوان یک «نظریه» مثال که در پارمنیدس مورد نقد قرار می‌گیرد، در نظر گرفت، باید این پرسش را مطرح کرد که چنین «نظریه»‌ای در کجا یافت می‌شود؟ (ر.ک: fine, 2003, p.29) اشاره‌های بسیار کوتاه به این نظریه در محاورات اولیه مهم‌ترین دلیلی بوده است که تا جایی که می‌دانیم تا کنون هیچ یک از محققان پارمنیدس ۱ را به

* منظور ما از این نام‌گذاری تعلق این محاورات به سقراط تاریخی نیست.

عنوان نقد نظریه مثال در محاورات اولیه در نظر نگرفته‌اند.

۱-۲. موج معرفت‌شناختی

این موج شامل الف) پروتاگوراس، گرگیاس؛ ب) اوتیدموس، ثائیتوس، کراتیلوس،* منون، فایدون و فایدروس می‌شود. درحالی‌که حدس می‌زنم گرگیاس بعد از پروتاگوراس باشد، چندان نمی‌توان درباره رابطه این دو محاوره با هم و نیز با شش محاوره دیگر که به نحو کرونولوژیکی مرتب شده‌اند، مطمئن بود.^۲ مسئله آموزش‌پذیری فضیلت نشان می‌دهد که آنها احتمالاً باید به منون نزدیک باشند. این موج را معرفت‌شناختی نامیدم؛ چراکه معتقدم شامل تلاش/افلاطون برای حل ۱. مسائل نظریه معرفت در محاورات اولیه؛ ۲. مسئله معرفت‌شناختی پارمنیدس ۱ (۱۳۳b-۱۳۵a) می‌شود. ستون فقرات این موج طرح معرفت‌شناختی/افلاطون از ثائیتوس تا فایدروس است؛ جایی که ۱. با تمایز معرفت و پندار درست الف) مسائل معرفت‌شناختی محاورات اولیه حل می‌شود و ب) زمینه معرفت‌شناختی برای نظریه مثال فراهم می‌شود (ر.ک: تیمایوس ۵-۵۱d۳)؛ ۲. به وسیله نظریه آنامنسیس، روش فرضیه و نظریه مُثُل به عنوان علل، مسئله معرفت‌شناختی حاصل جدایی مُثُل و اشیای جزئی چنان‌که در پارمنیدس (۱۳۳b-۱۳۵a) آمده است، حل می‌شود. بنابراین موج معرفت‌شناختی شامل برخی اصلاحات در نظریه شناخت/افلاطون است تا نظریه مُثُل را نجات دهد و مسائل ناشی از اصول معرفت‌شناختی محاورات اولیه را حل کند. این به معنای آن است که این موج از نوع معرفت‌شناختی است؛ ایده‌ای که احتمالاً برخی از محققان نخواهند پذیرفت؛ برای مثال کان معتقد است در آنچه او «سری محاورات از منون تا فایدروس» می‌خواند، نه تنها هیچ نشانه‌ای از تحول

* نمی‌توان از ترتیب میان ثائیتوس و کراتیلوس مطمئن بود؛ چراکه نمی‌توان هیچ‌گونه تقدم قطعی وجودشناختی یا معرفت‌شناختی میان آنها ایجاد کرد. آنچه می‌توان گفت آن است که این محاورات به یکدیگر نزدیکند؛ همان‌طور که برخی نظریات اساسی آنها همچون مسائل صیوروت، نسبت‌گرایی پروتاگوراس و پندار نادرست این نزدیکی را به ذهن متبادر می‌کند.

خطی، یعنی تحولی که در آن معرفت‌شناسی‌های متفاوت جایگزین یکدیگر شود وجود ندارد، بلکه در عوض ما شاهدیم که «مفاهیم مختلف معرفت در زمینه‌های متفاوت و برای اهداف متفاوت استفاده می‌شوند» (2006, p.130). این البته از یک جهت با آنچه ما موج معرفت‌شناختی می‌خوانیم، منافاتی ندارد؛ چراکه این موج وجود یک نظریه واحد معرفت‌شناختی را پیش‌فرض نمی‌گیرد، بلکه بر وحدت یک فرایند یا پروژه معرفت‌شناختی تأکید می‌کند. به علاوه نوعی از تحول خطی از ثنائیتوس تا جمهوری به واسطه منون و فایدون قابل تشخیص است که البته بیش از آنکه تحولی جایگزین‌کننده نظریات با یکدیگر باشد، تحول یک نظریه است که به تدریج غنی‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. نظریه معرفت‌شناختی پیچیده جمهوری - آنگونه که در قیاس خط آمده است - را می‌توان به نحوی معقول به عنوان تکامل نظریه تمایز معرفت و پندار در ثنائیتوس و منون در نظر گرفت.

۱-۳. موج وجودشناختی

چهار محاوره پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس و فیلسوف موج وجودشناختی را تشکیل می‌دهند و شامل تلاش درخشان افلاطون برای حل مسائل ذیل با ارائه یک وجودشناسی جدید می‌شوند:

۱. مسئله وجودشناختی محاورات اولیه که خود وجه وجودشناختی مسئله باور نادرست* بود، نیاز به تغییر نگاه به مفهوم وجود داشت. این تغییر با پذیرش وجود لاوجود بر مبنای نظریه ابتکاری «تفاوت» که در پارمنیدس ۲ آغاز می‌شود، در سوفیست به یک نظریه تبدیل می‌شود و در تیمایوس و فیلسوف مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۲. مسائل بهره‌مندی (e-131a) و مرد سوم (b-132a, 133a-132d) در پارمنیدس ۱ که به واسطه وجودشناسی سوفیست و نظریه متفاوت مثال در فیلسوف حل می‌شوند. بنابراین موج وجودشناختی قرار است حاصل تغییر اساسی فهم افلاطون از وجود باشد که به رد اصل پارمنیدسی و دستیابی افلاطون به مفهومی جدید از وجود می‌انجامد؛ مفهومی

* بعد معرفت‌شناختی مسئله پیش‌تر به وسیله تمایز معرفت و پندار در موج معرفت‌شناختی حل شده است.

که دیگر موضوع اشکالات هیپاس بزرگ و پارمنیدس ۱ نیست.

۱-۴. موج سیاسی

این موج از نظر کرونولوژیکی از موج وجودشناختی جدا نیست؛ بلکه همچون موجی همزمان در موازات آن قرار می‌گیرد. محاورات این موج یعنی **مرد سیاسی، مدینه فاضله***، **قوانین، اپینومیس و کریتاس** به‌طور کرونولوژیکی یکی پس از دیگری مرتب شده‌اند. به‌استثنای انتشار **قوانین** که البته آخرین محاوره منتشر شده است که حتی پس از مرگ **افلاطون** منتشر می‌شود، تاریخ هیچ یک از محاورات این موج نمی‌تواند پیش یا پس از تاریخ محاورات موج وجودشناختی باشد. مطمئناً **مرد سیاسی** پس از **سوفیست** و احتمالاً قبل از **مدینه فاضله** نوشته شده است. **مدینه فاضله** نیز خود باید قبل از **قوانین و تیمایوس** نوشته شده باشد. اگر **اپینومیس** نوشته خود **افلاطون** باشد که قویاً مورد تردید است، باید پس از نگارش **قوانین** نوشته شده باشد. با ترکیب دو موج وجودشناختی و سیاسی با یکدیگر، ترتیب محاورات آنها چیزی شبیه به این خواهد بود: **پارمنیدس ۲، سوفیست، مرد سیاسی، مدینه فاضله، قوانین (نگارش)، اپینومیس، تیمایوس، کریتاس، فیلسوف، جمهوری و قوانین (انتشار)**.

طرح کلی محاورات **افلاطون** بر مبنای ترتیب ما از آنها در طرح (۱) در ادامه آمده است. بر اساس بررسی وجود- معرفت‌شناختی در این جستار، توسعه فلسفه **افلاطون** باید چیزی شبیه به این طرح باشد. توسعه فلسفه **افلاطون** بر اساس این طرح به‌طور خلاصه بدین صورت خواهد بود که پس از آنکه موج سقراطی با جستجوی سقراطی معرفت به عنوان نیروی انگیزاننده موج آغاز شد، نظریه مثال فراهم گشت که در محاوراتی همچون

* اینکه کتاب‌های دوم تا پنجم **جمهوری** با **مدینه فاضله** مشهور یکسان است، توسط دیگر محققان پیشنهاد

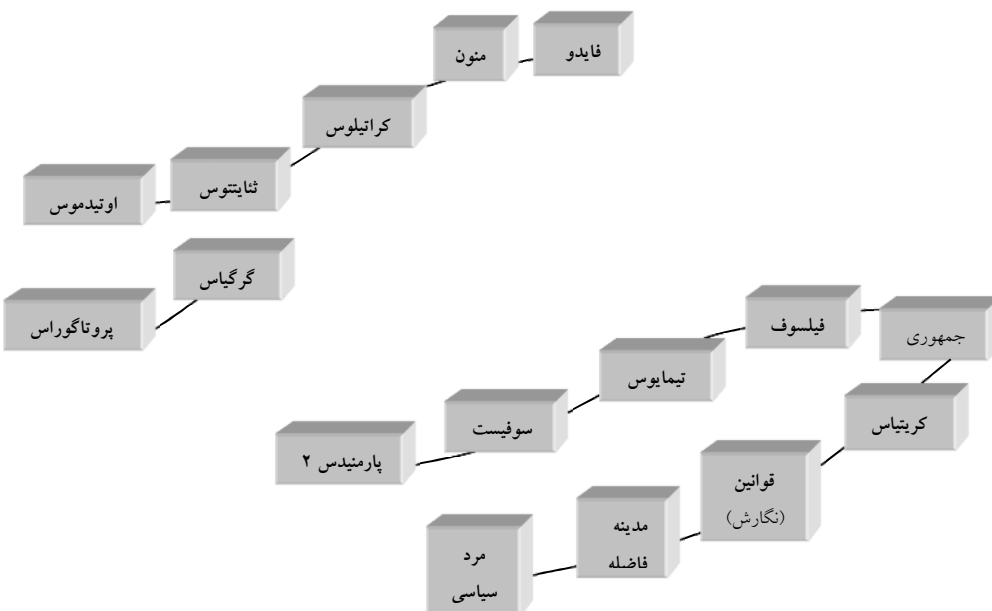
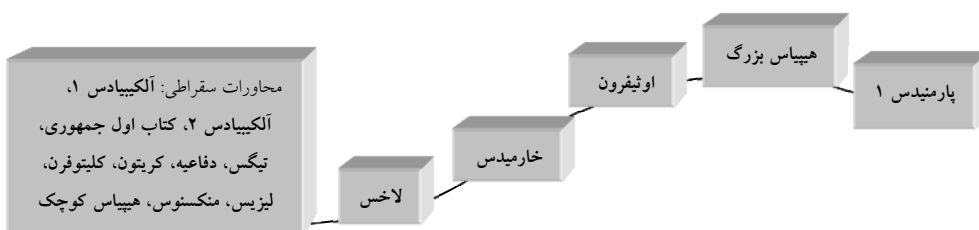
شده است (برای نمونه ر.ک: Ryle, 1996)

لاخس، اوئیفرون،* خارمیدس و هیپاس بزرگ آمده است. این همان نظریه‌ای است که *الن* (2013) آن را «نظریه متقدم مثال» می‌خواند؛ نظریه‌ای که به زعم *الن* (Ibid, p.67) نمی‌تواند همان نظریه مثال ارائه‌شده در محاورات دوره به اصلاح میانی باشد. اصول وجود- معرفت‌شناختی این محاورات در هیپاس بزرگ مسئله‌ساز می‌شود؛ همان‌طور که مسائل نظریه مثال در پارمنیدس ۱ ظهور می‌کند. پس از این محاوره است که افلاطون تلاش می‌کند بر اساس نقدهای انجام‌شده فلسفه خود را با تغییر اصول معرفت‌شناختی و وجودشناختی آن تغییر دهد. نخستین تلاش در نظریه معرفت انجام می‌شود. علی‌رغم مسائل اوتیدموس و ثائیتوس، در این محاوره اخیر معلوم می‌شود که معرفت از پندار متمایز است. به نظر می‌رسد این تمایز هدف اصلی ثائیتوس باشد.** این تمایز زمینه‌های معرفت‌شناختی را برای نظریه آنامنیسیس و روش فرضیه در *منون*، *فایدون* و *فایدروس* فراهم می‌سازد؛ نظریاتی که قرار است مسئله معرفت‌شناختی پارمنیدس را حل کنند. در پایان موج معرفت‌شناختی، از آنجا که علاوه بر وجه وجودشناختی مسئله باور نادرست، مسائل بهره‌مندی و اشکال مرد سوم هنوز آزار دهنده‌اند؛ چراکه موج معرفت‌شناختی پاسخی را برای آنها فراهم نکرده است، موج وجودشناختی در جهت حل این مسائل عمل می‌کند.

* پریور (1985, p.9) تأکید می‌کند نظریه مثال در اوئیفرون «به همان اندازه به تصریح حاضر است» که در *فایدون* و *جمهوری*.

** پیشنهاد کرنفورد مبنی بر اینکه هدف محاوره آزمون و رد رویکرد تجربی به معرفت است، چندان با جایگاهی که او و دیگران برای این محاوره در نظر می‌گیرند، سازگار نیست. پس از *منون*، *فایدون* و *جمهوری* نیاز چندان به رد رویکرد تجربی نیست؛ چراکه این محاورات اساساً خارج از این رویکرد هستند.

طرح ۱. موج‌های محاورات



افلاطون در این موج تلاش می‌کند اصول وجودشناختی خود را تغییر دهد. نقطه آغاز موج، بخش دوم پارمنیدس است؛ جایی که نگاه پارمنیدسی به وجود و وحدت مورد حمله قرار می‌گیرد. این حمله دست‌کم سه نتیجه مهم دارد: ۱. جداکردن وحدت از وجود در «واحد- وجود» پارمنیدس؛ ۲. پذیرفتن اینکه وحدت و وجود پارمنیدس دارای اشکال

هستند؛ ۳. معرفی مفهوم «تفاوت». *افلاطون* از این نتایج در *سوفیست*، *تیمایوس* و *فیلسوف* بهره می‌گیرد. این نتایج سه‌گانه در *سوفیست* به رد وجود پارمنیدسی منجر شده و رابطه‌ای جدید میان وجود و تفاوت فراهم می‌سازند که حل مسئله پندار نادرست را به نحوی وجودشناختی ممکن می‌سازد. آنچه در *سوفیست*، *تیمایوس* و *فیلسوف* رخ می‌دهد، یعنی برقراری رابطه‌ای جدید میان وجود و تفاوت و بهره‌گیری از آن سبب حل مسائل بهره‌مندی و اشکال مرد سوم می‌گردد؛ بنابراین در پایان موج وجودشناختی، مسائل وجود-معرفت‌شناختی محاورات اولیه و مسائل نظریه مثال در *پارمنیدس* همگی حل شده‌اند. توسعه اندیشه *افلاطون* بر مبنای پیشنهاد ما در طرح (۲) آمده است.

اکنون زمان آن رسیده است که از مکان محاوراتی که تغییرات اصلی را در کرونولوژی استاندارد ایجاد کرده‌اند و آن را به کرونولوژی وجود-معرفت‌شناختی تغییر داده‌اند؛ یعنی پارمنیدس ۱، اوتیدموس، ثنایتوس، پارمنیدس ۲، سوفیست، تیمایوس، جمهوری و قوانین پردازیم.

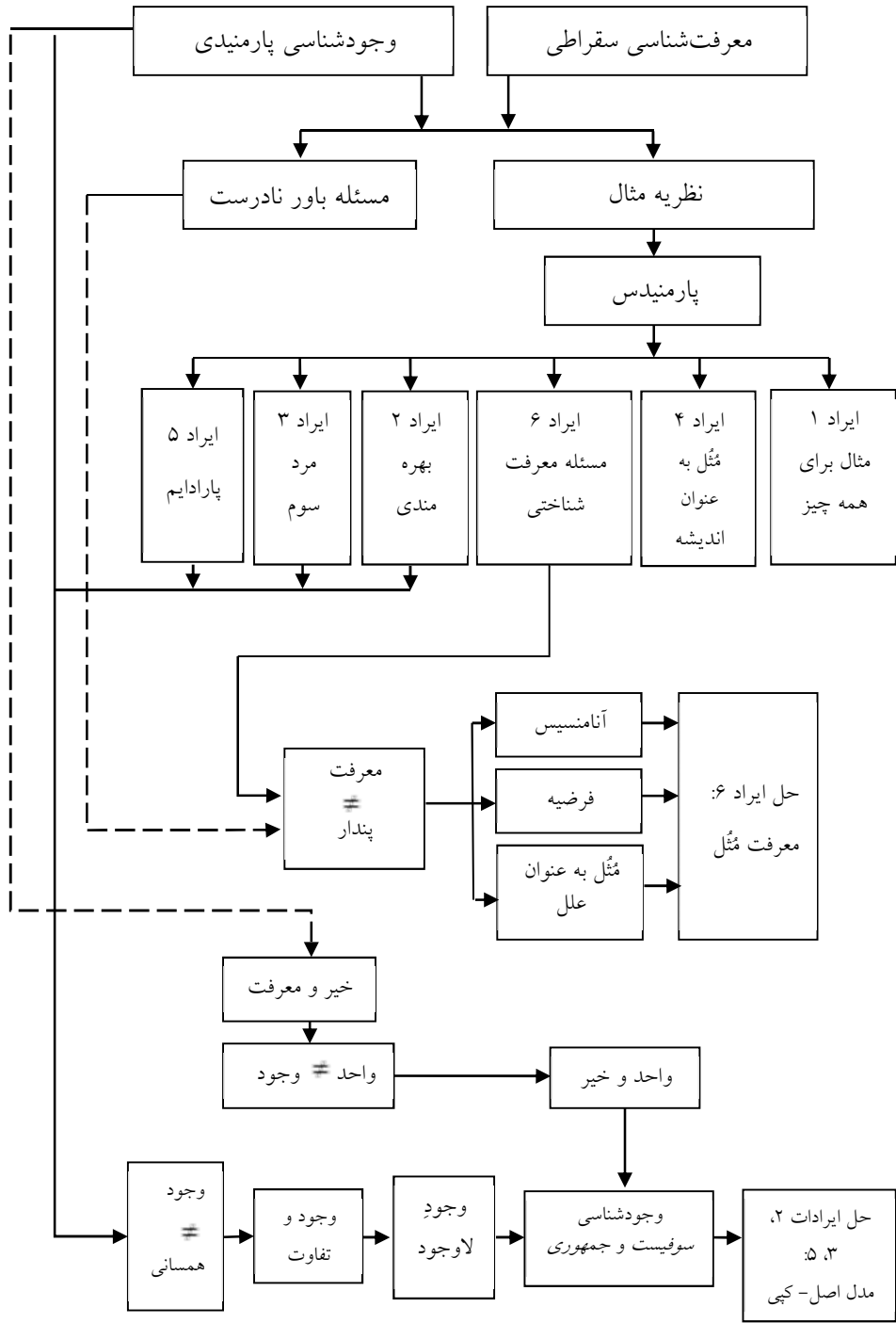
۲. پارمنیدس ۱*

قراردادن پارمنیدس ۱ در پایان محاورات اولیه و پیش از همه محاورات دیگر عجیب‌ترین و در عین حال حیاتی‌ترین تصمیم در کرونولوژی وجود-معرفت‌شناختی است. کرونولوژی محاورات *افلاطون* که امروزه غالب و رایج است، جایگاه کم و بیش ثابتی را برای پارمنیدس در نظر گرفته است. در اکثر قریب به اتفاق کرونولوژی‌های ارائه‌شده در قرن گذشته، این محاوره پس از محاورات میانی چون *منون*، *فایدون* و *جمهوری* و پیش از *ثنایتوس* و محاورات متأخری چون *سوفیست*، *مرد سیاسی*، *فیلوس* و *تیمایوس* جای می‌گیرد. این جایگاه پارمنیدس در کرونولوژی رایج امروزی مبنای بسیاری از مشکلات

* حتی محققانی همچون *مینولد* که بخش اول پارمنیدس را به عنوان بخشی مجزا از بخش دوم که در زمانی متفاوتی نوشته شده است، در نظر نمی‌گیرند نیز نمی‌توانند انکار کنند که بخش اول خود به‌تنهایی شبیه به یک اثر کامل است (1991, pp.5-6).

این کرونولوژی است. مسئله اصلی در خصوص جایگاه این محاوره آن است که این کرونولوژی نمی‌توانست داستانی سازگار از توسعه *افلاطون* فراهم کند که در آن پارمنیدس بتواند نقش مستحق خود را بیابد. به واسطه جایگاه جدید این محاوره در کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی، نه تنها قادر خواهیم بود داستانی سازگارتر ارائه نماییم، بلکه حیاتی‌ترین نقش را نیز به این محاوره خواهیم داد. در واقع آنچه مبنای تفاوت کرونولوژی غالب و کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی است، داستان متفاوتی است که کرونولوژی پیشنهادی ما از توسعه اندیشه *افلاطون* بر مبنای مسائل نظریه مثال در پارمنیدس ۱ ارائه می‌کند. همه آنچه در دیگر محاورات از *ثائیتوس* گرفته تا *فایدروس* در موج معرفت‌شناختی و از پارمنیدس ۲ تا فیلسوف در موج وجودشناختی انجام می‌شود، چیزی نیست جز تلاش *افلاطون* برای بازسازی نظریه مثال به وسیله نظریه‌های جدید و روش‌های جدید در معرفت‌شناسی و وجودشناسی؛ بنابراین بهترین دلیل برای پذیرش جایگاه جدید پارمنیدس ۱ آن چیزی است که در محاورات امواج معرفت‌شناختی و وجودشناختی رخ می‌دهد.

طرح ۲. توسعه وجود - معرفت شناختی افلاطون



الف) اینکه *افلاطون* به دلیل مسائل پیش‌آمده در *پارمنیدس ۱* در *ثئایتوس* جستجوی تازه‌ای از معرفت را آغاز می‌کند، امری است که توسط کرونولوژی غالب نیز پذیرفته شده بود. از این لحاظ، جایگاه آن در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی نیز همان است، آغاز یک موج که قرار است مسئله معرفت را با بازتعریف آن حل کند. تفاوت در این است که کرونولوژی پیشنهادی ما این محاوره را به عنوان آغاز یک تلاش معرفت‌شناختی معرفی می‌کند که به *منون* و *فایدون* می‌رسد و بنابراین تلاشی امیدوارانه است که به اهداف خود یعنی استقرار زمینه‌های معرفت‌شناختی لازم برای نظریه مثال دست می‌یابد. تمایز *ثئایتوس* میان معرفت و پندار (*۱۸۷b* و بعد) در *منون* (*d-۸۵c*، ر.ک: *۹۸b-۹۷a*) دوباره تکرار می‌شود که با موضوع برده و نظریه *آنامنسیس* ارتباط دارد؛ نظریه‌ای که وظیفه حل مسئله معرفت *مُثل* مطلقاً جداشده را در *پارمنیدس ۱* (*a-۱۳۵b-۱۳۳b*) بر عهده دارد. این نظریه در *فایدون* (*۷۲e* و بعد) دوباره صورت‌بندی می‌شود و به آنچه شاید بتوان تبیین کیهان‌شناختی آن در *فایدروس* خواند، می‌رسد. تمایز معرفت و پندار درست همچنین با روش فرضیه در همه اشکال آن در *منون* (*e-۸۶* و بعد)، *فایدون* (*d-۱۰۱* و بعد) و *جمهوری* (*b-۵۱۰* و بعد) مرتبط است. این روش وظیفه دارد ما را قادر سازد تا نسبت به آنچه نمی‌دانیم (*منون*) معرفت کسب کنیم. معرفت اشیا جزئی را از معرفت فرض‌شده *مُثل* مجزا به دست آوریم (*فایدون*) و معرفت *مُثل* مجزا و اصل اول را از پندارهایی که از اشیا محسوس داریم، حاصل کنیم (*جمهوری*). بنابراین موج معرفت‌شناختی طرحی است برای حل مسئله معرفت‌شناختی *پارمنیدس* با استفاده از نظریات به هم مرتبط تمایز معرفت و پندار، *آنامنسیس* و روش فرضیه. نظریه مثال به عنوان علت در *فایدون* را نیز می‌توان در این جهت تفسیر نمود.

ب) پس از غیاب نظریه مثال در *ثنائیتوس*،* *کراتیلوس* و *منون*،** در سایر محاورات در موج معرفت‌شناختی و نیز در موج وجودشناختی، با سقراطی مواجهیم که از مخاطباناش می‌خواهد وجود مُثل را به عنوان یک فرضیه بپذیرند. در *فایدون* ۸-۱۰۰b۴*** سقراط پس از ذکر این نکته که او هرگز از صحبت درباره مُثل باز نایستاده است، می‌گوید:

من به آن چیزهایی که همواره ذکر شده‌اند برمی‌گردم و با مفروض گرفتن وجود $\epsilon \text{ ἵνα} \nu \alpha \iota \text{ ὑποθέμε} \nu \omicron \varsigma$ خود زیبا به تنهایی و خیر و بزرگ و همه چیزهای دیگر ادامه می‌دهم. اگر این را بپذیری و موافقت کنی $\alpha \text{ ἔ} \mu \omicron \iota \text{ δίδω} \varsigma \text{ τε καὶ σ} \circ \gamma \chi \omega \rho \acute{\alpha} \xi \iota$ $\epsilon \text{ ἵνα} \iota \text{ ταῦτα}$ امیدوارم به تو علت را نشان دهم...

پرسش مهم آن است که چرا سقراطی که در محاورات اولیه وجود مُثل را مسلم می‌گرفت (برای مثال: *اوتیدموس* e-۶d، *هیپاس بزرگ* ۲۸۷، ۲۸۹d، ۲۹۲e، ۲۹۴d، *لاخس* ۱۹۲a-۱۹۱e)**** اکنون از ما می‌خواهد آن را فقط به عنوان یک فرضیه بپذیریم؟***** آیا این بدان دلیل نیست که وجود مُثل پیش‌تر در *پارمنیدس* ۱ مورد نقد قرار گرفته بود؟ اگر با *کرونولوژی* وجود- معرفت‌شناختی در اینکه بخش اول *پارمنیدس* پیش از فرض مُثل به نگارش درآمده موافق باشیم، فهم این نکته آسان‌تر خواهد بود.

* این نکته عموماً پذیرفته شده است که استفاده‌های $\epsilon \text{ ἵδος}$ یا $\epsilon \text{ ἰδέα}$ در *ثنائیتوس* (برای مثال: ۱۸۴d۳، ۲۰۳c۶، ۲۰۳e۴، ۲۰۴a۱، ۲۰۵d۴ و ۵) به همان معنای تخصصی واژه در نظریه مثال نیست.

** علاوه بر *منون* c-۷۲b متن ۷۵a نیز به‌درستی می‌تواند ارجاعی به نظریه باشد، گرچه کلمه $\epsilon \text{ ἶδος}$ در ۷۲c۷ در اینجا نیامده است. با وجود این، اظهار نظر *فاین مینی* بر اینکه نظریه مثال در *منون* «بی‌صداست» (2003, p.44) کاملاً درست است.

*** متن‌های دیگری نیز وجود دارد که در آنها *افلاطون* در برابر وجود مُثل علامت سؤال می‌گذارد؛ مثلاً *فایدون* ۶۵d، ۷۴a، ۷۷a-۷۶e، *پروتاگوراس* c-۳۳۰، *کراتیلوس* d-۴۳۹c، *تیمایوس* c-۵۱b.

**** بر عکس، *نیکلاس پی. وایت* معتقد است *افلاطون* در محاورات اولیه چنان سخن می‌گوید که «گویی» به مُثل اعتقاد دارد (1976, p.6).

***** *ولاستوس* (1991, p.58) به این تفاوت میان محاورات به اصلاح اولیه و میانی اشاره می‌کند.

ج) این نکته که فرض کرونولوژی غالب امروزی مبنی بر اینکه مسائل نظریه مثال در پارمنیدس به **منون**، **فایدون** و **جمهوری** بازمی‌گردد، نمی‌تواند قابل قبول باشد توسط برخی از محققان مورد توجه قرار گرفته است.* کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی داستانی سازگارتر فراهم می‌سازد: راه‌حل‌های فراهم‌شده در این محاورات عامدانه و در جهت پاسخ‌گویی به مسائلی که پیش‌تر ایجاد شده بودند، ارائه می‌شود. با وجود این، یک مسئله همچنان باقی می‌ماند: نظریه مثالی که موضوع نقد پارمنیدس است در کدام محاورات تئوریزه شده است؟ از آنجاکه ما در طول تاریخ همواره عادت داشته‌ایم، نظریه مثال **افلاطون** را آن چیزی بدانیم که در **فایدون** و **جمهوری** ارائه شده است، بسیار عجیب خواهد بود اگر بشنویم پارمنیدس نظریه‌ای را نقد می‌کند که در **اوتیفرون**، **لاخس** و **هیپاس بزرگ** و نیز برخی از دیگر محاورات سقراطی مطرح می‌شود و نه نظریه‌ای که در **فایدون** و **جمهوری** آمده است. اول آنکه اگر منظور از یک نظریه، نظریه‌ای کاملاً ساخته و پرداخته باشد، می‌توان با این سخن همساز بود که چنین نظریه‌ای در محاورات اولیه یافت نمی‌شود، اگرچه در هیچ یک از محاورات دیگر نیز با یک نظریه مواجه نیستیم. هرچند این تا اندازه‌ای به روش **افلاطون** در معرفی نظریاتش مربوط می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد بیشتر به خود نظریه مثال برمی‌گردد.** بنابراین منطقی به نظر نمی‌رسد که چنین نظریه‌ای را در

* این فرض مشهور مفسرانی همچون کورنفورد (1939, pp.70-71)، پالمر (1999, p.180) و کان (1996, p.329) که اشکالات پارمنیدس ناظر به نظریه مثال در محاورات میانی است توسط برخی دیگر از مفسران همچون مینوالد (1992, p.372) و دورتر (1989, p.200) مورد نقد قرار گرفته است.

** به طور نمونه، نظریه **آنامنسیس** چنانکه در **منون** و **فایدون** مطرح شده است و یا حتی آشکارتر از آن، نظریه فرضیه چنانکه در **فایدون** و **جمهوری** آمده است در مقایسه با نظریه مثال بسیار بهتر پرداخته شده و سازمان داده شده اند. این نشان می‌دهد که **افلاطون** به جای اشاره پراکنده به نظریه مثال در اینجا و آنجا، قادر به شکل دادن به یک نظریه جامع بوده است اما از ابتدا در مورد فراهم ساختن چنین نظریه‌ای مردد بوده است.

آغاز فعالیت فلسفی‌اش در محاورات اولیه انتظار داشته باشیم، وقتی او حتی در محاورات بسیار متأخرترش درباره آن مردد است.

دوم آنکه فارغ از سنت شفاهی افلاطون، در واقع یک نظریه مثال در آثار مکتوب اولیه، یعنی محاوراتی که در کروئولوژی وجود- معرفت‌شناختی پیش از پارمنیدس قرار می‌گیرند حاضر است- البته اگر منظور یک نظریه کاملاً ساخته و پرداخته نباشد. این نظریه که *الن* (2013) آن را «نظریه متقدم مثال» می‌خواند از برخی جهات اساسی با نظریه مثال آن‌گونه که در موج‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی (محاورات دوره به اصطلاح میانی) آمده است، تفاوت دارد. درحالی‌که نظریه «متقدم» ویژگی‌هایی دارد که آن را در برابر اشکالات پارمنیدس آسیب‌پذیر می‌سازد، نظریه مثال در محاورات میانی تلاش می‌کند آنها را حل کند. ما این موضوع را در فصل قبل به تفصیل بررسی کردیم. به هر حال نکته اصلی آن است که مثل «کلی»^{*} و تجهیزناشده موج سقراطی در محاورات امواج معرفت‌شناختی و وجودشناختی به وسیله نظریات جدید مجهز شده، حتی به عنوان پارادایم- به‌ویژه در **جمهوری**- در نظر گرفته می‌شود.

سوم آنکه شکل خام و ابتدایی بحث و دفاع از نظریه توسط سقراط جوان که بیش از آنکه بخواهد از یک نظریه ثابت دفاع کند، مایل است دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح سازد نیز می‌تواند تأییدی بر عدم وجود چنین نظریه‌ای باشد؛ بنابراین ما در اینجا صفت «جوان» برای سقراط را صفتی کارکردی لحاظ می‌کنیم؛ چراکه تأکیدات پارمنیدس بر آن (e-130، d-135c) نشان می‌دهد که این صفت صرفاً به دلیل اقتضائات دراماتیک مورد توجه قرار نگرفته است. نکته سوم اینکه نقدهای هیپپاس بزرگ (b-130 و بعد) می‌تواند نشان دهد که افلاطون چگونه نظریات خود در موج سقراطی را نقد می‌کرده است. با وجود اینکه در

* *الن* با ارجاع به اوئیفرون (d-5) و هیپپاس بزرگ (b-a-300) خاطرنشان می‌سازد مُثُل در محاورات اولیه کلی (Universal)، یکسان (ταὐτόν) و مشترک (κοινόν) هستند، یعنی در همه موارد چیزی یکسان (τι τὸ αὐτό) وجود دارد.

هیچ یک از محاورات پیش از هیپپاس بزرگ نمی‌بینیم که سقراط بگوید اشیا را در کلمات منقطع کرده است، این رویکرد سقراطی در هیپپاس بزرگ مورد نقد قرار می‌گیرد؛ بنابراین انتقادات پارمنیدس نیز می‌تواند به همین شکل ملاحظه شود و ضرورتی ندارد که بیش از آنچه درباره نظریه مثال در آثار مکتوب موج سقراطی حاضر است، وجود داشته باشد.

د) علی‌رغم اینکه کرونولوژی پیشنهادی اشکالات پارمنیدس را از دیدگاه افلاطون معتبر در نظر می‌گیرد، این کرونولوژی مزایایی نسبت به کرونولوژی غالب دارد:^{۱*}

۱. از آنجاکه کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی همه محاورات میانی و متأخر کرونولوژی غالب را پس‌پارمنیدسی می‌داند و نظریه مثال در این محاورات را در جهت پاسخ‌گویی به اشکالات مطرح‌شده در پارمنیدس در نظر می‌گیرد، نمی‌تواند موضوع این اشکال وارده بر کرونولوژی غالب باشد که نظریه مثال پس از اشکالات معتبر دوباره ظهور کرده است.

۲. نادیده‌گرفتن اشکالات پارمنیدس توسط ارسطو در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی بسیار قابل فهم‌تر است تا در کرونولوژی غالب. کرونولوژی پیشنهادی با در نظر گرفتن پارمنیدس به عنوان محاوره‌ای مقدم بر محاوراتی همچون فایدون و جمهوری، یعنی محاوراتی که در آنها نظریه مثال بیش از هر محاوره دیگر مورد بحث قرار گرفته است، می‌تواند بی‌تفاوتی ارسطو نسبت به پارمنیدس را قابل فهم‌تر سازد؛ چراکه پارمنیدس از نظر زمانی در فاصله دورتری قرار می‌گیرد^{۲*} و بنابراین غفلت از آن موجه‌تر

* کمتر محققى همچون رایل (1939, pp.129-130) به‌صراحت از معتبربودن اشکالات سخن می‌گوید. اغلب محققان - به عنوان مثال کورنهورد (1939, p.95) و چرنیس (1944, p.294-295) - اعتبار همه یا برخی از اشکالات را زیر سؤال می‌برند. برخی نیز همچون دورتر (1989, p.184) اشکالات را جدی اما نامخرب می‌دانند.

** کان استدلال می‌کند که ما دلیلی نداریم که ارسطو هیچ مدرکی برای توسعه اندیشه افلاطون در دوره اولیه‌اش داشته است (1996, p.81) علی‌الخصوص اگر توجه داشته باشیم که تاریخ ورود ارسطو به آکادمی زمانی است که افلاطون دست‌کم شصت‌ساله بوده است.

می‌شود و محاورات مدافع نظریه در هر دو موج پس از موج سقراطی جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد که افلاطون تا پایان عمر مدافع سرسخت نظریه مثال بوده است. حتی اگر ارسطو که هرگز توسعه تفکر افلاطون را مدنظر قرار نمی‌دهد، پارمنیدس را دیده باشد - چیزی که از آن اطمینان نداریم - قاعدتاً باید یا آن را به عنوان محاوره‌ای قدیمی که واجد اهمیت خاصی نیست، در نظر گرفته باشد؛ چراکه نحوه برخورد افلاطون با نظریه نشان از تردید او نداشته است یا باید آن را محاوره‌ای آموزشی قلمداد کرده باشد. رابطه ارسطو و پارمنیدس هرچه که باشد، آثار به‌جای مانده از ارسطو نشان می‌دهد که او افلاطون را به عنوان فیلسوفی که نظریه خود را نقد کرده باشد، نمی‌دیده است.

ه) هیچ یک از شواهد سبک‌شناختی با مکانی که کرونولوژی غالب برای پارمنیدس در نظر گرفته است، سازگاری ندارد.* ناهمخوانی‌های سبکی پارمنیدس در مقایسه با محاورات متأخر در کرونولوژی غالب حیرت بسیاری از محققان را برانگیخته است. عکس این نکته در خصوص کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی صادق است؛ چراکه اغلب شواهد سبک‌شناختی نشان می‌دهد که پارمنیدس بیشتر به محاورات اولیه و میانی نزدیک است تا به محاورات متأخر.

۳. اوتیدموس

چندان نمی‌توان از مکان در نظر گرفته شده برای اوتیدموس در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی راضی بود. این محاوره احتمالاً باید پس از پارمنیدس ۱ قرار گیرد، شاید جایی قبل از ثنایتوس یا در طول زمان میان ثنایتوس و منون. از منظر معرفت‌شناختی، بحث اوتیدموس از پندار نادرست به دوره‌ای تعلق دارد که افلاطون با مسئله پندار نادرست درگیر است؛ یعنی در فاصله میان ثنایتوس و سوفیست در کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی. مسئله یادگیری آنچه شخص می‌داند یا نمی‌داند (d276)، به پارادوکس

* نگاهی کوتاه به مقایسه ویژگی‌های سبک‌شناختی پارمنیدس و مقایسه آنها با دیگر محاورات این نکته را روشن می‌سازد (ر.ک: برنودود (1992 & 1990)).

منون شبیه است. به هر حال اوتیدموس به لحاظ معرفت‌شناختی به ثنایتتوس نزدیک است و به نظر پیش از آن قرار دارد؛ اما از نقطه نظر وجودشناختی باید بر سوفیست مقدم باشد. علاوه بر پارادوکس مورد اشاره در بالا، مسئله امکان دروغ (۲۸۳e)، امکان سخن نادرست (d-۸۶c) و پارادوکس دانستن یا ندانستن (d-۲۹۳c) همگی از نظر معرفت‌شناختی به دوره ثنایتتوس و منون تعلق دارند. به علاوه تعریف معرفت به داشتن معرفت (ἔχειν ἔπιστάμην) در c1-۲۷۷b9 می‌تواند در ارتباط با همین نظریه در ثنایتتوس ۱۹۷b1 و مقدم بر تمایز داشتن معرفت و مالک معرفت بودن که پس از آن می‌آید مورد ملاحظه قرار گیرد. با وجود این اوتیدموس هیچ بحث آشکاری از تمایز وجود و پندار در خود ندارد و نه بحثی قابل توجه از نظریه مثال. همه این شواهد می‌تواند به ما اجازه دهد آن را از نظر معرفت‌شناختی نزدیک به ثنایتتوس و مقدم بر آن در نظر بگیریم.* علاوه‌براین این جایگاه رویکرد کرونولوژی استاندارد تا آنجاکه آن را به عنوان یک محاوره اولیه یا انتقالی مقدم بر منون در نظر می‌گرفت، تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. تفاوت در جایگاه آن در نسبت با پارمنیدس ۱ و ثنایتتوس است.

۴. ثنایتتوس و سوفیست

کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی در قرارداد ثنایتتوس پس از پارمنیدس با کرونولوژی غالب موافق است. تفاوت آنها در ۱. جایگاه پارمنیدس و ۲. فاصله ثنایتتوس از سوفیست است. درباره جایگاه پارمنیدس در بالا بحث کردیم. طرح کرونولوژی وجود - معرفت‌شناختی فاصله زیادی را میان ثنایتتوس و سوفیست ایجاد می‌کند و دست‌کم سه محاوره منون، فایدون و فایدروس را در میان آنها قرار می‌دهد؛ چراکه درحالی‌که ثنایتتوس را به دوره‌ای متقدم‌تر می‌برد، سوفیست را تقریباً در همان جایگاه مورد نظر کرونولوژی غالب نگاه می‌دارد. دلایل ما برای این ترتیب جدید شامل موارد زیر می‌شود:

* علی‌رغم همه این نکات، نحوه گفتار اوتیدموس درباره دیالکتیسین‌ها در ۲۹۰c به طرز عجیبی مشابه جمهوری است.

الف) تمایز معرفت و پندار در **منون** (۹۷a-b, ۹۷d-۹۸b) باید متأخر از تمایز **ثنائیتوس** (۱۸۷b) و بعد، ۲۰۱d) باشد؛ چراکه درحالی که این تمایز در **منون** مفروض گرفته می شود، در **ثنائیتوس** اثبات می شود. **فایدون** بسیار به **منون** شبیه است و همان طور که قائلان به کرونولوژی غالب بر آن توافق دارند، به دوره **منون** تعلق دارد.

ب) **منون**، **فایدون** و **فایدروس** می خواهند ۱. مسئله پندار نادرست، چنان که در **اوتیدموس** و **ثنائیتوس** مطرح شده بود و نیز ۲. مسئله معرفت **پارمنیدس** ۱ را از منظر معرفت شناختی حل کنند. همان طور که اشاره کردیم، نظریه های مرتبط تمایز معرفت و پندار، **آنامنسیس** و روش فرضیه تلاش می کنند این مسائل را با نظریه ای جدید در حوزه معرفت حل کنند. بر عکس، **سوفیست** تمایل دارد به نحو وجودشناختی با مسئله مواجه شود. درحالی که نظریه **آنامنسیس** تبیین می کند که چگونه می توانیم چیزی به عنوان پندار درست در تمایز با معرفت داشته باشیم که خود به نوعی حل مسئله پندار نادرست است، از تبیین اینکه چگونه پندار نادرست می تواند به لحاظ وجودشناختی ممکن باشد، ناتوان است؛ چراکه چنین راه حلی نیازمند پذیرش وجود لاوجود است؛ نظریه ای که پیش از **سوفیست** پذیرفته نمی شود. راه حل های معرفت شناختی راه حل های **سوفیست** - **جمهوری** تقدم دارند؛ چراکه راه حل وجودشناختی بی نیاز از راه حل معرفت شناختی است. بنابراین کرونولوژی وجود - معرفت شناختی توجیه قابل قبولی در مقدم ساختن موج معرفت شناختی نسبت به موج وجودشناختی دارد. شاهد این امر غیبت نظریه **آنامنسیس** در **جمهوری** است. چرا این نظریه هیچ حضوری در **جمهوری** ندارد؟ **کان** (2006, p.130) با اشاره به اسطوره **ار** در ۶۱۹b و بعد و نیز شواهد تناسخ بعدی در ۴۸۹d معتقد است «چیزی شبیه» **آنامنسیس** در عمل در **جمهوری** فرض شده است. با وجود این او می پذیرد که این نظریه در زمینه معرفت شناختی ظاهر نمی شود. پرسش ما در واقع به غیبت نقش معرفت شناختی نظریه در **جمهوری** مربوط می شود. **کان** (Ibid) بر آن است که حذف نظریه در **جمهوری** به دلیل تغییر نظر **افلاطون** نسبت به معرفت نیست و بدین منظور به ۵۱۸c اشاره می کند

جایی که در آن *افلاطون*، از نظر *کان*، به نوعی فطری گراست. *کان* با در نظر داشتن تمثیل غار پیشنهاد می‌کند حذف نظریه *آنامنیسیس* بیشتر به دلایل خطابی و هنری کار است نه به دلایل مفهومی و فلسفی. از نگاه او این نظریه با آن بخشی از *جمهوری* که ما آن را تحت عنوان فیلسوف جدا کردیم، یعنی از اواخر کتاب پنجم تا پایان کتاب هفتم، سازگار نیست. امیدواریم بحث ما درباره تحول *افلاطون* بتواند نشان دهد چرا نظریه در *جمهوری* دیگر چندان مورد نیاز نیست. بر خلاف *کان* این دلیل وجود - معرفت‌شناختی و فلسفی است. دلیل حذف نظریه در *جمهوری* آن است که معرفت‌شناسی و وجودشناسی کتاب‌های میانی *جمهوری* نیازمند نظریه *آنامنیسیس* نیست. طبقه‌بندی وجود و معرفت، آن‌گونه که در تمثیل خط آمده است و جستجوی دیالکتیکی معرفت از طبقات پایین به طبقات بالا که بر نظریه فرض *جمهوری* مبتنی است، می‌تواند معرفت *مُثل* را بدون معرفت قبلی آنها یعنی بدون *آنامنیسیس* فراهم سازد.

ج) دلیل کرونولوژی غالب در قرارداد *سوفیست* بلافاصله پس از *ثائیتوس* چیست؟ دلیل در نظر گرفتن *ثائیتوس* در کنار *سوفیست*، مرد سیاسی و پارمنیدس به عنوان محاورات الثانی، چنان‌که به عنوان مثال دورتر (2994) چنین می‌کند، چیست به جز آنکه شخصیت‌های بعضاً مشابهی دارند که همگی اهل الئا هستند؟ آشکار است که ارجاع *ثائیتوس* در ۱۸۳e و *سوفیست* در ۲۱۷c به پارمنیدس چیزی جز این نمی‌گوید که آنها پس از پارمنیدس نوشته شده‌اند. حتی ارجاع *سوفیست* در ۲۱۶a به *ثائیتوس* بیش از این معنا نمی‌دهد که پس از آن قرار می‌گیرد. تفاوت این محاورات را می‌توان از تمایزات آشکار سبک‌شناختی *ثائیتوس* از یک طرف و *سوفیست* و *مرد سیاسی* از طرف دیگر دریافت؛ چنان‌که *تارانت* می‌گوید در حالی که *سوفیست* به محاورات متأخر تعلق دارد، *ثائیتوس* «کمتر به سبک محاورات متأخر آن‌گونه که توسط سبک‌شناسی مورد سنجش قرار گرفته است، تعلق دارد تا کتاب‌های پایانی *جمهوری*» (2000, p.37). همه ارجاعات زمانی در محاورات مبنی بر اینکه دیروز چنان بحثی داشته‌ایم، مثلاً در *سوفیست* (۲۱۶a)،

یا فردا بحثی دیگر خواهیم داشت، برای مثال در **ثنائیتوس** (d۲۱۰)، تنها ملاحظاتی دراماتیک هستند و نمی‌توانند فواصل زمانی دقیق تلقی گردند.* آنچه از این ارجاعات برمی‌آید آن است که یک محاوره، محاوره دیگر را خواه از نظر دراماتیک و خواه از لحاظ فلسفی در ذهن دارد و می‌خواهد موضوع را دنبال کند یا مسائلی که در آن محاورات مطرح شده بود را حل کند؛ چنان‌که **سوفیست موضوعات ثنائیتوس** و **پارمنیدس ۲** را دنبال می‌کند. اینکه **افلاطون** پس از گذشت مدتی از نگارش **ثنائیتوس** تصمیم گرفته باشد محاوره دیگری با همان شخصیت‌ها** بنویسد، شاید به جهت آنکه می‌خواست است همان مسئله یعنی مسئله پندار نادرست را، هرچند این بار از بُعد وجودشناختی، دنبال کند، بسیار قابل قبول‌تر از آن است که پیشنهاد مبتنی بر تفاوت‌های سبک‌شناختی **رایل** (، 1966, p.284) را بپذیریم که **افلاطون سوفیست و مرد سیاسی** را در قفسه‌اش نگهداشت تا در زمانی دیگر منتشر سازد. این فرض عموماً پذیرفته شده است که **ثنائیتوس** و **سوفیست** تالی هم هستند یا چنان‌که **رایل** می‌گوید «به‌نوعی»*** تالی هم هستند (1939, p.316)، مشکلات بیشتری دارد. اولاً **ثنائیتوس** به‌روشنی به محاورات سقراطی نزدیک‌تر است و

* اشارات به وقایع تاریخی که گاه و بیگاه در برخی محاورات آمده است، می‌تواند صرفاً به عنوان ملاحظات دراماتیک یا آن‌طور که **ماکای** می‌گوید به عنوان «الحاقات بعدی» در نظر گرفته شود (، 1928, p.11). نویسنده محاوره همچون نویسنده یک نمایشنامه صحنه را طراحی و مناسب‌ترین لوکیشن و زمان را انتخاب می‌کند و برای آنکه آن را واقعی‌تر سازد، از برخی وقایع زمانی و مکانی بهره می‌گیرد. نمی‌توان انکار کرد که ویژگی‌های دراماتیک محاورات برای **افلاطون** قابل اغماض نیستند؛ بنابراین ما به وقایع تاریخی استناد نخواهیم کرد.

** **کان** (2013, p.94) با قبول اینکه ظهور دوباره **ثنائیتوس** در **سوفیست** «آشکارا یادآور تداوم» همان پروژه است، می‌پذیرد که احتمالاً «گذشت زمان قابل توجهی» میان نگارش دو محاوره فاصله انداخته است.

*** او معتقد است این دو محاوره پس از **پارمنیدس** و «به مثابه یک کل» نوشته شدند (-1939, pp.316). (317).

نسبت به سوفیست پیچیدگی‌های کمتری دارد. دوم آنکه روش جمع و تقسیم که سوفیست بسیار بدان هم بسته است، تقریباً در *ثائیتوس* غایب است. سوم آنکه سه‌گانه مورد اشاره در سوفیست ۲۱۷a^۳ که قرار است سوفیست، *مرد سیاسی* و فیلسوف را مورد بحث قرار دهد، با سوفیست شروع می‌شود و نه با *ثائیتوس*.^۳ نکته چهارم حضور پررنگ *سقراط* در *ثائیتوس* است که در سوفیست و *مرد سیاسی* کم‌رنگ است. پنجمین و مهم‌ترین نکته اینکه وضعیت وجودشناختی و نیز معرفت‌شناسی سوفیست قابل مقایسه با *ثائیتوس* نیست که نشان می‌دهد آنها باید به دوره‌های متفاوتی تعلق داشته باشند.

۵. پارمنیدس ۲

بخش دوم پارمنیدس که پالمر به‌درستی آن را «معماگونه‌ترین و بحث‌برانگیزترین متن در آثار افلاطون» می‌خواند (1999, p.148)، تنها بخشی از یک محاوره است که کاملاً با بخش متمم خود تفاوت دارد. در هیچ جای دیگر نمی‌توانیم چنین تمایزی میان بخش‌های یک محاوره ایجاد کنیم. تفاوت آشکار پارمنیدس (۱۳۷ به بعد) نسبت به بخش اول محاوره این ایده را که پارمنیدس محاوره‌ای است که از اضافه‌شدن دو بخش مجزا به یکدیگر ساخته شده است، محتمل‌تر می‌سازد؛ ایده‌ای که برخی از شارحان افلاطون بدان اشاره کرده‌اند.*

الف) بخش دوم پارمنیدس نقطه آغاز تلاشی نو برای نجات نظریه مثال است. ما مسائل پارمنیدس ۱ را در دو مسئله ۱. بهره‌مندی و مرد سوم و ۲. معرفت‌شناختی خلاصه کردیم. آنچه افلاطون تلاش کرده بود در موج معرفت‌شناختی به انجام رساند، فراهم‌ساختن پاسخ‌هایی برای مسئله دوم بود؛ درحالی‌که مسئله اول در پایان موج معرفت‌شناختی همچنان به قوت خود باقی است؛ بنابراین او مجبور بود دوباره از همان نقطه، یعنی

* برای نمونه *رایل* معتقد است این دو بخش در زمان‌هایی که «به‌طور قابل ملاحظه‌ای» از هم فاصله دارند، نوشته شده‌اند (1966, p.216). همچنین، ر.ک: Thesleff, 1989, p.19 و Tarrant, pp.140-141.

پارمنیدس آغاز کند؛ اما این تنها دلیل انتخاب پارمنیدس به عنوان مخاطب سقراط و ضمیمه کردن این نوشته جدید به محاوره پیش‌تر نوشته شده با او نبود؛ چراکه دلیل مهم‌تری وجود داشت. افلاطون نیازمند آن بود که از مفهوم پارمنیدسی «وجود واحد» فراتر رود؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد دلیل اصلی انتخاب پارمنیدس به عنوان مخاطب و الحاق این محاوره به پارمنیدس ۱ بود. آنچه قرار بود دوباره مورد آزمون قرار گیرد ۱. اصل پارمنیدسی تعلق شدید وجود و واحد به یکدیگر به عنوان علت اصل مشهور او، یعنی «وجود واحد» است و نیز ۲. فهم پارمنیدسی «وجود» به عنوان علت اصل امتناع وجود لا وجود بود. در موافقت با بسیاری از شارحان، ما نیز بر این نکته تأکید می‌کنیم که پارمنیدس ۲ گام اول افلاطون در فرارفتن از این دو نکته است و این می‌تواند به عنوان یک هدف اساسی در این محاوره مد نظر قرار گیرد.

افلاطون در این متن به نقد رابطه وجود و همسانی می‌پردازد (۱۶۲d)؛ رابطه‌ای که می‌تواند هم مبنا و هم نتیجه ضروری اصل پارمنیدسی «وجود واحد است» در نظر گرفته شود. این نقد که از مفهوم تفاوت بهره می‌گیرد (۱۴۳b)، تنها گامی مقدماتی از استفاده این مفهوم در سوفیست (۲۵۵d) و بعد است که در اصل پارمنیدسی امتناع وجود لا وجود رد می‌شود. اگر پارمنیدس ۲ و سوفیست را به عنوان گام‌های متوالی یک پروژه وجودشناختی در نظر بگیریم، می‌توانیم ببینیم که چگونه پروژه طرد مفاهیم پارمنیدسی وحدت و وجود به مفهوم تفاوت رهنمون می‌شود که خود مبنای وجودشناختی جدید افلاطون است. این وجودشناسی هم پاسخ مسائل بهره‌مندی و مرد سوم را در خود دارد و هم پاسخ مسئله پندار نادرست را؛ بنابراین بخش دوم پارمنیدس باید بعد از موج معرفت‌شناختی و به عنوان نقطه آغاز موج وجودشناختی در نظر گرفته شود. اما چرا نمی‌توان موج وجودشناختی را موازی با موج معرفت‌شناختی یا درهم‌تنیده در آن دانست؟ دلیل اصلی ما برای توالی دو موج آن است که موج معرفت‌شناختی هنوز از راه حل موج وجودشناختی آگاه نیست.

ب) تفاوت عمده جایگاه پارمنیدس ۲ در کروئولوژی وجود- معرفت‌شناختی با جایگاه

آن در کرونولوژی غالب در ارتباط با دو محاوره است: **ثائیتوس و جمهوری**. درحالی‌که کرونولوژی غالب به قرارداد **پارمنیدس** و در نتیجه بخش دوم آن پیش از **ثائیتوس** و پس از **جمهوری** عادت کرده است، ما خلاف آن را در کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی پیشنهاد کرده‌ایم. این تفاوت عمدتاً بدان دلیل است که **پارمنیدس ۲** می‌باید از نظر وجودشناختی میان **ثائیتوس و جمهوری** قرار گیرد. **ثائیتوس** همچنان به **پارمنیدس** متعهد است و قصد ندارند اصول او را چنان‌که **پارمنیدس ۲** به چالش می‌کشد، مورد نقد قرار دهند.* در ۱۸۱a-۱۸۰e تصریح می‌شود که *سقراط* در میان نظریات پارمنیدسی و هراکلیتی گرفتار شده است و می‌خواهد با برقراری نزاعی میان این دو نظریه از مهلکه بگریزد. این تلاش البته **ثائیتوس** را به نقطه **پارمنیدس ۲** نمی‌رساند. در ۱۶۷a۷-۸ گفته می‌شود که «داشتن پندار درباره آنچه نیست، غیرممکن است» (οὐτε γὰρ τὰ μὲν ὄντα δὲνατὸν δοξάζσαι هیچ است) (μὲν ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει). گرچه در **پارمنیدس ۲** ما هنوز از سلطه **پارمنیدس** خارج نشده‌ایم، گام اول برداشته شده است. در ۱۶۰e با ضرورت سر و کار داشتن با لاجود و ناگزیربودن استفاده از برخی صفات همچون «این» یا «آن» برای لاجود مواجه می‌شویم. اگرچه لاجود هنوز نمی‌تواند باشد، باید از بسیاری چیزها بهره‌مند باشد (۱۶۱a۱-۱۶۰e). استدلال‌ات بسیار پیچیده **پارمنیدس ۲** به‌طورکلی نشانه آن است که فهم **پارمنیدس** از وجود و واحد بسیار مشکل‌ساز است. توجه **ثائیتوس** به مسئله وجود پارمنیدسی به تضاد آن با مفهوم *صیوروت* هراکلیتی محدود می‌شود که به نظر می‌رسد ابتدایی‌تر از توجه **پارمنیدس ۲** به مسائل ناشی از درک پارمنیدسی مفهوم وجود

* وقتی در ۱۸۸c-d پیشنهاد می‌شود که بهتر است مسئله پندار نادرست به جای مفاهیم دانستن و ندانستن به وسیله مفاهیم وجود و لاجود مورد بررسی قرار گیرد، انتقالی صریح از معرفت‌شناسی به وجودشناسی دیده می‌شود؛ پیشنهادی که خیلی زود به مسئله عدم امکان اندیشیدن لاجود منتهی می‌شود (۱۸۸d و بعد).

باشد. اگر استدلال ما درست باشد، پارمنیدس ۲ به دلیل وضعیت وجودشناختی اش نمی‌تواند بر ثنایتوس تقدم داشته باشد. اما این وضعیت آن را بر سوفیست و جمهوری مقدم می‌سازد. جمهوری صریحاً لاوجود را به عنوان وضعیت سوم میان وجود و لاوجود مطلق می‌پذیرد (۴۷۷b-۴۷۶e). دستیابی ناقص به وجود لاوجود در پارمنیدس ۲ می‌باید بر دستیابی کامل آن در سوفیست و استفاده از آن در جمهوری تقدم داشته باشد.

ج) روش جمع و تقسیم که روش اصلی مورد استفاده در سوفیست و مرد سیاسی است، در ثنایتوس حضوری جدی ندارد. درحالی‌که این روش در بخش اول پارمنیدس دیده نمی‌شود، در بخش دوم آن (ر.ک: ترنبال (Turnball)، ۱۹۹۸، به‌ویژه صص ۴۱ و ۱۷۳) نقش مهمی ایفا می‌کند. درحالی‌که ثنایتوس و بخش اول پارمنیدس مقدم بر محاورات موج معرفت‌شناختی هستند، محاوراتی که همگی از روش جمع و تقسیم استفاده نمی‌کنند، بخش دوم پارمنیدس، سوفیست و مرد سیاسی از این روش بهره می‌گیرند.

د) تقریباً تمام شواهد سبک‌شناختی تقدم پارمنیدس بر جمهوری را تأیید می‌کنند. ما در اینجا به این گفته تارانت بسنده می‌کنیم که شواهد سبک‌شناختی «قویاً» نشان می‌دهد که ثنایتوس و پارمنیدس «بسیار پیش از آنکه جمهوری پایان یابد، شروع شدند» (2000, p.141).

۶. جمهوری و قوانین

جایگاه جمهوری در میان محاورات بسیار پیچیده است.* شواهد عبارت‌اند از:

۱. از لحاظ وجودشناختی جمهوری باید پس از سوفیست و پارمنیدس ۲ قرار گیرد.
۲. جمهوری به دلیل راه حل وجودشناختی مسائل بهره‌مندی و مرد سوم می‌باید پس

* احتمالاً امید کمتری نسبت به جای‌گذاری درست جمهوری در آثار افلاطون نسبت به دیگر محاورات وجود دارد» (Nails, 1998, p.174). عباراتی همچون «عقیده اورتدکس» در چرنیس (1998, p.293) درباره جایگاه جمهوری در کروئولوژی غالب جالب توجه است.

از پارمنیدس ۱ قرار گیرد.*

۳. بر اساس شاهد/ارسطو (فصل ۶ از کتاب دوم سیاست (1885, p.30)), جمهوری بر قوانین تقدم دارد.

۴. قوانین از نظریه فیلسوف- پادشاه جمهوری ناآگاه است که نشان می‌دهد جایگاهش پس از نسخه نهایی جمهوری می‌تواند مورد اشکال باشد.**

۵. شواهد سبک‌شناختی قویاً پیشنهاد می‌کنند که سوفیست، مرد سیاسی، تیمایوس، کریتیاوس و فیلبوس به دوره قوانین تعلق دارند.

در حالی که شواهد وجودشناختی (۱ و ۲)، تقدم سوفیست و پارمنیدس بر جمهوری را تأیید می‌کنند، شواهد سیاسی*** (۳ و ۴) و نیز شواهد سبک‌شناختی (۵) تقدم آن بر محاورات متأخر در کرونولوژی استاندارد را پیشنهاد می‌کنند. تنها راه حل همان است که برخی محققان پیشنهاد کرده‌اند؛ یعنی اینکه جمهوری یک محاوره نیست، بلکه ترکیبی از چند محاوره است. به جز کتاب اول که مجزا و متقدم‌بودن آن پذیرفته شده‌تر است، به نظر می‌رسد صفحات ۴۷۳-۵۷۱ نیز در میان متن جای داده شده باشد. دلایل ما برای این نکته شامل این موارد می‌شود:

الف) در جمهوری ۴۷۱d پرسش امکان عملی آرمانشهر ساخته شده پیش کشیده می‌شود. افلاطون در پاسخ اولیه خود به مسئله، به این نکته اشاره می‌کند که آنچه او ترسیم

* نمی‌توان گفته تسلف مبنی بر اینکه سرآغاز پارمنیدس نشان‌دهنده آن است که جمهوری پایان یافته است را درک کرد. به هر حال او می‌پذیرد که کتاب دهم و «برخی متون» در کتاب‌های اولیه ممکن است از الحاقات بعدی باشند (1989, p.19).

** به علاوه همان‌طور که لین (Lane) (2006, p.185) ذکر می‌کند، کتاب نهم قوانین تلویحاً پیشنهاد می‌کند که شهر ترسیم‌شده در این محاوره، شهر درجه دوم است؛ درجه دوم در مقایسه با مرد سیاسی و نه جمهوری.

*** اینکه اظهار نظر ارسطو در یک متن سیاسی و در میانه بحث از مسائل سیاسی عنوان می‌شود، می‌تواند مجوزی باشد که آن را شاهدهی سیاسی در نظر بگیریم، اگرچه بیشتر، شاهدهی کرونولوژیکی است.

کرده بود، تنها مدلی نظری بوده است که نیازی به اثبات امکان آن نیست (۴۷۲). به نظر می‌رسد این می‌تواند پایان داستان مدینه فاضله باشد که از ابتدای کتاب دوم آغاز شده بود. آنچه از ۴۷۳C به بعد گفته می‌شود، پروژه‌ای کاملاً جدید است که به نظر می‌رسد به مدینه فاضله (ص ۴۷۳-۳۵۷) اضافه شده است. سقراط می‌گوید شهرها می‌توانند مدینه فاضله را ممکن سازند، اگر بتوانند از «بزرگ‌ترین موج» جان سالم به در برند. این بزرگ‌ترین موج چیزی نیست جز نظریه فیلسوف-پادشاه. سقراط از اینکه به خاطر این نظریه مورد خنده و استهزا قرار گیرد، واهمه دارد (۹-۴۷۳C۷) که می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت مسئله و نیز تردید سقراط باشد.* اگرچه این تردید طولانی مدت می‌تواند به این نکته اشاره داشته باشد که آنچه گفته می‌شود چیزی است که نوشتن یا منتشر کردن آن مورد تردید بوده است، قصد نداریم در اینجا تنها بر آن تأکید کنیم. آنچه پس از این رخ می‌دهد و تفاوت کلی آن با مدینه فاضله تعیین‌کننده‌تر خواهد بود. نظریه فیلسوف-پادشاه این پرسش را پیش می‌نهد که: فیلسوفان چه کسانی هستند؟ (۴۷۵E۳) این پرسش بحث را از ۴۷۳C به بعد به گفتگویی درباره فیلسوف تبدیل می‌کند. علاوه بر این واقعیت که همه این صفحات به مسائل وجود-معرفت‌شناختی مرتبط با موضوع فیلسوف می‌پردازند، این خود «فیلسوف» است که موضوع بحث است. فیلسوفان به عنوان دوستداران موضوعات معرفت، یعنی آنچه هست، متمایز از دوستداران مناظر و صداها هستند که موضوعات پندار را دوست می‌دارند (۴۸۴a-۴۷۹e). فیلسوفان کسانی هستند که قادرند آنچه را دوستداران مناظر و صداها قادر به درک آن نیستند، یعنی آنچه همواره همان است، درک کنند (۴۸۴b). این طبیعت

* بیان خود سقراط این نکته را تأیید می‌کند: «تا زمانی که فیلسوفان به عنوان پادشاه حکومت نکنند یا کسانی که اکنون پادشاهان و رهبران خوانده می‌شوند، حقیقتاً و کفایتاً فلسفه‌ورزی نکنند ... ای گلاوکن! نه شهرها از شرور در امان خواهند بود و نه نژاد بشر و تا زمانی که این اتفاق رخ دهد، ساختاری که در حال توصیف نظری آن بوده‌ایم، هرگز در کامل‌ترین شکل خود متولد نخواهد شد و نور آفتاب را نخواهد دید؛ چون می‌دانستم این بیان تا چه اندازه متناقض‌نما خواهد بود مدت‌های بسیار در طرح آن تردید داشتم» (۴۷۳C۱۱-۵۴) / همچنین ر.ک: ۴۹۹a.

(φύσιν) فیلسوف است که موضوع تحقیق است (۴۸۵a۵، در ۴۸۵a۱۰: φύσεων φιλοσόφων) طبیعتی که در ۴۹۲a۱-۵ توصیف می‌شود و دوباره در ۴۹۳e و بعد با خود اشیا مرتبط می‌شود. سقراط سپس می‌گوید طبیعت فلسفی در ساختارهای زمانه او تغییر کرده است و بدین ترتیب بحث فیلسوف را به بحث مدینه فاضله پیوند می‌زند (۴۹۷b و بعد) و نتیجه می‌گیرد که فیلسوفان بهترین محافظان شهر هستند (۵۰۳b). آنها باید در موضوعات بسیاری به آموزش مشغول شوند (۵۰۳e) و از همه مهم‌تر در مثال خیر (۵۰۴e-۵۰۵a). این نکته بحث را به قیاس‌های خورشید، خط و غار در کتاب‌های ششم و هفتم هدایت می‌کند. پس از بحثی کامل در مورد چگونگی پرورش محافظان به وسیله علوم مختلف و تبدیل آنها به فیاسوفان، فقط کسانی که بتوانند همه آزمون‌ها را پشت سر بگذارند و مثال خیر را ببینند، می‌توانند بر شهر حکمفرمایی کنند و فیلسوف- پادشاه شوند (۵۴۰a و بعد). این پایان جستجوی فیلسوف و چگونگی پرورش فیلسوف در شهر و همچنین پایان کتاب هفتم (۵۴۱b) است؛ بنابراین می‌توان گفت که متنی که از صفحات پایانی کتاب پنجم شروع می‌شود و تا پایان کتاب هفتم ادامه می‌یابد، یعنی ۴۷۳c-۵۴۱b فیلسوف را به عنوان موضوع خود دارد.

علاوه بر یکپارچگی این متن که ما در اینجا تلاش کردیم مروری بسیار کوتاه و مسلماً ناکافی فراهم آوریم، آنچه الحاق آن به مدینه فاضله را محتمل‌تر می‌سازد، آن است که این بحث در میانه بحث مرام اشتراکی قرار می‌گیرد؛ بحثی که در ابتدای کتاب پنجم (۴۴۹) آغاز شده بود و تا ۴۷۱d جایی که امکان مدینه فاضله بحث را به موضوع فیلسوف در ۴۷۳c هدایت کرد، ادامه داشت. با پایان بحث درباره فیلسوف، در همان ابتدای کتاب هشتم و بدون هرگونه مقدمه به همان بحث باز می‌گردیم:

خوب گلاوکن! ما در این باره موافقت کردیم: اگر یک شهر قرار است به اوج یک حکومت خوب دست یابد، همسران باید در اشتراک باشند، فرزندان و همه تربیت آنها باید اشتراکی باشد... (۴۵۳a۱ و بعد)

سقراط پس از دوری طولانی از موضوع قبلی اکنون نیازمند به‌خاطر آوردن موضوع است و گلاوکن ضمن یادآوری موضوع می‌گوید: «در حال صحبت بودید، چنان‌که توصیف شهر را کامل کرده بودید» (۸-۵۴۳c۷). اگر ما در جداکردن این بخش به عنوان بخش الحاقی محق باشیم، با در نظر گرفتن موضوع آن، یعنی فیلسوف و جایگاه آن در کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی، یعنی پس از سوفیست و مرد سیاسی، اولین احتمال آن خواهد بود که این بخش الحاقی هم در موضوع و هم در جایگاه خود بسیار به بخش سوم و نانوخته سه‌گانه سوفیست، مرد سیاسی و فیلسوف که علی‌رغم تعهد سقراط به بررسی آن در سوفیست ۲۱۷a۳ هرگز منتشر نشد، شبیه است. این نکته سبب شد پیشنهاد دهیم متنی که آن را از جمهوری جدا کردیم، می‌تواند همان فیلسوف یعنی بخش سوم سه‌گانه مذکور باشد. افلاطون هرگز بخش سوم را منتشر نکرد. شاید بدان دلیل که- چنان‌که خودش می‌گوید- از موضوع آن مبنی بر آنکه فیلسوفان باید پادشاهان باشند، واهمه داشت. دلیل دیگر نیز می‌تواند درگیر شدن افلاطون در پروژه‌ای دیگر باشد. در هر حال افلاطون آنچه به عنوان بخش سوم سه‌گانه در ذهن داشت یا شاید حتی به نگارش در آورده بود را با تحقیقش درباره مدینه فاضله و بر مبنای پرسش «عدالت چیست؟» در کتاب اول جمهوری* که مدت‌ها پیش نوشته شده بود، ترکیب می‌کند.^۴ اگر این پیشنهاد موجه باشد، تاریخ متأخر فیلسوف و نیز تفاوتش با مدینه فاضله قابل قبول‌تر خواهد بود. ژیل در کتابش فیلسوف: محاوره گمشده افلاطون (2012) می‌گوید بر اساس این واقعیت که نام این محاوره در لیست باقیمانده از محاورات افلاطون ذکر نشده است، «می‌توانیم به‌درستی

* بیان ارسطو در سیاست (۲، ۱۲۶۴b۳۹) مبنی بر اینکه سقراط جمهوری را با «گفتارهای فرعی» پر کرد، می‌تواند شاهد خوبی باشد. رایل به این نکته مهم اشاره می‌کند که سه خلاصه از مدینه فاضله اصلی نشانه آن هستند که این اثر شامل هیچ چیزی درباره عدالت، افسانه‌های خداشناختی، صرف‌نظر کردن از هومر، دیالکتیک و چیزهایی از این قبیل نبوده است. او معتقد است نسخه کنونی ما از جمهوری پیش از بازگشت افلاطون از سیسیل ترکیب نشده است (1996, pp.244-245).

مطمئن باشیم که محاوره پس از نوشته‌شدن مفقود نشده است» (همان، ص ۱). او معتقد است /افلاطون در نوشتن آن هدفی داشته است؛ چراکه می‌خواسته مخاطبانش را برای ترکیب قسمت‌های مختلفی که در محاورات مختلف به موضوع اشاره دارند، ترغیب کند. او البته اجازه نمی‌دهد **جمهوری** در این ترکیب نقش داشته باشد، بلکه بیشتر پارمنیدس، **ثئایتوس** و **سوفیست** را دخیل می‌کند؛ چراکه بر اساس کرونولوژی استاندارد **جمهوری** مقدم بر این محاورات است.

ب) تفاوت معرفت‌شناختی میان فیلسوف و مدینه فاضله نیز قابل بررسی است. به نظر می‌رسد آنچه در کتاب سوم و در ۴۰۲b گفته می‌شود مبنی بر اینکه برای شناخت تصویر، شناخت اصل ضروری است بر آنچه در کتاب ششم و در نظریه فرضیه گفته می‌شود که بر مبنای آن شخص از تصویر به اصل می‌رود، بدون آنکه معرفتی به اصل داشته باشد، مقدم بوده و حتی با آن ناسازگار - البته نه ضرورتاً - باشد. تفاوت ۵۷۱-۴۷۳ از دیگر بخش‌های **جمهوری**، به‌ویژه **مدینه فاضله** همچنین از محتوای غالب وجود - معرفت‌شناختی آن روشن می‌شود که آشکارا از بخش پیشین خود که کاملاً به مسائل سیاسی اختصاص دارد، متفاوت است. این محتوای وجود - معرفت‌شناختی دقیقاً همان بخشی است که ما به عنوان شاهد تأخر **جمهوری** بر پارمنیدس ۲ و تیمایوس در نظر گرفتیم.

بنابراین اگر بپذیریم که کتاب‌های دوم تا دهم **جمهوری** دست‌کم از دو بخش مجزا تشکیل شده‌اند، قادر خواهیم بود ابهامی را که در ترتیب **جمهوری** و قوانین به وجود آمده بود، رفع کنیم. بخش سیاسی **جمهوری** یعنی **مدینه فاضله** بر قوانین مقدم است و در قوانین بدان اشاره می‌شود و احتمالاً همین بخش در ذهن /ارسطو بوده است* هنگامی که قوانین را پس از **جمهوری** قرار داده است. این پیشنهاد همچنین پاسخی را برای اشکال

* اینکه /ارسطو این نکته را در یک متن سیاسی (فصل ۶ از کتاب دوم سیاست (1885, p.30)) بیان می‌کند، این امر را محتمل‌تر می‌سازد. به هر حال، دلیل آن می‌تواند صرفاً تاریخ انتشار قوانین باشد که مطمئناً پس از **جمهوری** بوده است.

ششم فراهم می‌سازد؛ چراکه غفلت قوانین از نظریه فیلسوف- پادشاه که سبب شگفتی شارحان شده بود، می‌تواند با متأخر بودن فیلسوف که دقیقاً همان متنی است که ایده فیلسوف- پادشاه در آن قرار دارد، سازگار باشد.

ج) همان‌گونه که پریور اشاره می‌کند، «پیش از ظهور سبک‌شناسی»، «تقریباً همه محققان جمهوری را پس از سوفیست جای می‌دادند» (1985, p.168). علت در نظر گرفتن جمهوری به عنوان محاوره‌ای میانی و پیش از بسیاری دیگر از محاورات در کرونولوژی استاندارد بیش از هر چیز به شواهد سبک‌شناختی وابسته است. با وجود این، ویژگی ترکیبی جمهوری پاسخی معقول برای بزرگ‌ترین مشکل سبک‌شناختی کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی، یعنی مشکل عدم تناسب سبک‌شناختی جمهوری با محاورات متأخر فراهم می‌سازد. فرض کنید افلاطون که کتاب اول جمهوری را در زمانی پیش‌تر و به احتمال زیاد در دوره اولیه نگارش خود به تألیف در آورده بود و مدینه فاضله را در زمانی دیگر، اکنون تصمیم می‌گیرد جمهوری را به نگارش در آورد که نه تنها شامل آن محاورات، بلکه همچنین شامل آنچه به عنوان بخش سوم سه‌گانه در ذهن داشت یا حتی نوشته بود، یعنی فیلسوف نیز می‌شود. بر این اساس چندان تعجب‌آور نخواهد بود اگر بگوییم که چون افلاطون می‌خواست این اثر ترکیبی را دوباره به عنوان ادامه کتاب اول جمهوری تألیف کند، تلاش کرد حد ممکن سبکی یکپارچه را حفظ کند.* به علاوه شاهد لوتوسلاوسکی نیز متأخرتر بودن کتاب‌های ششم و هفتم را نسبت به دیگر کتاب‌های جمهوری تأیید می‌کند.

۷. تیمایوس

با پیشنهاد تمایز فیلسوف از مدینه فاضله جایگاهی که کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی برای تیمایوس در نظر می‌گیرد، بسیار قابل قبول‌تر خواهد بود. متنی که در تیمایوس

* می‌توان ادله دیگری را نیز برای تأخر فیلسوف ذکر کرد، همچون روحیه فیثاغوری آن، یا بحث از خیر که در میان آثار افلاطون به نظر نزدیک‌ترین متن به سخنرانی مشهور «درباره خیر» و نیز فیلبوس است.

(۱۷a، ۱۸b) همواره به عنوان ارجاع به جمهوری در نظر گرفته می‌شد، در واقع ارجاعی به مدینه فاضله است. این به ما در مقدم‌ساختن تیمایوس بر جمهوری یاری می‌رساند؛ چراکه وضعیت وجودشناختی آن نشان می‌دهد که باید پس از سوفیست، اما پیش از فیلسوف نوشته شده باشد.* دلایل اصلی آون (1998, pp.260-261) برای قراردادن تیمایوس پس از جمهوری و پیش از مرد سیاسی شامل این موارد هستند:

الف) سرآغاز محاوره (۱۷a) به محاوره‌ای ارجاع می‌دهد که در روز گذشته رخ داده است که به احتمال بسیار اشاره‌ای به جمهوری است.

ب) این ایده در تیمایوس ۱۸b که بر مبنای آن محافظان نباید طلا، نقره یا هر چیز دیگری را تحت مالکیت خصوصی خود داشته باشند، به جمهوری ۴۱۷a و ۵۴۷b-۵۴۸b ارجاع می‌دهد.

ج) مرد سیاسی (در ۲۹۲a و c و نیز ۲۹۳a و c-d) چهار بار (؟) تأکید می‌کند که ثروت داشتن حاکم کاملاً با کیفیت حکومت او بی‌ارتباط است. آون معتقد است این ایده نظریه‌ای جدید است.

د) نظام ازدواج محافظان در جمهوری (۴۶۵c-۴۵۷c) که پژواک آن در تیمایوس c- (۱۸d) دیده می‌شود، در مرد سیاسی (۳۱۱c-۳۱۰c) کنار گذاشته شده است.

اگر بپذیریم که کتاب‌های دوم تا دهم جمهوری از دو بخش مدینه فاضله و فیلسوف تشکیل شده است، این شواهد می‌توانند به ترتیبی دیگر میان محاورات منجر شوند: (الف) و (ب) آشکارا به مدینه فاضله ارجاع می‌دهند نه به فیلسوف. (ج) و (د) نیز نه تنها برای ترتیب مورد نظر در کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی مشکل‌ساز نیستند، بلکه حتی

* رایلی خاطر نشان می‌کند که بحث لذت در جمهوری (۵۳۸b) تیمایوس را «مفروض می‌گیرد» و «بسیار فراتر از آن می‌رود» (1966, p.249).

می‌توانند حامی آن باشند؛ چراکه وضعیت ابتدایی تر **مرد سیاسی*** در نسبت با مدینه فاضله کاملاً با تاریخ متأخر **مدینه فاضله** و **جمهوری** در کرونولوژی وجود- معرفت‌شناختی سازگار است. بر خلاف **آون** نظر ما بر آن است که آنچه درباره ثروت حاکمان گفته می‌شود (۲۹۳c۸-d۲) بیشتر نشانه‌ای است از تقدم **مرد سیاسی** تا آنکه نشانه یک تئوری جدید بر ضد تئوری قدیمی باشد. در هر حال **آون** می‌پذیرد که نه **تیمایوس** و نه **کریتیاس** چیزی درباره نظریه **جمهوری** مبنی بر اینکه «یک دولت نه به وسیله برتری قوانین تغییرناپذیر، بلکه به وسیله یک $\alpha\nu\prime\theta$ φρόνιμος فراتر از قانون نجات می‌یابد» آگاه نیست (1998, p.264). **آون** و **نیکلاس پی. وایت** (1976, p.91) در این نظر که **تیمایوس** به **جمهوری** نزدیک‌تر است تا به محاورات متأخر، محق هستند؛** اما چرنیس نیز در اینکه **تیمایوس** پس از **پارمنیدس** است محق است.

نتیجه‌گیری

تأمل در رابطه میان محاورات **افلاطون** بر اساس نحوه توسعه مفاهیم وجود و معرفت در فلسفه او ما را به ترتیبی متفاوت از آنچه اغلب کرونولوژی‌های پذیرفته‌شده فعلی در نظر دارند، رهنمون می‌شود. بر اساس پیشنهاد ارائه‌شده در این مقاله، با تغییر جایگاه **پارمنیدس** نسبت به محاورات میانی و مقدم‌ساختن آن بر این محاورات، نه تنها می‌توان از مشکلات عدیده‌ای که خوانش این محاوره در فلسفه **افلاطون** ایجاد کرده است، عبور کرد بلکه

* لاین (2006, p.180) به دو نکته در **مرد سیاسی** اشاره می‌کند که در **جمهوری** مغفول مانده‌اند: ۱. معرفت خیر «در زمان»؛ ۲. که باید بر شرایط قوانین ثابت مسلط باشد. به هر حال این موارد نکته‌ای را درباره ترتیب محاورات اثبات نمی‌کنند.

** **ریکلز** نیز ترجیح می‌دهد با **آون** موافقت کند و این موافقت عمدتاً به خاطر نظریه مثال در **تیمایوس** است که به **جمهوری** شباهت دارد (2007, p.8).

می‌توان به درک بهتری از توسعه وجودشناسی و معرفت‌شناسی *افلاطون* دست یافت. بر این اساس، همه محاورات به اصطلاح میانی و متأخر در قالب دو راهکار متفاوت و مرتبط در حل مسائل **پارمنیدس** مورد تفسیر قرار می‌گیرند. درحالی‌که **منون**، **فایدون** و **فایدروس** تلاش می‌کنند مسئله معرفت‌شناختی مطرح‌شده در نقد نظریه مثال در **پارمنیدس** را حل کنند، **سوفیست** و **جمهوری** می‌خواهند با دستیابی به نگاهی متفاوت از وجود و در نتیجه نظریه مثال به حل مسئله بهره‌مندی و مرد سوم در این محاوره بپردازند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مدارک شامل موارد ذیل می‌شوند:

الف) تنها مدرک خارج متن توسط *ارسطو* (فصل ۶ از کتاب دوم سیاست (1885, p.30)) فراهم شده است مبنی بر اینکه قوانین پس از **جمهوری** نوشته شده است. این نکته را برخی دیگر تکرار کرده‌اند.

ب) چند شاهد درون‌متنی توسط ارجاعاتی که در خود محاورات وجود دارد نیز قابل ملاحظه است: ۱. ارجاع متقابل در **سوفیست ۲۱۷a** و **مرد سیاسی ۲۵۷a** و **۲۵۸b** که نشان از تقدم **سوفیست** دارد؛ ۲. **تیمایوس ۲۷** که به **کریتیاس** به عنوان تالی خود ارجاع می‌دهد؛ ۳. **ثئایتوس ۱۸۳e** که در آن **سقراط** می‌گوید **پارمنیدس** را وقتی جوان بوده است، ملاقات کرده است که می‌تواند ارجاعی باشد به **پارمنیدس**؛ ۴. یک ارجاع مشابه به بحث **سقراط** جوان با **پارمنیدس** در **سوفیست ۲۱۷c**؛ ۵. **سوفیست ۲۱۶a** به یک بحث قبلی ارجاع می‌دهد که به عنوان ارجاع به **ثئایتوس** در نظر گرفته شده است؛ ۶. **تیمایوس ۱۹۹b-۱۷b** که در آن **سقراط** به محاوره پیشین خود درباره ساختار شهرها و مردانی که این شهرها باید پیورند و غیره ارجاع می‌دهد که در میان محاوراتی که اکنون داریم، باید ارجاعی به **جمهوری** باشد.

فارغ از اینکه مسائل مختلفی درباره اعتبار برخی از این شواهد وجود دارد، واضح است که این ارجاعات درون‌متنی و خارج‌متنی برای پیشنهاد ترتیبی میان بیش از سی محاوره ممکن نیست.

۲. **گرگیاس** تمایز معرفت و پندار درست را بدون بحث از آن ذکر می‌کند؛ تمایزی که در **ثئایتوس** اثبات می‌شود و در **منون** مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این محاوره امکان وجود عقیده نادرست

در کنار عقیده درست را مطرح می‌کند (۴۵۴d۵) و معرفت نادرست را قویاً رد می‌کند (۷-۶d۶). این موضوع نشان می‌دهد، اگرچه نه قویاً، که این محاوره می‌تواند پس از *ثنائیتوس* و پیش از *منون* نوشته شده باشد. از طرف دیگر، نشانه‌های اندکی از تقدم *گرگیاس* و *پروتاگوراس* بر *منون* وجود دارد. می‌توان نظر جین ام. دی (Jane M. Day) (1994, p.10) را درباره تقدم *پروتاگوراس* پذیرفت، هرچند نه با قوتی که او ابراز می‌کند. او *گرگیاس* را پس از *پروتاگوراس* و نزدیک به *منون* در نظر می‌گیرد.

۳. پیشنهاد *ژیل* (2012, p.1) یعنی یک چهارگانه‌ای که با *ثنائیتوس* شروع می‌شود، چندان نمی‌تواند قابل قبول باشد. علاوه بر ارجاعات متقابل که در بالا بدان اشاره شد، نمی‌توان دریافت او چگونه شباهت میان شخصیت‌ها را به عنوان یک شاهد ذکر می‌کند؛ درحالی‌که تفاوت *ثنائیتوس* با دیگر محاورات از این جنبه به اندازه کافی روشن است. تغییر *سقراط* به عنوان سخنگوی اصلی در *ثنائیتوس* به غریبه‌ای از الئا به عنوان شخصیت اصلی دو محاوره دیگر مجال موافقت با او را نمی‌دهد. فرض کنید بپذیریم که تغییر *سقراط* به غریبه‌ای از الئا در *سوفیست* می‌تواند در راستای وظیفه نقد *پارمنیدس* یا- چنان‌که *کان* (2013, p.94) پیشنهاد می‌کند- فراهم‌ساختن «فضای همدلی عقلانی» تفسیر شود. این نکته چگونه می‌تواند در مورد *مرد سیاسی* درست باشد؟ به هر حال *ژیل* بر آن است که «*فلاطون* به منظور مطابقت *ثنائیتوس* با سری شامل *سوفیست* و *مرد سیاسی* به شکلی اساسی در نسخه اولیه *ثنائیتوس* تجدید نظر کرده است» (2012, p.3).

۴. ارجاع *فایدروس* به محاوره‌ای که در آن، فیلسوف موضوع بحث است؛ به نحوی به استقلال آن اشاره دارد. علی‌رغم برخی شواهد درباره ارجاعات آن به *جمهوری* (ر.ک: Kahn, 1996, p.337) ترجیح دادیم آن را در پایان موج معرفت‌شناختی قرار دهیم و این کار را عمدتاً به دلیل ذکر نظریه *آنامنیسیس* در آن انجام دادیم؛ چراکه این نظریه در *کرونولوژی* ما به این موج اختصاص دارد. همان‌طور که *سایر* یادآور می‌کند، ذکر نظریه در *فیلبوس* (۳۴۲b) و *قوانین* (۷۳۲b) به نظر «کاملاً عاری» از معنایی که پیشتر داشته است، می‌رسد. در اینکه *مرد سیاسی* ۲۷۷d و *تیمایوس* ۴۱e-۴۲d به نظریه اشاره دارند یا آن را به‌طور ضمنی بیان می‌کنند، چیزی که *کان* بدان استناد

می‌کند (1996, p.367)، قانع نشدم. در هر حال جایگاه فایدروس در کرونولوژی وجود-
معرفت شناختی جایگاهی تعیین‌کننده نیست.

منابع و مأخذ

1. Allen, R. E.; **Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms**; Routledge, 2013.
2. Aristotle, 1885, **Politics**, translation and notes by B. Jowett M.A., Vol. II, Clarendon Press.
3. Brandwood, Leonard; **The Chronology of Plato's Dialogues**; Cambridge University Press, 1990.
4. —; **Stylometry and Chronology**; in: Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*; Cambridge University Press, 1992.
5. Cherniss, Harold; **Aristotle's Criticism of Plato and the Academy**; Johns Hopkins Press, 1944.
6. —; **The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues**; in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*; volume iv, Routledge, 1998.
7. Cooper, J. M., Hutchinson, D.S.; **PLATO Complete Works**; USA: Hackett Publishing, 1997.
8. Cornford, Francis MacDonald; **Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides**; Routledge and Kegan Paul Ltd., 1939.
9. Day, Jane M.; **Plato's Meno in Focus**; Routledge, 1994.
10. Dillon, John; **Comments on John Moore's Paper**; in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Patterns in Plato's thoughts*; Papers out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, 1973, pp.72-77.
11. Dorter, Kenneth; **The Theory of Forms and Parmenides I**; in: Anton, Jhon, Preus, Anthony (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III*; State University of New York Press, 1989.
12. —; **Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: the Parmenides, Sophist and Statesman**; University of California Press, 1994.
13. Gill, Mary Louise; **Philosophos: Plato's Missing Dialogue**; Oxford University Press, UK, 2012.
14. Gormbie, I. M.; **Ryle's New Portrait of Plato**; *The Philosophical Review*, V.78, N.3, 1969.

15. Fine, Gail; **Plato on knowledge and Forms**; Oxford University Press, 2003.
16. Hackforth, R.; **Plato's Phaedrus**; Cambridge University Press, 1952.
17. Halicarnassus, Dionysius, Schaefer, G.H. (ed.); **De Compositione Verborum**; Lipsiae, 1808.
18. Irwin, Terence; **Plato's Ethics**; Oxford University press, 1995.
19. Kahn, Charles H.; **Plato and the Socratic Dialogues**; Cambridge University Press, 1996.
20. Kahn, Charles H.; **The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being**; Foundations of Language, V.2, N.3, 1966, pp.245-265.
21. —; **Plato on Recollection**; in: Benson, Hugh H. (ed.), A Companion to Plato; Blackwell Publishing Ltd. , 2006, pp.119-132.
22. —; **Plato and the Post-Socratic Dialogues: The Return to the philosophy of Nature**; Cambridge University Press, 2013.
23. Lane, Mellisa; **Plato's Political Philosophy: the Republic, the Statesman and the Laws**; in: Gill, Mary Louise, Pellegrin, Pierre (eds.), Blackwell Companion to Ancient Philosophy, Blackwell Publishing Ltd., 2006.
24. Mackey, D. S.; **On the order of Plato's Writings**; The Journal of Philosophy, V.25, N.1 , 1928.
25. Meinwald, Constance C.; **Plato's Parmenides**; Oxford University Press, 1991.
26. —; **Good-bye to the third Men**; in: Kraut, Richard (ed.), The Cambridge Companion to Plato; Cambridge University Press, 1992.
27. Moore, Hohn D.; **The Relation Between Plato's Symposium and Phaedrus**; in: Moravcsik, J.M.E. (ed.), Patterns in Plato's thoughts; Papers out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference, D. Reidel Publishing Company, 1973, pp.52-71.
28. Nails, Debra; **The Earty Middle Late consensus: How Deep? How Broad?**; In: Smith, Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment, Vollume I, Routledge, 1998.
29. Owen. G. E. L.; **The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues**; in: Smith, Nicholas D. (ed.), PLATO: Critical Assessment; vollume iv, Routledge, 1998.
30. Palmer, John A.; **Plato's Reception of Parmenides**; Oxford: Clarendon Press, 1999.

31. Prior, William J.; **Unity and Development in Plato's Metaphysics**; Routledge, 1985.
32. Rickless, Samuel C.; **Plato's Forms in Transition, A reading of the Parmenides**; Cambridge University Press, 2007.
33. Ryle, Gilbert; **Plato's Parmenides (II)**; Mind, new series, V.48, N.191, 1939.
34. —; **Plato's Progress**; Cambridge University Press, 1966.
35. Sayre, Kenneth M.; **Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved**; Parmenides Publishing, 2005.
36. Tarrant, Harold; **Plato's First Interpreters**; Cornell University Press, 2000.
37. Turnbull, Robert G.; **The Parmenides and Plato's Late Philosophy**; University of Toronto Press, 1998.
38. Thesleff, Holger; **Platonic Chronology**; Phronesis, V.134, N.1, 1989.
39. Vlastos, Gregory; **Socrates Ironist and Moral Philosopher**; Cambridge University Press, 1991.
40. White, Nicholas P.; **Plato on Knowledge and Reality**; Hackett Publishing Company, 1976.