

Universal and Particular in Plato's Works



Amir Hossein Saket

Assistant Professor of Philosophy Department, Shabid Beheshti University, Tebran, Iran.

am_saketoj@sbu.ac.ir

Abstract

Since early times, Plato's ideas have been assumed as universal entities as opposed to the particulars. More exact analysis of Plato's terminology, however, shows the contrary. There is no term for "universal" and "particular" in his terminology at all, and he rather uses the words "whole" [كل] and "part" [جزء], which, considering their similitude to "universal" [كلی] and "particular" [جزئی], have been extremely mistaken for the two latter. These terms are developed in the middle Dialogues being closely related with the controversial issue of ideas. Plato regards each idea as one and simple; however, Parmenides' criticisms urge him to reconstruct his views. To resolve this problem, he makes use of the term "whole" which implicates a middle state between the One and the multitude in the hierarchy of unity. There is nothing absolutely simple and with the exception of the One, all things include parts. In a sense, however, the idea can be considered as one, for although it includes parts, it cannot be reduced to them and so it is somehow independent of them. Such a kind of unity, lying inferior to the absolute One and higher than the multitudes, is called the whole and belongs to the ideas. Every idea is a whole and possesses the highest possible unity after the One. So "wholeness" is almost a synonym for unity or a second unity. It is not the case that the wholeness appertains to ideas, but the particulars also participate in it.

Keywords: Plato, Universal, Particular, Whole, Part.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.9.26**

Accepted date: **2021.11.9**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.48161.2995](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.48161.2995)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Universal and particular are two opposite categories of words. A word is universal if it as such could be applied to more than one object, e. g. “man” and “animal”. Particular, on the other hand, is a kind of word, that as such could not be applied to more than one, e. g. “Plato” and “Aristotle”. “Man” is universal as it could be equally applied to Plato, as well as to Aristotle, for each of them are called man. But, on the other hand, “Plato”, being a particular word, could not be applied to both of them. In Persian and Arabic, “universal” [کلی] and “particular” [جزئی] look very similar to “whole” [کل] and “part” [جزء] respectively, and therefore they may be considered as conceptually related to each other. Nevertheless, they are often said to be totally different and are not to be confused. Among their differences we can mention that the whole, being composed of parts, depends on them and alters with their alterations, while the universal is not constituted from particulars and is totally independent of them and remains the same, even if there exists no particular at all.

Since early times, Plato’s ideas have been assumed as universal entities and in opposite to the particular objects of natural world. More exact analysis of Plato’s terminology and its usage, however, shows the contrary. There is, indeed, no term for “universal” and “particular” in his terminology at all and he instead uses the words “whole” (ὅλον) and “part” (μέρος), which, due to their similitude to “universal” and “particular” in Persian and Arabic, have been extremely mistaken for the two latter. By him the term “whole” never implicates universal, and though it may be demonstrated that the whole, as he thinks of it, is logically a universal, it does not matter to him and he is not occupied with logical universality. For him “whole” is always a composition of parts and never, throughout his works, implicates “universal”. It is called “whole”, because every idea is composed of parts and so it is a real whole. Genus, difference and other logical elements mentioned in the definition of an idea, are its components. It seems that “wholeness” is almost a synonym of unity, and the “whole” comes immediately after the One. He traces a hierarchy of unity which begins from the absolute One, descending all through the beings until it reaches to the multitudes of generation and corruption in our world. “Whole” is situated among these levels, and it is

the characteristic of the ideas. By using the term “Whole”, Plato is going to distinguish between two kinds of unity, i. e. the unity of the One and that of the idea: the former is absolutely simple and without any part, while the latter, though in a high degree of unity, is composed of some components.

These terms are developed in the middle Dialogues and mostly in *Parmenides*, *Theaetetus* and *Sophist*, and they are closely related with the controversial issue of ideas, i.e. the problem of unity and plurality. Plato regards each idea as one and simple, however, *Parmenides*' criticisms urge him to reconstruct his views. The question whether the idea is simple and indivisible, or it could be divided into some parts, is an unsolvable dilemma. Everything is either one or other than one and there is no middle term to conjoin them. They are totally separated and their relation seems unexplainable. On the one hand, every idea is supposed to be one, but, on the other hand, its relation to particulars requires its division between them which contradicts its unity. This is articulated with the terms “whole” and “part”, that is to say, every particular possesses either the whole of idea, or only a part of it. If it possesses the whole of it, the idea would be in many things, hence its unity will be contradicted. If it possesses only a part of it, the idea would be divided to parts, and it will be again manifold. Then, the whole or the idea, apparently, swings between the One and the manifold and cannot be assigned properly to any side. This ambiguity shows Plato's hesitation to rank the idea and to determine its relation to the One and the multitude.

In *Theaetetus* and *Sophist*, trying to solve this antinomy, Plato puts the “whole” in a level between the One and the mere multitude, and interprets it in a manner to be one, and at the same time composed of parts so that its composition of parts does not contradict its unity. There is nothing absolutely simple, and with the exception of the One, all things include parts. In a sense, however, the idea can be considered as one, for although it includes parts, it cannot be divided into or reduced to them, and so it remains somehow independent of them. Such a kind of unity, lying inferior to the absolute One and higher than the multitudes which is called the whole and belongs to the ideas. Every idea is a whole and possesses the highest possible unity after the One. So “wholeness” is almost a

synonym for unity or a second unity. So the contradiction between the One and the other than One, first raised in *Parmenides*, would disappear by assuming of a middle stage mediating between the two extremes.

In *Sophist*, the trifold levels of the One, whole and multitude, continues with a different terminology, and a fourth level referred to as “the whole itself” (αὐτὸ τὸ ὅλον) is added to the three aforementioned levels. This is inserted between the One and the whole or idea, now indicated as “being” (τὸ ὄν), and so the hierarchy is formed, including the One on the highest degree and successively the whole itself, the being and lastly the multitudes of the natural world.

Wholeness does not only appertain to the ideas, but particulars also partake in it. Wholeness, just as unity, is an essential condition for being, so that every being exists just as far as it has unity. The particulars, participating [in] the ideas, attain wholeness and exist as far as they possess wholeness.

References

- Aviceenna (2002) *Esharat va Tanbihat*, Mojtaba Zareei, Qom {in Arabic}.
- Aviceenna (1960) *Shefa*, Theology, edited by Ebrahim Madkour, Cairo {in Arabic}.
- Farabi, Abounasr (1997) “Aljam Bayn e Ray Alhakimayn”, *Rsaal ol Farabi*, Cairo {in Arabic}.
- Plato (1970) *Complete Works*, the Loeb Classical Library, London.
- Tousi, Nasireddin (1998) *Asas ol Eqtebas*, edited by Modarres Razavi, Tehran {in Persian}.
- Young, C. M. (1994) “Plato and computer dating”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 227–250.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

جزئی و کلی در آثار افلاطون

امیر حسین ساکت

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

am_saketof@sbu.ac.ir

چکیده

از دیرباز مُثُل افلاطونی را ذاتی کلی و در برابر اشیاء جزئی شمرده‌اند، اما تحلیل اصطلاحات یونانی خلاف این عقیده را نشان می‌دهد. افلاطون کلماتی معادل «کلی» و «جزئی» ندارد، بلکه از «کل» و «جزء» استفاده می‌کند که اشتباهاً آنها را «کلی» و «جزئی» معنا می‌کنند. این اصطلاحات در آثار دوره میانی و مشخصاً در محاورات پارمنیدس و تئایتوس و سوفسطایی طرح شده و با مسأله مُثُل ارتباط دارد. به عقیده افلاطون مثال واحد و بسیط است، اما اشکالاتی که در پارمنیدس به این فرض وارد می‌شود، تقریر مجدد آن را لازم می‌آورد. برای رفع این اشکال از مفهوم «کل» استفاده می‌شود که در مرتبه‌ای میان واحد و کثیر قرار دارد. هیچ چیز به غیر از «واحد» مطلقاً واحد نیست و هر چیز دیگر لزوماً اجزائی دارد. با این حال، مثال به یک معنا واحد است، زیرا اگرچه متشکل از اجزاء است، به آنها تقسیم نمی‌پذیرد و مستقل از آنها است. این قسم وحدت که در مرتبه‌ای پایین‌تر از واحد مطلق و بالاتر از اشیاء کثیر قرار دارد، کل نامیده می‌شود و به مُثُل تعلق دارد. هر مثال یک کل است و پس از «واحد» از بیشترین وحدت ممکن برخوردار است. بنابراین «کلیت» تقریباً مترادف با وحدت یا نوعی وحدت ثانوی است. کلیت به مُثُل اختصاص ندارد و افراد نیز از آن بهره‌ای می‌برند. کلیت همانند وحدت شرط وجود است و هر موجودی فقط تا آنجا که کلیت دارد، موجود است. اشیاء کائن و فاسد نیز با شرکت در مُثُل از کلیت آنها بهره‌مند می‌شوند و تا آنجا که «کل» باشند، موجودند.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، کلی، جزئی، کل، جزء.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۸

مقدمه

«کلی» (universal) و «جزئی» (particular) از اقسام لفظ و در مقابل یکدیگرند. در تعریف آنها گفته‌اند که کلی آن است که نفس تصورش مانع از وقوع شرکت نباشد، مانند «انسان» و «اسب» و جزئی آن است که نفس تصورش مانع از وقوع شرکت باشد مانند «زید» یا «رخش» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۴۵).^۱ «انسان» کلی است، زیرا درباره زید و عمرو می‌گوییم که هریک از آنها «انسان» است، اما «زید» که فقط بر یکی از آنها اطلاق می‌شود، جزئی است. «کلی» با «کل» و «جزئی» با «جزء» تفاوت‌هایی دارد، از جمله آنکه «کل» متشکل از «اجزاء» است و از زیادت و نقصان آنها تغییر می‌پذیرد، اما «کلی» از «جزئی‌ها» ترکیب نیافته است و حتی اگر هیچ «جزئی‌ای» وجود نداشته باشد، «کلی» از اعتبار نمی‌افتد. مثلاً ساعت یک «کل» و متشکل از صفحه و عقربه‌ها و چرخ‌دنده‌هایی است که «اجزاء» آن به شمار می‌آیند. ساعت بدون این «اجزاء» وجود ندارد و تبعاً هرگونه تغییری در تعداد یا ترکیب آنها به تغییری در «کل» می‌انجامد. اما «کلی» مطلقاً مستقل از «جزئی» است و چه بسا «کلی‌هایی» که اصلاً نتوان مصداقی «جزئی» برای آنها یافت، مثلاً «سیمرغ» لفظی «کلی» است، زیرا علی‌الأصول بر سیمرغ‌های بی‌شمار اطلاق می‌شود، اگرچه تاکنون سیمرغی وجود نداشته است. تفاوت دیگر این است که «کل» که از «اجزاء» تشکیل یافته است، مؤخر از آنها است، اما «کلی» بر «جزئی» مقدم است، زیرا «کل» در تعریف «اجزاء» ذکر نمی‌شود، اما «کلی» در تعریف «جزئی» ملحوظ است (طوسی، ۱۳۷۶: ۱۹-۲۰).

این فقط اجمالی از تفصیل‌هایی است که در مبحث الفاظ در ابتدای آثار منطقیان مسلمان مشاهده می‌شود، اما همین اندازه برای طرح مسأله این مقاله کافی است و آن این است که: آیا ایده یا مثال افلاطون کلی است؟ در آثار افلاطون مُثُل ثابت و سرمدی در برابر محسوسات کائن و فاسد قرار دارند و قرائن متعدد ذهن را به سوی این نتیجه سوق می‌دهد که مثال «کلی» و محسوسات که مصادیق آن به شمار می‌روند، «جزئی» هستند. مُثُل «همیشه» و از هر نظر یکسان‌اند (τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ) (Statesman: 269d5)^۲ و اشیاء در معرض کون و فساد دائم. بدیهی است که کلی که یک مفهوم است، تغییر نمی‌پذیرد و اشیاء جزئی هر لحظه دگرگون می‌شوند. سقراط همواره از مخاطبان خود می‌خواهد تا در هر موضوع با قطع نظر از نمونه‌های مختلف به آنچه میان همه آنها مشترک است، توجه کنند.

مثلاً آنجا که هیپاس در تعریف «زیبا» می‌گوید که «دختر زیبا زیباست»، سقراط به او تذکر می‌دهد که دختر زیبا فقط یکی از چیزهایی است که زیبا خوانده می‌شود (ΤΙ ἔΣΤΙ ΚΑΛΟΝ)، اما او می‌خواهد بداند خود «زیبا» (Τὸ καλόν) چیست (Ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἔστι καλόν, ἀλλ' ὅτι ἔστι τὸ καλόν) زیرا از تو نپرسید که چه چیز زیباست، پرسید که زیبا چیست (Hippias the Major: 287d-e). مباحثی مشابه نیز درباره «شجاعت» و «عفت» و «عدالت» و بسیاری مفاهیم دیگر وجود دارد و کاملاً روشن به نظر می‌رسد که مقصود افلاطون همان «کلی» در برابر «جزئی» است. وانگهی اصطلاحات «کلی» و «جزئی» یا universal و particular در ترجمه‌های فارسی و اروپایی به کار رفته است و لذا تردیدی در صحت این فرض باقی نمی‌ماند که مُثُل همان «کلیات» هستند. متفکران مسلمان از دیرباز مُثُل افلاطون را مترادف با «کلی» گرفته‌اند و این قرائت تا امروز استمرار داشته است. فارابی جوهر افلاطونی را «کلی» می‌داند و آن را در برابر جوهر ارسطویی، یعنی در برابر «جوهر شخصی»^۳ می‌نهد و در وصف آن می‌گوید که «افلاطون حکیم از آن حیث قائل به تقدم و تفضیل کلی‌ها بود... که موجوداتی بسیط و ماندگار را که دگرگونی و نابودی نمی‌پذیرند، در نظر داشت» (فارابی، ۲۰۰۷: ۵۹-۶۰).^۴ ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله هفتم الهیات *ثفا* با عنوان «در نقل مذاهب حکماء قدیم درباره مُثُل و مبادی تعلیمات و علت این اعتقاد و بیان منشأ این جهل که آنان را منحرف ساخت»^۵ از قول کسانی که «کلیات» را جوهر دانسته‌اند، اظهار شگفتی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۳۱۰).^۶ این قرائت به زبان فارسی و عربی یا حتی به عالم اسلام اختصاص ندارد و در منابع اروپایی نیز استفاده از اصطلاحات universal و particular کاملاً رایج و مصطلح است. کافی است به چند تاریخ فلسفه رایج مراجعه کنیم تا این کلمات را در همان اولین صفحات ببینیم.^۷

در این مقاله نشان خواهیم داد که افلاطون هیچ‌کجا مُثُل را «کلی» و چیزهایی را که به نام آنها نامیده می‌شوند، «جزئی» نخوانده است. وی مُثُل را «کل» می‌نامد و چنان که شرح آن گذشت، «کل» با «کلی» تفاوت دارد. به عقیده او هر مثال یک «کل» است، زیرا متشکل از «اجزائی» است که البته نباید آنها را با مصادیق «جزئی» آن مثال اشتباه گرفت. او هیچ اصطلاحی برای اشاره به آنچه ما «جزئی» می‌نامیم، ندارد، زیرا وی در مبحث مُثُل و ارتباط میان آنها به این موضوع

می‌پردازد و از این جهت هیچ توجهی به «جزئیات» نمی‌کند. بنابراین هردو اصطلاح «کل» و «جزء» مربوط به مُثُل است و ارتباطی با جزئیات ندارد.

ارسطو اصطلاحات ὅλον (کل) و μέρος (جزء) را دقیقاً به معنای افلاطونی به کار می‌برد و معانی مختلف آنها را با تفصیلی بیشتر شرح می‌دهد. افزون بر این وی اصطلاحات καθόλου و καθ' ἑκάστον را به کار می‌برد که اولی دقیقاً به معنای «کلی» است و دومی، اگرچه از ریشه μέρος (جزء) نیست، دقیقاً به معنای «جزئی» است. مهم اینکه این اصطلاحات اغلب در ضمن بحث درباره نظریه مُثُل افلاطون به کار می‌رود و این فکر به ذهن متبادر می‌شود که شاید ارسطو منشأ خلط «کل» و «جزء» با «کلی» و «جزئی» بوده است.^۱ پس از او خلط این معانی در بعضی از منابع نوافلاطونی و خصوصاً در ايساغوجی شدت می‌گیرد و چه بسا این منابع منشأ این اشتباه تاریخی بوده باشد. اما بحث درباره سیر تطور این اصطلاحات و خلط معانی آنها پس از افلاطون خارج از موضوع این مقاله است و در فرصتی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

قبل از شروع، برای جلوگیری از هرگونه خلط مبحث ذکر دو نکته لازم است. اولاً ما هرگز منکر آن نیستیم که مُثُل افلاطون را بتوان کلی تلقی کرد یا حتی کلی باشند، ما فقط تأکید داریم که افلاطون هیچ‌گاه آنها را کلی نخوانده است. این کشف تازه‌ای نیست و دیگران هم به آن تصریح کرده‌اند.^۲ ثانیاً ما تأکید داریم که افلاطون لفظ «کل» را به معنای دیگری درباره مُثُل به کار برده که اغلب مغفول مانده و احتمالاً با معنای «کلی» خلط شده است. به عقیده نگارنده توجه به این معنای مغفول خصوصاً از این جهت حائز اهمیت است که موجب رفع ابهام از بسیاری از موضوعات فلسفه نوافلاطونی و خصوصاً فلسفه اسلامی خواهد شد که طرح آنها مجال دیگری می‌طلبد.

معانی مختلف کل و جزء نزد افلاطون

کل و کلی

افلاطون در وصف مُثُل و اشیاء از هیچ‌یک از اصطلاحات «کلی» و «جزئی» استفاده نمی‌کند. حتی «ایده» یا به تعبیر فارسی «مثال» (ἰδέα) یا «صورت» (εἶδος) نیز اصطلاح اصلی او برای اشاره به مُثُل نیست، چنان‌که کلمه «مثال» در هیچ‌یک از محاورات دفاعیه، کریتون، لاکس، لوسیاس، گرگیاس، منون، ایون، منکسنوس و کریتیاس نیامده است و در پروتاگوراس، کریتیاس، هیپپاس بزرگ، اتوفرون و لاکس کلمات «مثال» و «صورت» بیش از دو بار به کار نرفته است. وی برای

اشاره به مُثُل غالباً از کلمه «خود» (αὐτό) استفاده می‌کند و ترکیباتی چون «خود فضیلت» (ἡ ἀρετή αὐτή) یا «خود زیبا» (τὸ καλὸν αὐτό) در قاموس او به معنای «مثال» فضیلت یا زیبایی است.

«کل» نیز از کلماتی است که گاهی مترادف با «مثال» و بیشتر در ترکیب با آن استفاده شده است. در سوفسطایی (245C) αὐτὸ τὸ ὅλον (خود کل) و ὅλων πολλῶν (کل‌های بسیار) (253D) و εἶδος ὅλον (کل صورت) (219C) و در کراتولوس (392C) ترکیب τὸ ὅλον γένος (کل جنس) مشاهده می‌شود. هیچ‌یک از این اصطلاحات ارتباط و ملازمه‌ای با کلی منطقی ندارد و در ترجمه و تفسیر آنها باید نهایت دقت و احتیاط را مبذول داشت. افلاطون گاهی اصطلاحات πᾶς و μόριον را به ترتیب مترادف با «کل» و «جزء» به کار می‌برد^۱ و تأکید دارد که «πᾶς» از «μόρια» تشکیل شده است (Theaetetus, 204E) (πᾶν γὰρ ἂν εἴη τὰ πάντα ὄν μέρη). از این رو شکی نمی‌ماند که نسبت میان «کل» و «جزء» نیز دقیقاً از همین سنخ است.

البته افلاطون مفهوم منطقی «کلی» را می‌شناسد، اما در این معنا اغلب لفظ κοινὸν (مشترک) یا κοινὸν εἶδος (صورت مشترک) را به کار می‌برد که دقیقاً مترادف با کلی منطقی است (Phaedrus, 265E). κοινὸν صورتی است که میان همه یکی است (Theaetetus, 185C) (τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν) و همانند جنس و نوع به اجناس و انواع دیگری تقسیم می‌شود (κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν) (Phaedrus, 265E) و چشم و گوش آن را در نمی‌یابند و فقط به ادراک عقل درمی‌آید (οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἶόν τε τὸ κοινὸν λαμβά) (Theaetetus, 185B) (νεῖν περὶ αὐτῶν).

مع الوصف بعضی محققان «کل» را در متون افلاطون به معنای «کلی» گرفته‌اند و در توضیح آن گفته‌اند که کل و جزء در قاموس افلاطون و ارسطو اغلب به معنای کلی و جزئی است (Shorey, 1969:226). از جمله فقراتی که در اثبات این قول ذکر کرده‌اند، یکی عبارت سقراط در کراتولوس است که می‌پرسد:

«به نظر تو از مردان و زنان شهر اگر کل جنس را در نظر بگیریم
(ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν γένος) کدام یک
دانانترند؟» (Cratylus, 392C).^{۱۱}

«کل» را در اینجا به معنای «نوع» و «کلی» انسان که شامل مرد و زن و همه افراد بشر باشد، تفسیر کرده‌اند. لذا مضمون سوال سقراط این است که اگر انسان کلی را در نظر بگیریم، کدام یک از دو جنس مرد یا زن داناتر است. فقره‌ای دیگر که معمولاً به آن استناد می‌کنند، از کتاب نهم جمهوری در بحث از شباهت‌های نفس و جامعه است که می‌گوید «اگر کل نفس را در نظر بگیریم (ὡς περὶ ὅλης εἶπεῖν ψυχῆς)، نفس مستبد هرگز به خواسته‌های خود عمل نمی‌کند» (577E)^{۱۲} و باز «کل نفس» را به معنای نفس کلی گرفته‌اند. فقره‌ای دیگر عبارتی از کتاب سوم جمهوری است که سقراط خود را همانند کسانی می‌بیند که «نمی‌توانند بر اساس کل (κατὰ ὅλον) سخن بگویند و جزئی از موضوع را جدا می‌کنند (ἀπολαβὼν μέρος τι)» (392E)^{۱۳} و درباره آن سخن می‌گویند. شاید این طعنه به کسانی چون هیپاس و اتوفرون باشد که همواره مثال کلی را با مصادیق جزئی آن اشتباه می‌گیرند (Eutyphro, 6D; Hippias Major, 287E). در این صورت باید پذیرفت که در قاموس افلاطون «کل» و «کلی» دقیقاً مترادف بوده، ترکیباتی چون εἶδος ὅλον (کل صورت) و τὸ ὅλον γένος (کل جنس) نیز حاکی از کلیت مثال به معنای منطقی خواهد بود. در رد این اظهارات اولاً باید گفت آنان که ارسطو را شاهد می‌گیرند، باید بدانند که ارسطو دقیقاً میان این اصطلاحات تمایز می‌گذارد و بر خلاف افلاطون اصطلاحاتی مخصوص کلی و جزئی دارد.^{۱۴} ثانیاً در تمام فقرات بالا تفسیری دیگر هم ممکن است و همواره می‌توان کل و جزء را به معنای تحت اللفظ آنها گرفت، یعنی کل متشکل از اجزاء و جزء تشکیل‌دهنده کل. شاید آنجا که سقراط در کراتیلوس از «کل جنس مردان و زنان شهر» سخن می‌گوید، منظور او کل مردم شامل همه زنان و مردان باشد، بی‌آنکه نظر به انسان «کلی» داشته باشد. خصوصاً باید در نظر داشت که «جنس» (γένος) گذشته از معنای منطقی در اصل به معنای نژاد و نسل و تبار و گروه است. در فقره بعدی «کل نفس» نه به معنای نفس کلی، بلکه نفسی متشکل از اجزاء متعدد است، چرا که پیش از این چنین نفسی به جامعه‌ای تشبیه شده که اجزاء پست آن بر بهترین اجزاء تسلط

یافته‌اند(577D). کل این نفس، به همان معنا که از کل جامعه سخن می‌گوییم، نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد، انجام دهد، زیرا خواست حقیقی خواست بهترین اجزائی است که اکنون تحت سلطهٔ پست‌ترین اجزاء قرار گرفته‌اند. «کل» در سراسر جمهوری به معنای کل مردم شهر است. سقراط پس از آنکه می‌گوید همانند کسانی که «نمی‌توانند بر اساس کل سخن بگویند و جزئی از موضوع را جدا می‌کنند» در کتاب چهارم با استفاده از همین کلمات می‌گوید «در تأمین سعادت مردم نباید جزئی از شهر را از دیگر طبقات جدا کنیم»(ἀπολαβόντες)، بلکه باید کل(ὅλην) شهر را در نظر بگیریم»(420C)^{۱۵}. روشن است که منظور از «کل» همهٔ مردم شهر و منظور از «جزء» عده‌ای محدود از آنها است.

افزون بر این افلاطون بسیاری چیزها از جمله علوم و هنرها را با کلمهٔ «کل» مقید می‌سازد و با این قید به نحوی بر شمول آنها تأکید می‌کند. در *ایون* به کسانی انتقاد می‌شود که «کل هنر» شعر(ὅλην τέχνην) را نیاموخته‌اند و به بخشی از آن اکتفا می‌کنند. سقراط به ایون که فقط از هومر سخن می‌گوید و با دیگر شاعران آشنایی کامل ندارد، می‌گوید که «شعر یک کل است»(ποιητικὴ γὰρ πού ἐστὶν τὸ ὅλον) و کسی که هنر شعر را بشناسد، از دیگر شاعران نیز می‌تواند سخن بگوید(532c)^{۱۶}. لذا شعر دقیقاً به این معنا «کل» است که شامل همهٔ شعرها و اشعار همهٔ شاعران(ποιητῶν ἀπάντων) است.

در *فایدروس* هنرهایی مانند خطابه(τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ) و تراژدی و به طور کلی «هر سخنی»(πάντα λόγον) یک کل قلمداد شده است و دربارهٔ تراژدی گفته می‌شود که «ترکیبی از اجزائی است که با یکدیگر و با کل هماهنگ باشند»(268d)^{۱۷}. سقراط کل و اجزاء را به اجزاء جانداران تشبیه می‌کند و می‌گوید: «هر سخنی باید همانند جاننداری که جسمی از آن خود دارد، همبسته باشد و بی‌سر و بی‌پا نباشد، بلکه سر و میانه‌ای داشته باشد که در نسبت با یکدیگر و کل قرار گرفته باشند»(264c)^{۱۸}. بدیهی است که سر و پا و دیگر اندامها اجزاء کل و جاندار کل متشکل از آنهاست. جسم و نفس نیز خود اجزاء کل بزرگ‌تری هستند که «کل انسان» نامیده می‌شود.

گاهی بعضی از علوم و هنرها بدین معنا «کل» نامیده می‌شوند که علوم و هنرهای دیگر را دربرمی‌گیرند و نسبتی همانند جنس و نوع دارند. مثلاً شعر یک کل است و هنرهای چون موسیقی و اوزان اجزاء آن را تشکیل می‌دهند(Symposium, 205C)^{۱۹} یا عشق یک کل است و عشق به

ثروت و عشق به ورزش و عشق به فلسفه اجزاء آن به شمار می‌آیند (205D). از توضیحات و مثال‌های افلاطون مشخص است که وی نسبت میان جنس و انواع را در نظر دارد، مثلاً شعر جنسی است که موسیقی و اوزان و دیگر هنرها انواع آن محسوب می‌شوند. با این حال وی از اصطلاحات کل و جزء استفاده می‌کند و لذا می‌توان نتیجه گرفت که «کل» حتی آنجا که به معنای جنس و شامل انواع باشد، کلی منطقی نیست و نسبت آن با انواع نسبت میان کل و اجزاء است.

جزء و جزئی

افلاطون اصطلاحی معادل «جزئی» ندارد، اما از قرار معلوم در اینجا خلطی بزرگ‌تر از آنچه درباره «کل» و «کلی» گفته شد، صورت گرفته است. وی نه تنها مصادیق مُثُل را «جزئی» نخوانده است، بلکه حتی با لفظ μέρος یا μέρος نیز به آنها اشاره نمی‌کند. کلمه‌ای که در این مورد استعمال می‌شود، ἕκαστος است که به معنای «هر» یا «هریک» است.^{۲۰} مثلاً هیچ‌کجا نمی‌گوید که سقراط یا آلکیبیادس انسان‌های «جزئی» هستند، بلکه می‌گوید «هر» انسانی یا «هریک» از آنها یا به تعبیر دقیق‌تر هر یک از آنها «یکی» از انسان‌ها است.

TI اصطلاح دیگری است که برای اشاره به تقابل مُثُل و افراد از آن استفاده می‌شود. TI در اصل به معنای «چیز» است، اما از آنجا که در زبان یونانی علامت نکره وجود ندارد، گاهی برای تأکید بر نکره بودن یک اسم از این لفظ استفاده می‌کنند. مثلاً ἄνθρωπος τις یعنی «یک انسان» یا «انسانی» و این ترکیب غالباً در مقابل ὁ ἄνθρωπος αὐτός (خود انسان) یا τὸ εἶδος τοῦ ἄνθρωπου (صورت انسان) قرار می‌گیرد و از آن فرد انسان مراد می‌شود. مثلاً در جمهوری می‌خوانیم که درودگر صورت تخت (τὸ εἶδος) را نمی‌سازد، بلکه «تختی» (κλίνην τινά) می‌سازد (597A). در هیپیا س بزرگ نیز تمایز میان مثال زیبایی (τὸ καλόν) و چیزی زیبا (τί καλόν) با استفاده از TI بیان می‌شود (287 D-E). این همان کلمه‌ای است که در زبان انگلیسی غالباً به particular ترجمه می‌شود و این اشتباه از طریق ترجمه‌ها به زبان فارسی راه یافته است.

نکته مهم در اینجا این است که اگرچه سقراط منطقاً «جزئی» است و چه بسا افلاطون نیز به این نکته واقف باشد، هیچ‌کجا و با هیچ اصطلاحی سقراط را جزئی یا جزء نمی‌خواند. بنابراین «کل» بودن مُثُل مطلقاً به معنای «جزء» یا «جزئی» بودن افراد و مصادیق آنها نیست و از این

جهت تقابلی میان مُثُل و افراد وجود ندارد. بنابراین حتی اگر کل و جزء را به معنای کلی و جزئی بگیریم و به حق بگوییم که مُثُل کلی و افراد جزئی هستند، افلاطون این دو اصطلاح را در تقابل مُثُل و افراد به کار نبرده است و در نتیجه نمی‌توان این فکر را به او نسبت داد. اکنون باید پرسید که افلاطون چه چیز را «جزء» می‌نامد و اگر مُثُل از این نظر در مقابل افراد قرار ندارند، در مقابل چه چیز قرار می‌گیرند؟ در پاسخ به این پرسش اجمالاً می‌گوییم که «جزء» و «کل» هر دو وصف مُثُل است، زیرا هر مثال یک کل و متشکل از اجزاء است. مثلاً مثال انسان یک کل است که از دو جزء حیوان و نطق تشکیل شده است یا به تعبیر ارسطو صورت نوعیه متشکل از جنس و فصل است. باید توجه داشت که هریک از اجزاء مثال خود از لحاظ منطقی «کلی» است، چنان‌که «حیوان» یا «نطق» کلی منطقی به شمار می‌آید و این خود دلیل دیگری است بر اینکه کل و جزء در نظر افلاطون هیچ نسبت و ملازمه‌ای با کلی و جزئی ندارد.

واحد و کل

محققان در ترتیب محاورات افلاطون و همچنین در سیر تطور و تکامل نظریه مُثُل در طول محاورات اختلاف نظرهایی دارند، اما قدر مسلم این نظریه به مرور تکامل پذیرفته و تقریرهای نسبتاً متفاوتی از آن صورت گرفته است.^{۲۱} محاورات پارمنیدس و تئایتوس و سوفسطایی و سیاستمدار که عموماً آنها را متعلق به یک دوره می‌دانند، نقطه عطفی در تکامل این نظریه به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که افلاطون پس از مواجهه با انتقاداتی که در پارمنیدس طرح می‌شود، می‌کوشد تا با توضیحات و تعابیر تازه‌ای نظریه مُثُل را بازسازی کند. «کل» و «جزء» از جمله مهم‌ترین اصطلاحاتی است که در این محاورات و در تقریر مجدد نظریه مُثُل مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته چنان‌که ذکر شد، سابقه این اصطلاحات به آثار پیش از این دوره بازمی‌گردد، اما استعمال آنها در این دوره بسیار دقیق‌تر و حائز اهمیت بیشتری است.^{۲۲}

افلاطون مثال را کل می‌نامد. کل «واحدی متشکل از اجزاء» است و از قرار معلوم وجه تسمیه مثال به کل این است که هر مثال از اجزائی نظیر جنس و فصل در منطق ارسطو ترکیب یافته است. این اجزاء، اگرچه اصطلاحات دقیق و معینی برای آنها وجود ندارد، موضوع اصلی دیالکتیک است و نحوه جمع و تقسیم آنها در این علم مطالعه می‌شود. در سوفسطایی (*Sophist*, 253D) می‌خوانیم که دیالکتیک دانش تقسیم صورت‌ها (*διακρίνειν*) و نیز تشخیص اشتراک یا تفاوت

چیزها (TE KOINΩNEIN ĒKASTA DYNATAI KAI OPIH MH) بر اساس جنس (KATA GENOS) است.^{۲۳} در دیالکتیک چهار چیز را می‌شناسیم:

«[اول] مثالی واحد که میان [صورت‌های] بسیار که هریک از آنها مفارق از دیگران است، گسترش و انقسام می‌یابد (μίαν ιδέαυ δια πολλων, ενος εκαστου κειμένου χ) (ωρίς, πάντη διατεταμένην ικανως διαισθάνεται [دوم مثال‌های] بسیار که هریک غیر از دیگری است، اما با [مثالی] واحد از بیرون در بر گرفته شده‌اند πολλας έτερας άλλήλων υπό μιās έξωθεν περιεχ) (ομένας [سوم] مثالی واحد که میان کل‌های بسیار در [صورتی] واحد به هم پیوسته است (μίαν αῡ δι' όλων πολλων εν ενι συνημμένην). [چهارم] مثال‌های] بسیار که کاملاً مفارق و منقسم‌اند (πολλας χωρίς πάντη διωρισμένας)».

احتمالاً شکل اول ناظر بر صورت نوعیه است، مانند صورت انسان که جنس و فصل حیوان و ناطق را دربرمی‌گیرد. شکل دوم عکس آن است، مانند حیوان و ناطق که در صورت انسان دربرگرفته می‌شوند. شکل سوم به جنسی اشاره دارد که میان انواع مختلف مشترک است، مانند حیوان که انسان و گرگ و گوسفند در آن اشتراک دارند و بالأخره شکل چهارم عکس شکل سوم است و مشعر بر انواعی است که ذیل یک جنس قرار می‌گیرند، مانند انسان و گرگ و گوسفند که همه ذیل جنس حیوان واقع شده‌اند. این فقره به هر نحو که تفسیر شود، تردیدی وجود ندارد که صورت یا مثال از اجزائی منطقی از سنخ جنس و فصل یا اجزائی همانند آنها ترکیب یافته و تفحص دربارهٔ آنها موضوع محاورات این دوره است و مشخصاً در سیاستمدار و سوفسطایی طرح شده است. جزء و کل با مسألهٔ وحدت مُثل ارتباط دارد. مثال واحد است، اما در پارمنیدس (157C) می‌خوانیم که به غیر از واحدِ مطلق (παντελως εν) که مطلقاً بسیط و فاقد اجزاء است، هرچیز از اجزائی تشکیل شده و از این رو کثیر است.^{۲۴} مثال نیز از این قاعده مستثنی نیست و واحد به

شمار نمی‌آید. برای رفع این اشکال است که افلاطون اصطلاح کل را به میان می‌آورد و مثال را که اکنون «کل» نامیده می‌شود، در مرتبه‌ای میان واحد و کثرات قرار می‌دهد. کوتاه آنکه وی می‌کوشد تا «کل» را به معنایی تعبیر کند که در عین ترکیب از اجزاء، همچنان واحد باشد و وجود اجزاء وحدت آن را نقض نکند.

در پارمنیدس وحدت یا امکان انقسام مثال مسأله‌ای لاینحل و قیاسی ذوحدین است که قبول هریک از طرفین آن تالی فاسدی خواهد داشت. هر مثال واحد است، زیرا مثال اصلاً برای تأمین وحدت افراد کثیر وضع می‌شود، اما ظاهراً ارتباط مثال با کثرات مستلزم تقسیم مثال در میان آنها و این مغایر با وحدت مثال است. این مسأله با استفاده از مفاهیم «کل» و «جزء» بیان می‌شود و آن اینکه هریک از افراد کثیر یا از کل مثال برخوردار است یا از جزئی از آن^{۲۵}. اگر از کل آن برخوردار باشد (ὅλου τοῦ εἶδους)، مثال در افراد کثیر است و وحدت آن نقض می‌شود. اگر از جزئی از آن برخوردار باشد (μέρους)، مثال واحد به اجزائی تقسیم می‌شود (μεριστὰ ἄρα ἔστιν) و این نافی وحدت آن است^{۲۶}.

هر چیز یا واحد است یا غیرواحد و شق ثالثی که واسطه آنها باشد و در میان آنها قرار گیرد، وجود ندارد (Parmenides, 159 B-C). واحد از کثیر جدا است و تبیین ارتباط آنها ممکن نیست. کل واحد نیست (157C)، اما اگر کل همان مثال باشد، نمی‌توان مثال را در زمره کثرات به شمار آورد. بنابراین به نظر می‌رسد که کل یا مثال میان واحد و کثیر در نوسان است و به هیچ‌یک از طرفین تعلق نمی‌گیرد. احتمالاً این ابهام حاکی از تردید افلاطون در تعیین جایگاه مُثُل و نسبت آن با واحد و کثیر است.

در *تئایتوس* کل شق ثالثی در میان واحد و کثیر و مستقل از آنهاست. بنابراین آنچه در پارمنیدس ممتنع می‌نمود، اینک ممکن شده و حصر عقلی واحد و کثیر شکسته است. کل آن است که «هرگز هیچ‌چیزش بیرون از آن نباشد» (οὐ ἂν μηδαμῆ μηδὲν ἀποστατῆ) و بر دو قسم است: قسم اول همان کل متشکل از اجزاء است (τὸ ὅλον ἐκ μερῶν) که موضوع پارمنیدس بود. این کل با همه اجزاء و مجموع آنها برابر است (οὐ ἂν μέρη ἧ, τὸ ὅλον τε καὶ πᾶν τὰ πάντα μέρη ἔσται) همین دلیل واحد نیست (205A). قسم دوم که تعریف آن متناقض می‌نماید، کل واحدی است که اگرچه ظاهراً از اجزائی پدید آمده، غیر از آنها (ἕτερον τῶν πάντων μερῶν) و فاقد

اجزاء است (τὸ ὅλον οὐκ ἐκ μερῶν). افلاطون به دقت میان «کل» و «همه» (πάν) تفاوت می‌گذارد (οὐκοῦν διαφέρει ἂν τὸ ὅλον τοῦ παντός). آنچه متشکل از اجزاء است، «همه» نامیده می‌شود، اما کل غیر از «همه» است و بنابراین متشکل از اجزاء نیست (τὸ ὅλον ἄρ' οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν) زیرا اگر متشکل از اجزاء بود، «همه» آنها می‌بود (πάν γὰρ ἂν εἴη τὰ πάντα ὄν μέρη) (204E). احتمالاً «همه» همان کل قسم اول و مترادف با آن است.

باید توجه داشت که هر دو کل اجزائی دارند و عقلاً انقسام می‌پذیرند، با این تفاوت که «همه» به اجزاء خود تجزیه می‌شود و اجزاء مستقل از آن وجود دارند، بی‌آنکه هیچ‌یک از آنها نقصان بپذیرد. اما کل حقیقی به اجزاء خود تجزیه نمی‌شود، به این معنا که اگر تجزیه شود، نه کل باقی می‌ماند و نه هیچ‌یک از اجزاء، زیرا هریک از اجزاء در ترکیب کل ماهیتی دارد که پس از تجزیه تغییر می‌کند و نقصان می‌پذیرد. به عبارت دیگر کل حقیقی چیزی به ماهیت اجزاء می‌افزاید و از این رو قابل تقلیل به اجزاء نیست. افلاطون نسبت میان این کل و اجزاء آن را با نسبت میان هجا (συλλαβή) و حروف مقایسه می‌کند. هجا مجموع حروف نیست، بلکه «مثالی واحد» (μία ἰδέα) است که هرچند از ترکیب حروف پدید آمده است، «صورتی واحد» (ἐν τι εἶδος) و چیزی غیر از آن حروف است. زیرا اگر اجزائی داشته باشد، بالضرورة کل آن، «همه» آن اجزاء است. پس این قسم یک «کل» واحد است که از اجزاء ترکیب یافته، اما با «همه» آن اجزاء متفاوت و بیش از آنها است:

«هجا مثالی واحد است که از ترکیب یکایک حروف پدید آمده است... از این رو هیچ جزئی ندارد، زیرا آنچه جزء داشته باشد، یک کل است که بالضرورة از همه آنها تشکیل شده است. یا تو نیز بر آنی که یک کل متشکل از اجزاء و [در عین حال] صورتی غیر از همه اجزاء است؟ آیا «کل» همان «همه» است یا آنها را غیر از یکدیگر می‌دانی؟» (204a).

مطلبی مشابه درباره حروف در فیلبوس آمده است. از مقایسه دو قطعه می‌توان نتیجه گرفت که هجا ترکیبی از حروف مصوت و صامت است، اما صامت و مصوت فقط در ترکیب با یکدیگر و به صورت هجا وجود دارند و هیچ‌یک به تنهایی وجود ندارد. سقراط در فیلبوس پس از تقسیم

حروف به مصوت (φωνήεντα) و صامت (ἄφθογγα) و نیمه صامت (ἄφωνα) به قواعد ترکیب آنها اشاره می کند و از بندی نام می برد که آنها را به یکدیگر می بندد (Philebus, 18 B-D). احتمالاً این «بند» (δεσμός) همان است که در اینجا «کل» نامیده می شود و بدون آن اجزاء از یکدیگر می گسلند. به عبارتی دیگر کل یا هجا نوعی ترکیب است که صورتی مستقل و بیش از اجزاء تشکیل دهنده خود دارد و به آنها تقلیل نمی پذیرد.

این کل «واحد» (ἓν) و «نامرکب» (ἀσύνηθρον) و «بسیط/ بی جزء» (ἀμερές) و «نامتجزی» (ἀμέριστον) و «دارای صورت واحد» (μονοειδές) است و «مثال» (ἰδέα) و «صورت» (εἶδος) نامیده می شود (Theaetetus, 205C-E). منتهی خود واحد نیست و در مرتبه ای پایین تر میان واحد و کثیر قرار گرفته است. بنابراین افلاطون در پاسخ به شبهات پارمنیدیس مثال را در مرتبه ای پایین تر از واحد مطلق قرار می دهد تا در عین وحدت، امکان شرکت افراد در آن فراهم شود.

تقسیم مراتب وحدت به سه مرتبه «واحد» و «کل» و «کثیر» در سوفسطایی با تعبیری دیگر ادامه پیدا می کند و مرتبه چهارمی موسوم به «خود کل» (αὐτὸ τὸ ὅλον) که ماهیت آن چندان روشن نیست، به مراتب سه گانه فوق افزوده می شود. مثال که پیش از این «کل حقیقی» نامیده می شد، اکنون «کل واحد» (ὅλον ἓν) یا «موجود» (τὸ ὄν) خوانده می شود و «خود کل» در مرتبه ای میان واحد مطلق و مثال قرار گرفته است (245a). در نتیجه مراتب وحدت بدین ترتیب است که «واحد مطلق» در رأس و پس از آن به ترتیب «خود کل» و «کل واحد» که «مثال» یا «موجود» نیز نامیده شده، قرار می گیرند.

وحدت و کلیت از لوازم «موجود» و غیر از آنند. «موجود» تحت تأثیر واحد به نحوی «واحد و کل است» (ἓν τε ἔσται καὶ ὅλον). از آنجا که «متأثر» (πεπρονθός) از واحد است، «همان واحد نیست» (οὐ ταὐτὸν ὄν τῷ ἐνί)، بلکه به نحوی (πῶς) واحد شده است (245b) و از آنجا که متأثر از کل است، همان کل نبوده، کل شده است. «موجود» با «کل» یکی نیست، اما اگر به نحوی کل نباشد، «فاقد خود و ناموجود خواهد شد» (ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν) (245c). بنابراین کلیت همانند وحدت حافظ قوام و هویت شیء است. وحدت منحصر به مُثُل نیست و هرآنچه به نحوی از انحاء وجود داشته باشد، اعم از کل و جزء، از وحدت برخوردار است:

«کل و جزء هر دو بالضروره در واحد شرکت دارند، زیرا کل که اجزاء اجزاء آنند، «یک» کل خواهد بود (τὸ μὲν γὰρ ἓν ὅλον ἔσται) و هر جزء هم «یک» جزء از [اجزاء] کل خواهد بود *Parmenide*(τὸ δ' αὖ ἕκαστον ἓν μόριον τοῦ ὅλου) (s, 158A). ... هر جزء ضرورتاً در واحد شرکت دارد، زیرا اگر هریک از آنها یک جزء باشد، همین [لفظ] «هریک» (ἕκαστον) دلالت بر آن دارد که مستقل از دیگر اجزاء (ἀφωρισμένον μὲν τῶν ἄλλων) و بنفسه موجود است *(καθ' αὐτὸ δὲ ὄν)* (Parmenides, 157E- 158A).

«کلیت» نیز به مُثل اختصاص ندارد، بلکه شرط تحقق هر مرتبه‌ای از موجودات است و بدین معنا حتی اشیاء کائن و فاسد نیز از «کل» بهره‌ای می‌برند: «هر چیزی به غیر از واحد [مطلق] ضرورتاً واحد و یک کل کامل است» *ἐν ἅρα ὅλον τέλειον μόρια ἔχον ἀνάγκη εἶναι τᾶλλα τοῦ ἓν* (ὅς *Parmenides*, 157E). از این رو کل با افراد نیز نسبتی دارد، بدین معنا که افراد در مُثل شرکت دارند و هریک از آنها تا اندازه‌ای از «کلیت» مُثل بهره‌مند است. در واقع وحدت که شرط تحقق و ملازم همه‌چیز است، از طریق کلیت مُثل به افراد می‌رسد و سبب می‌شود که هرچیز «یک چیز» باشد، یعنی همان که هست. افلاطون می‌گوید: اگر «کل» هرگز وجود نداشته باشد، نه تنها «وجود» یا «بودن» (εἶναι)، که «کون» یا «شدن» (γενέσθαι) هم وجود نخواهد داشت (245c)^{۲۷}، زیرا «شونده همیشه یک کل می‌شود» *(τὸ γενόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον)* (245d). منظور این است که شونده نیز تا آنجا که از کلیت برخوردار است، از وجود بهره‌مند است. اگر «کل» در میان موجودات قرار نگیرد، هیچ‌کس نمی‌تواند از «موجود» (οὐσία) یا از «شدن» (γένεσις) به عنوان موجود *(ὡς οὐσα)* سخن بگوید^{۲۸}.

نتیجه‌گیری

افلاطون هیچ‌گاه اصطلاح «کل» را به معنای کلی به کار نبرده و حتی اگر بتوان گفت و اثبات کرد که «کل» منطقی «کلی» است و از این حیث تفاوتی با آن ندارد، حقیقت آن است که افلاطون به

این نکته بی‌اعتنا است و کلیت منطقی برای او موضوعیت ندارد. کل همیشه ترکیبی از اجزاء است و در آثار افلاطون هرگز به معنایی دیگر نیامده است. وجه تسمیهٔ مُثُل به «کل» آن است که هر مثال متشکل از اجزاء و از این رو یک کل است. اجزاء مثال همان جنس و فصل و دیگر عناصر منطقی است که در تعریف ذکر می‌شود. به نظر می‌آید که کلیت تقریباً مترادف با وحدت و کل درجه‌ای فروتر از واحد است. افلاطون سلسله مراتبی از وحدت را ترسیم می‌کند که از واحد مطلق آغاز می‌شود و به کثرات عالم طبیعت می‌انجامد. کل در میان این مراتب قرار دارد و مشخصاً وصف مُثُل است. افلاطون با وضع این اصطلاح قصد دارد تا میان دو گونه وحدت، یعنی وحدت واحد و وحدت مثال که یکی بسیط و فاقد اجزاء است، و دیگری که در عین وحدت از اجزائی تشکیل یافته است، تمایز بگذارد. کلیت منحصر به مُثُل نبوده، فرد نیز تا اندازه‌ای از کلیت برخوردار است، چرا که کل همانند وحدت ملازم و شرط وجود است و بی‌آن هیچ چیز به وجود نمی‌آید. همان‌طور که مُثُل تا اندازه‌ای از وحدت واحد بهره‌مند می‌شوند، افراد کائن و فاسد نیز با شرکت در مُثُل از کلیت آنها و به‌طور غیرمستقیم از وحدت واحد، بهره می‌برند.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ نیز نک: طوسی (۱۳۷۶: ۱۷): «لفظ چون بر معنی خود دلالت کند، یا مفهومش اقتضاء آن کند که در آن معنی شرکت نتواند بود و آن را جزوی خوانند مانند زید ... یا مفهوم او اقتضاء منع شرکت نکند و آن را کلی خوانند، مانند مردم و آفتاب و عنقا».
- ^۲ این عبارت و تقریرهای مختلف آن در سراسر محاورات افلاطون تکرار می‌شود. مثلاً، نک: *Timaeus*, 29a1; *Phaedon*, 78c6, 79d5; *Republic*, V, 479a2, VI, 484b4; *Philebus*, 59c4, 61e2; *Sophist*, 248a12, 249b12, 252a7; *Lams*, X, 898a8.
- ^۳ أشخاص الجواهر
- ^۴ «و أما حکیم افلاطون فانه حیث جعل أولى الجواهر بالتقدیم و التفضیل الکلیات ... حیث کان یراعی الموجودات البسیطه الباقیه التی لا تستحیل و لا تدر».
- ^۵ «فی اقتصاص مذاهب الحکماء الأقدمین فی المُثُل و مبادئ التعلیمیات و السبب الداعی الی ذلک و بیان أصل الجهل الذی وقع لهم حتی زاغوا لأجله».
- ^۶ «قد حان لنا أن نتجرد لمناقضه آراء قیلت فی الصور و التعلیمیات و المبادئ المفارقة و الکلیات مخالفه لأصولنا التی قد قررناها».
- ^۷ مثلاً نک: تاریخ فلسفه راتلیج، ۱۳۹۹: ج ۱: ۵۹۱ به بعد. کاپلستون، ۱۹۶۲، ج ۱: ۱۸۸ به بعد.

^۸ «اصطلاح «کلی» نخستین بار به صورت ترجمه اصطلاحی که ارسطو به کار برده بود وارد فلسفه شد، اما اگر بخواهیم نخستین بحث درباره این مسأله را ملاحظه کنیم، باید به پیش از ارسطو، یعنی به افلاطون برگردیم» (استینلند، ۱۳۸۳: ۱۷).

^۹ بریه ۱۳۵۲: ۱۴۶. استینلند، ۱۳۸۳: ۱۷. تاریخ فلسفه راتلج، ۱۳۹۹: ج ۱: ۵۹۲.

^{۱۰} ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόριον ἀφορισθὲν (*Symposium*, 205C).

^{۱۱} πότερον οὖν αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς πόλεσιν φρονιμώτεραί σοι δοκοῦσιν εἶναι ἢ οἱ ἄνδρες, ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν γένος (*Cratylus*, 392C): Do you think the women or the men of a city, regarded as a class in general, are the wiser?

^{۱۲} καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῆ, ὡς περὶ ὅλης εἶπεῖν ψυχῆς (577E).

^{۱۳} οἱ ἀδύνατοι λέγειν, οὐ κατὰ ὅλον ἀλλ' ἀπολαβῶν μέρος τι (392E): Like men who are unable to express themselves I won't try to speak in wholes and universals but will separate off a particular part.

^{۱۴} ارسطو καθόλου را به معنای «کلی» و καθ' ἕκαστον را به معنای «جزئی» به کار می‌برد و میان آنها با ὅλον (کل) و μέρος (جزء) تمایز نسبتاً دقیقی می‌گذارد. این موضوع را به زودی در مقاله‌ای دیگر بررسی خواهیم کرد.

^{۱۵} οὖν μὲν οὖν, ὡς οἰόμεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιοῦτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην (420C).

^{۱۶} εἰ γὰρ τέχνη οἷός τε ἦσθα, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν ἀπάντων λέγειν οἷός τ' ἂν ἦσθα (532c).

^{۱۷} τὴν τούτων σύστασιν πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην (268d).

^{۱۸} εἶν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτὸ οὐ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα (264c).

^{۱۹} ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποιήσεις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί (*Symposium*, 205C).

^{۲۰} τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν (*Parmenides*, 131A) صورت در هر یک از آن کثرات یکی است»

^{۲۱} Kahn, 2002: 93–127; Young, 1994: 227–50; Ross, 1951: 18–20.

^{۲۲} بریه در این باره عبارتی بدیع دارد که متأسفانه بسیار کوتاه است. وی درباره پارمنیدس و محاورات نزدیک به آن می‌نویسد که «افلاطون در ابتدای امر به تعداد کثیری از مثل مفردۀ ثابتۀ، چنانکه در رسالۀ فایین آمده بود، اعتقاد

داشته و اینک به وجود کل قائل شده است. وجود کل مفهوم مرموزی دارد که با مُثُل متفاوت است و آن تفاوت اینکۀ مُثُل چنانکه در ابتدا تصور آن شده بود، فقط متعلق علم است و حال آنکه وجود کل، علاوه بر متعلق علم قوه‌ای را که مبداء علم است نیز حاوی است و آن عقل است و یا خود نفسی است که عقل در آن جای دارد» (بریه، ۱۳۵۲: ۱۷۲-۱۷۳).

²³τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι (*Sophist*, 253D).

²⁴ὅτι που τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς μόρια ἔχοντα ἄλλα ἐστίν: εἰ γὰρ μόρια μὴ ἔχοι, παντελῶς ἂν ἐν εἴῃ (157C).

²⁵οὐκοῦν ἦτοι ὄλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει (131A).

²⁶μεριστὰ ἄρα ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὄλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἴῃ (131E).

²⁷μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὄλου, ταῦτά τε ταῦτα ὑπάρχει τῷ ὄντι, καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μηδ' ἂν γενέσθαι ποτὲ ὄν (245c).

²⁸οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὔσαν δεῖ προσαγορεύειν τὸ ἐν ἧ τὸ ὄλον ἐν τοῖς οὔσι μὴ τιθέντα

References

- Avcinna (2002) *Esharat va Tanbihat*, correction. Mojtaba Zareei, Qom. {in Arabic}
- Aveccina (1960) *Shefa*, Theology, edit. Ebrahim Madkour, Cairo. {in Arabic}
- Bonazzi, Mauro (2013) “Universals before Universals: some Remarks on Plato in His Context”, *Universals in Ancient Philosophy*, edit. Riccardo Chiaradonna & Gabriele Galluzzo, Piza.
- Brehier, Emile, *The History of Philosophy, The Hellenistic and Roman Age*, trans. Ali Morad Davoudi, Tehran. {in Persian}
- Copleston, Frederick (1962) *A History of Philosophy*, New York, vol. I.
- Farabi, Abounasr (1997) “Aljam Bayn e Ray Alhakimayn”, *Rsael ol Farabi*, Cairo. {in Arabic}
- Kahn, Ch. H. (2002) “On Platonic Chronology”, *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Harvard University Press.
- Plato (1970) *Complete Works*, London: The Loeb Classical Library.
- Ross, W. D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.

-
- Routledge (2020) *History of Philosophy*, Vol. I, trans. Hassan Mortazavi, Tehran. {in Persian}
 - Shorey, Paul (1969) “Notes on Plato’s Republic”, *The Republic*, vol. I, trans. Paul Shorey, London.
 - Stainland, Hilary (2004) *Universals*, trans. Najaf Daryabandari, Tehran: Nashre Karname. {in Persian}
 - Tousi, Nasireddin (1998) *Asas ol Eqtebas*, edit. Modarres Razavi, Tehran. {in Persian}
 - Young, C. M. (1994) “Plato and Computer Dating”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 12, 227–250.