

## افلاطون و معمای باور خطا در ثنای تتوس

احمد عسگری \*

مأده اسلاملو \*\*

(نویسنده مسئول)

### چکیده

بررسی موضوع «خطا» در کنار موضوع معرفت برای افلاطون اهمیت بسیاری دارد و در چارچوب تعریف معرفت به باور درست در ثنای تتوس به دنبال تبیین امکان باور خطاست. او پیشنهادهایی را به منظور تبیین موضوع باور خطا ارائه می‌کند. دو پیشنهاد او که یکی مبتنی بر مفاهیم دانستن - ندانستن، و دیگری مبتنی بر مفاهیم بودن - نبودن است، دو معما برای باور خطا پیش رو می‌نهد. در ادامه، او سه راه حل برای تبیین باور خطا ارائه می‌کند. هر یک از این پیشنهادها به دقت بررسی می‌شود، اما تمام طرق بی‌نتیجه باقی می‌ماند و تلاش‌ها به جایی نمی‌رسد. در اینجا، افلاطون درصدد است که نشان دهد استناد و اتکای صرف بر جزئیات به عنوان متعلقات معرفت حقیقی، منجر به عدم امکان تبیین باور خطا می‌شود. در این مقاله، ابعاد مختلف موضوع باور خطا تحلیل و بررسی می‌شود تا به نظریات افلاطون در رساله ثنای تتوس دست یابیم.

**کلیدواژگان:** معرفت، باور درست، ثنای تتوس، باور خطا، افلاطون.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\* استادیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ a\_asgari@sbu.ac.ir

\*\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ eslamloo.maedeh@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۰؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

## مقدمه

در میان مباحث معرفت‌شناسی افلاطون که به بحث از ماهیت معرفت حقیقی و متعلقات آن پرداخته می‌شود، بحث از موضوع خطا و ماهیت گزاره خطا نکته‌ای حائز اهمیت به نظر می‌رسد. در دیدگاه افلاطون، اعتماد به قضایای حاکی از جهان واقع زمانی میسر است که از سویی، صدق این قضایا اثبات شود و از سویی دیگر، ملاکی در دست باشد که بتوان قضایای کاذب را تشخیص داد؛ به عبارت دیگر، به همان اندازه که باید بدانیم معرفت و شناخت حقیقی چیست، باید بدانیم باور خطا و قضیه کاذب نیز چه ماهیتی دارد. افلاطون معتقد است معرفت باید به گونه‌ای تبیین و تعریف شود که با لحاظ آن، خطا در فکر نیز توجیه مناسبی داشته باشد تا خط روشنی میان قضیه کاذب و قضیه صادق کشیده شود.

او در رساله ثنای تتوس تعریف معرفت را به عنوان موضوع اصلی خود قرار می‌دهد و در بحثی طولانی، سه تعریف اصلی از معرفت را بررسی می‌کند. نخست آنکه معرفت، ادراک حسی است و دوم معرفت، باور درست است و سوم معرفت، باور درست به همراه یک تبیین است. وی هر یک از این تعریف‌ها را به گونه‌ای نقد و رد می‌کند. افلاطون موضوع خطا را در تعریف معرفت به باور درست مورد بحث قرار می‌دهد و در ذیل آن به صورت مبسوطی به موضوع باور<sup>۱</sup> خطا می‌پردازد؛ بحثی که در ثنای تتوس بی‌نتیجه می‌ماند تا پاسخ نهایی خود را در سوفسطائی پیدا کند.<sup>۲</sup> در این مقاله، بحث باور خطا را در رساله ثنای تتوس در دیدگاه افلاطون پیگیری می‌کنیم<sup>۳</sup> و در خلال آن نشان می‌دهیم که این بحث با موضوع معرفت چگونه پیوند می‌یابد.

توضیح آنکه عده‌ای از محققان، بحث باور خطا در رساله ثنای تتوس را بحثی مجزا و استطرادی تلقی کرده‌اند و ربطی اساسی میان این بخش و موضوع اصلی رساله، یعنی تعریف معرفت با باور خطا نمی‌بینند<sup>۴</sup>، اما گروهی دیگر معتقدند که این بحث و پایان بی‌نتیجه آن در امتداد بحث اصلی محاوره، یعنی تعریف معرفت قرار دارد و در واقع، دلیلی غیر مستقیم برای رد تعریف معرفت به باور درست است<sup>۵</sup>. تقریری که در مقاله حاضر ارائه خواهد شد، به طور کلی در توافق با تلقی دوم است، لیکن بحث باور خطا نه

به عنوان دلیلی غیر مستقیم، بلکه به عنوان استدلالی مستقیم علیه تعریف معرفت به باور درست لحاظ شده است. بنابراین، تعریف معرفت به باور درست را در تبیین معماها اساس قرار داده ایم، به این ترتیب که اگر معرفت را باور درست بدانیم، معماهایی حاصل می شود که علت شکل گیری آن ها و در پایان، لاینحل باقی ماندن آن ها چیزی جز تعریف معرفت به باور درست نیست. در واقع، در اینجا تلاش می کنیم نشان دهیم چرا تعریف معرفت به باور درست موجب امتناع باور خطا می شود و از این رهگذر، نتیجه بحث از دیدگاه افلاطون را بازبینی خواهیم کرد.

### پرسش پژوهش

ابتدا باید به این سؤال پردازیم که: چرا افلاطون وجود خطا را مفروض داشته است؟ چرا افلاطون می پذیرد که خطایی وجود دارد و باید هر تعریفی از معرفت، توان تبیین امکان خطا را داشته باشد؟

افلاطون در ثنای تتوس علت اصرار خود بر وجود خطا را به شیوه برهان خلف در مقابل پروتاگوراس نشان می دهد که اگر خطا نباشد، چه نتایجی به بار خواهد آمد. در توضیح این مطلب باید گفت که سوفسطائیان چون پروتاگوراس که جزئیات را متعلقات واقعی معرفت در نظر می گرفتند و معرفت را ادراک حسی جزئیات لحاظ می کردند، در دیدگاه خود باور خطا را ممتنع می دانستند. افلاطون در رساله های مختلف خود به زبان های گوناگون، امتناع باور خطا در دیدگاه سوفسطائیان را تبیین می کند ( Cratylus 429b, Sophist: 261-264; Euthydemus: 284-287 & Theaetetus: 187-201).

او در ثنای تتوس، ذیل بحث درباره نظریه انسان محوری پروتاگوراس، به نظر او درباره خطا اشاره می کند. در آن بخش، پروتاگوراس در دفاعیات خود مدعی می شود که حکم خطا امکان ندارد؛ زیرا نه کسی می تواند چیزی را که نیست بیندارد و نه ممکن است کسی باوری پیدا کند جز آنچه در او پدید می آید و هر باوری که هر کسی پیدا کند، درست است. افلاطون نخست در پاسخ می گوید:

«اگر سخن پروتاگوراس درست باشد، این حرف خود عامل نقض حرف

قائل آن خواهد شد؛ چراکه باورها گاه درست هستند و گاه نادرست، و بر اساس نظر پروتاگوراس، آدمی مقیاس همه چیز است و این حقیقت است. حال اگر واقعاً او به سخن خود معتقد باشد، پس این را هم می‌پذیرد که سخن عده‌ای که نظر او را نادرست می‌دانند، حقیقت است. لذا او خود با نظریه‌اش نادرستی حرف خویش را تأیید کرده‌است (Theaetetus, 170b5-171b3).

افلاطون در پاسخ دوم به پروتاگوراس چنین دلیل می‌آورد که درباره‌ی آینده‌ی قضایای متناقضی گفته می‌شود و مثلاً پیش‌بینی اتفاقات در آینده از نظر یک پزشک درباره‌ی یک بیماری با یک فرد عادی در تناقض قرار می‌گیرد. وجود گزاره‌ی خطا ضروری است؛ زیرا در قضاوت‌هایی درباره‌ی آینده باید یکی درست و یکی نادرست باشد، وگرنه مرتکب تناقض می‌شویم (Ibid: 172b-177c). لذا افلاطون انکار وجود خطا را نمی‌تواند بپذیرد. بر این اساس، به دنبال مسیری است که در آن هم تعریف درستی از معرفت به دست آورد و هم باور خطا را بتواند تبیین و توجیه کند. حال، او در بخش دوم ثئی‌توس پس از آنکه اثبات می‌کند معرفت نمی‌تواند ادراک حسی باشد، در تعریف دوم خود مبنی بر اینکه معرفت باور درست است، بحث از باور خطا را پیش می‌کشد<sup>۶</sup> و به جای مقابله‌ی مستقیم با این تعریف از معرفت، از یک سو، تبعات حاصل از پذیرفتن این تعریف را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که قائلان به این نظریه، لاجرم وجود خطا را باید انکار کنند. لذا به جای بحث درباره‌ی تعریف معرفت به باور درست، از ثئی‌توس پرسیده می‌شود: باور خطا چیست و چگونه امکان دارد؟

ثئی‌توس اینجا معرفت را باور درست می‌داند و در واقع، با چنین تعریفی، معرفت را چیزی می‌داند که متعلق واقعی آن جزئیات هستند. او قید درست را برای تمایز باور درست از نادرست ارائه کرده‌است و به صورت ضمنی به وجود باور نادرست اعتراف می‌کند. از همین جا، سقراط به موضوع خطا پُلّی می‌زند که اگر معرفت باور درست است و نباید باور نادرست را معرفت دانست، لازم است بگوییم خطا چیست و چگونه تبیین می‌شود؟

برای رسیدن به چرایی ایجاد باور خطا دو بیان ارائه می‌شود: ۱- علت باور خطا در ذهن شخص و فاعل شناسا جستجو می‌شود و افلاطون بر اساس دانستن و ندانستن فرد در

قبال اشیاء، باور خطا را تبیین می‌کند. او می‌گوید: «شاید باور خطا به این سبب است که شخص دو چیز را به اشتباه با هم در ذهن خود یکی می‌گیرد» (Ibid: 188c5-188a1)؛ به دیگر سخن، عناصر علم در ذهن فرد، خلاف آنچه در واقعیت هست، به هم ربط یافته‌اند. ۲- در تبیین دوم از خطا، افلاطون می‌گوید شاید سبب باور خطا آن باشد که کسی به اشتباه چیزی را که نیست، باور دارد (Ibid: 188c7-189b4)؛ یعنی آنچه نیست، متعلق باور کسی شده و چون متعلق برای آن باور در خارج نیست، پس حکم خطا شده‌است و این مورد تعبیر به آن می‌شود که باور خطا باوری است که متعلق آن (لاوجود) وجود ندارد.

اما افلاطون بلافاصله نقد را شروع می‌کند و این دو تبیین به دو معما برای باور خطا تبدیل می‌شود و او چاره را در این می‌بیند که اشکالات را پاسخ دهد. برای معمای اول، سه راه حل ارائه می‌شود که البته هر یک از این راه‌ها به گونه‌ای با شکست مواجه می‌شود. افلاطون پاسخ به معمای دوم را به رساله سوفسطائی احاله می‌کند.

در اینجا ابتدا معمای اول و سه راه حل را بررسی خواهیم کرد. سپس معمای دوم را بیان کرده، نشان خواهیم داد که چرا افلاطون راه حل‌های خود را ناظر به معمای اول بیان می‌کند و پاسخ به معمای دوم را در این رساله ارائه نمی‌کند.

## ۱. معمای اول: دانستن و ندانستن

سقراط ابتدا خطا را چنین تبیین می‌کند:

۱. نسبت هر انسان با هر یک از اشیاء چنان است که آن را یا می‌داند یا نمی‌داند (Theaetetus: 188a1-2). افلاطون پیش از آنکه بگوید چگونه یک باور خطا - شامل نسبت دادن یک محمول به موضوع که این نسبت مطابق با واقع نیست - شکل می‌گیرد، نسبت فاعل شناسا و متعلقات باور را که در جایگاه موضوع و محمول یک حکم قرار می‌گیرند، مشخص می‌کند که این نسبت از دو حالت دانستن و ندانستن خارج نیست. در ادامه، معنای دانستن و ندانستن را بیشتر روشن خواهیم کرد.

۲. با توجه به مقدمه اول، اگر به چیزی می‌اندیشیم، از دو حال خارج نیست: یا درباره چیزی است که می‌دانیم و یا درباره چیزی است که نمی‌دانیم (Ibid, 188a7-8).

۳. اگر نسبت فرد با شیء چنین باشد که یا آن را می‌داند یا نمی‌داند (دانستن و ندانستن اینجا حدّ وسطی ندارند و نقیض یکدیگرند) آنگاه باید گفت امکان ندارد فرد چیزی را که می‌داند، در عین حال نداند و یا چیزی را که نمی‌داند، در عین حال بداند (Ibid: 188a10).

۴. لذا به حصر عقلی، باور شخص چهار حالت می‌تواند داشته باشد:

(الف) هر دو طرف موضوع و محمول را می‌داند.

(ب) موضوع را می‌شناسد و محمول را نمی‌شناسد.

(ج) موضوع را نمی‌شناسد و محمول را می‌شناسد.

(د) موضوع و محمول را نمی‌شناسد (Ibid: 188b3-c3).

۵. سقراط باور خطا را در هر چهار حالت محال می‌داند. اگر هر دو طرف موضوع و محمول برای شخص شناخته شده باشد، تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم باور خطا امکان دارد که شخص درباره موضوع باور خود که آن را می‌داند، به گونه‌ای بیندیشد که آن را چیز دیگری که می‌داند، فرض کند؛ به عبارتی، باید چیزی را که می‌داند به نحوی نداند تا بتواند آن را با چیزی دیگری که می‌داند، یکی بگیرد و این نتیجه‌ای ندارد جز اینکه هر دو شیء را که می‌داند، در عین حال نمی‌داند. اما چنین امری محال است؛ زیرا دانستن و ندانستن نقیض یکدیگرند - نسبت هر فرد با شیء آن است که یا آن را می‌داند یا نمی‌داند - که ارتفاع و اجتماع آن در یک موضوع محال است. باور داشتن به معنای دانستن متعلقات باور است، حال اگر فرد در باور خود چه یک طرف از موضوع و محمول، چه هر دو طرف را نشناسد، محال است که از اساس باوری داشته باشد؛ زیرا چنین ادعایی بدان معناست که فرد چیزی را که نمی‌داند، در عین حال بداند و این نیز مستلزم اجتماع نقضین و محال است. نتیجه‌ای که افلاطون از این مقدمات می‌گیرد، آن است که در هر یک از این شرایط، ممکن دانستن باور خطا به تناقض می‌انجامد. بنابراین، باور خطا ممتنع است (Ibid: 188c5).

برای فهم این معما و علت امتناع باور خطا در آن باید مقدمات به‌خوبی بررسی شود و در این میان، تبیین مقدمه نخست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه فهم آن به فهم مقدمات دیگر بیشتر کمک می‌کند. افلاطون در مقدمه اول، نسبت اشیاء جهان

بیرونی با انسان را خارج از دو حالت دانستن و ندانستن نمی‌داند و این دو شق به صورت دو نقیض معرفی می‌شود که ارتفاع و اجتماع آن‌ها در یک مورد میسر نیست. لذا این مقدمه برای تکمیل این معنا اضافه می‌شود که فرد نمی‌تواند چیزی را که می‌داند، در عین حال نداند و یا چیزی را که نمی‌داند، در عین حال بداند. حال سؤال اینجاست که چه معنایی از دانستن مورد نظر افلاطون است که این چنین با ندانستن در تناقض است و به موجب آن، باور خطا امکان نمی‌یابد؟

پیش از آنکه پاسخ این سؤال بیان شود، لازم است ببینیم متعلقی که افلاطون معنای دانستن را در ارتباط با آن مشخص می‌کند، چگونه متعلق است؟ مثال افلاطون، سقراط و ثنای تتوس است: «سقراط! ... مثل اینکه کسی که نه سقراط و نه ثنای تتوس را می‌شناسد، چنین فکر کند که سقراط، ثنای تتوس است یا ثنای تتوس، سقراط است» (Ibid: 188c).

اینجا موضوع و محمول قضیه، یک شیء خارجی است که ما به ازای عینی دارد. هرچند در ادامه، در بخش محمول قضیه، از صفات و کیفیات نیز استفاده می‌شود، اما در این مرحله، هنوز بحث به چنین محمولاتی بسط نیافته‌است. اما به هر صورت، موضوع باور یک امر جزئی است، حال چه محمول یک امر محسوس خارجی باشد، چه یک صفت یا کیفیت. بنابراین، دانستن در اینجا، دانستن یک شیء خارجی است و موضوع و متعلق باور، یک شیء خارجی محسوس است. حال سؤال دقیق‌تر آن است که: افلاطون چه زمانی می‌گوید یک شیء خارجی دانسته شده‌است؟

برای فهم معنای این دانستن، باید توجه داشت که ثنای تتوس در این بخش، معرفت را باور درست می‌داند. لذا دانستن، باور درست نسبت به موضوعی جزئی و خارجی است. اما اینکه فرد متعلق را می‌شناسد، یعنی به آن باور درست دارد، چه معنایی دارد؟ چه زمانی اطلاق دانستن چیزی (جزئیات محسوس) با ندانستن آن در تناقض قرار می‌گیرد؟ آیا زمانی دانستن محقق شده‌است که همه چیز دانسته شود و یا اطلاق دانستن، مستلزم دانستن همه چیز درباره متعلق نیست؟ دانستن اینجا با توجه به تعریف معرفت، به باور درست و یکی دانستن معرفت با باور درست چند ویژگی خواهد داشت:

۱. اگر باور درست، معرفت است پس باید مانند هر معرفتی، واجد ویژگی خطاناپذیری باشد.<sup>۸</sup> اینجا نیز اگر گفته شود فرد متعلقی را می‌شناسد، پس به آن باور درست دارد؛ یعنی درباره آن محمول‌هایی را به کار می‌برد که در واقعیت، آن محمول‌ها برای آن موضوع است. بنابراین، هر قضیه‌ای که فرد درباره آن متعلق به آن باور دارد، آن قضیه صادق است؛ چراکه اگر صادق نباشد، یعنی آن را نمی‌شناسد؛ به عبارتی باید گفت اگر آن را می‌شناسد، به آن باور درست دارد و تنها در صورتی به آن باور درست ندارد که آن را نشناسد. پس در هر حالتی، تالی این جمله شرطی، یعنی باور درست داشتن را رفع کنیم، مقدم نیز رفع خواهد شد.

۲. حال که افلاطون می‌گوید فرد یا شیء را می‌شناسد یا نمی‌شناسد و نسبت فرد را با شیء از دو حال خارج نمی‌داند، باید به این سؤال پاسخ داد: این دانستن، آیا به معنای دانستن همه چیز است و ندانستن به معنای ندانستن هیچ چیز است؟ یا آنکه می‌توان دانستن و ندانستن را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد که هم دو طرف یک نقیض باشند و هم نیاز به دانستن همه چیز نباشد.

در توضیح این مطلب باید گفت برای دانستن در اینجا دو حالت می‌توان در نظر گرفت: یا دانستن به معنای شناختن همه چیز و علم مطلق به شیء است و یا به معنای علم مطلق نیست. مقصود نمی‌تواند علم مطلق به شیء باشد؛ زیرا قضایای مربوط به یک شیء بسیارند و اساساً دانستن علم مطلق به یک امر جزئی در همه موارد امکان‌پذیر نیست و عملاً پیشنهاد افلاطون نیز نمی‌تواند شامل آن موارد محدود باشد؛ چراکه از یک طرف او وضعیت فاعل شناسا را در قبال متعلق شناخت خود از دو حال دانستن و ندانستن خارج نمی‌داند و از طرف دیگر، او خطا را به نحو کلی بررسی می‌کند. پس شناختن چیزی، مستلزم شناختن آن به نحو تام و کامل نیست<sup>۹</sup>، بلکه اگر حتی برخی قضایا درباره شیء که طبعاً قضایای صادق هستند، دانسته شود، برای اطلاق شناختن به آن کفایت می‌کند. این نکته در محاورات اولیه بسیار استفاده شده است. در این محاورات، افلاطون معرفت یک شیء را به عنوان یک موجود با معرفت درباره چیستی آن یکی می‌گیرد (McDowell, 1973: 192).

همچنین، او در خود ثنای تتوس در باب تعریف یک شیء سقراط، این نکته را



می‌گوید: «پس آیا کسی که نمی‌داند خود شناسایی چیست، هرگز نخواهد دانست که شناسایی درباره کفشدوزک چیست؟» (Theaetetus: 147a7-b2). اینجا نیز شناختن چیستی شناسایی و معرفت، مقدم بر شناختن هر نمونه‌ای از آن است و تالی این مسئله آن می‌شود که اگر کسی قضایایی را درباره متعلق می‌داند، پس می‌داند آن متعلق چیست.

بنابراین، می‌توان چنین گفت که اگر فاعل شناسا برخی قضایا را شامل متعلق باور بداند، او آن متعلق را می‌شناسد. حال باید روشن شود حداقل باید چه قضایایی مورد باور قرار گیرد تا اطلاق دانستن درست باشد؛ به عبارتی معرفت یک شیء باید شامل باور به چه چیزهایی باشد که آن شیء دانسته شده باشد؟ افلاطون کسی را که نتواند وجود و چیستی شیء را دریابد، فاقد معرفت درباره آن شیء می‌داند. او قبل از تعریف معرفت به باور درست، بیان کرد که اگر بخواهیم بگوییم شیء محسوسی دانسته شده، باید بگوییم ذهن با داوری درباره داده‌های حسی به وجود و چیستی آن پی برده‌است و از این رو، آن را می‌شناسد؛ به عبارتی، شناسایی ما از یک شیء بر اثر داوری ما درباره ادراک حسی آن شیء شکل می‌گیرد که به موجب آن، حقیقت و ماهیت آن را درک می‌کنیم (Ibid: 186d2-5).

پس شرط لازم دانستن هر چیز این است که فرد بتواند آن را از میان دیگر چیزها بنامد. این نکته با مقدمه افلاطون نیز سازگاری دارد که یک شخص نمی‌تواند همزمان یک چیز را هم بداند و هم نداند (Ibid: 188a10-b1). پس دانستن مورد نظر افلاطون، دانستن چیستی است که مقدم بر دانستن هر چیز دیگر است (سقراط، ثنای تتوس، ثئودروس، گاو، اسب و... مثال از ماهیات هستند).

فارغ از محاوره ثنای تتوس، مطابق اصول افلاطون، آنچه به موجب آن ماهیت شیء شناخته می‌شود، همان دانستن نوع و مثال می‌باشد (Phaidrus: 249b5-c4)، اما در ثنای تتوس، افلاطون اشاره مستقیمی ندارد؛ چراکه تعریف معرفت به باور درست، راه را برای مفاهیم کلی بسته‌است و فقط شیء جزئی مورد نظر است. لذا چیستی شیء در آنچه هست و به آن شیئیت یافته، محدود شده‌است. در واقع، چون مرجع عینی کلی در خارج

بیان نشده، تنها مرجع همان شیء خارجی بیرونی است که در عین جزئیت آن مد نظر است؛ به عبارتی، باید گفت آن امر واقعی که باید متعلق معرفت باشد، یک امر جزئی لحاظ شده است و تنها همان مرجع برای چپستی شیء است.

افلاطون در ثئی‌توس، تعهد خود را به این نکته ابراز می‌دارد. او در نقد تعریف سوم که در آن داشتن یک توضیح با باور درست می‌تواند معرفت را حاصل کند، می‌گوید:

«سقراط: پس تنها وقتی می‌توان گفت تصویری از تو دارم که بینی و چشمان و دیگر اعضای تن تو خصوصیتی را که تو را از دیگر کسان جدا می‌سازد، در ذهن من باقی گذاشته باشند. چنان که اگر فردا نیز تو را ببینم، آن خصوصیات سبب شوند که تو را به یاد بیاورم و درباره تو حکمی درست بیابم» (Theaetetus: 209).

افلاطون خود را در رساله ملزم داشته است که با حفظ فرض جزئیت متعلق شناخت، معرفت را به نحوی تعریف و تبیین کند (که البته سرانجام ممکن نیست). در تعریف سوم نیز اضافه شدن یک توضیح به باور درست، متضمن کلیت نیست، چون توضیحی که بر اساس کلیت باشد، نمی‌توان ارائه داد؛ زیرا بنا بر فرض این رساله، معرفت امری است که متعلق جزئی دارد و راه بر هر نوع مفهوم کلی بسته شده است. پس اضافه شدن توضیح به باور درست نیز راه را برای مفاهیم کلی باز نمی‌کند. بنابراین، افلاطون سعی می‌کند به نحوی دیگر که عبارت است از تمایز یک شیء به وسیله خاصه‌های آن، ماهیت آن را توضیح دهد. به همین سبب، باور درست به همراه توضیح نیز معمای باور خطا را حل نخواهد کرد و از این رو، بحث خطا در تعریف سوم پیگیری نمی‌شود و افلاطون تبیین معمای باور خطا را به رساله سوفسطائی وا می‌گذارد.

بر این اساس، می‌توان چنین نتیجه گرفت که دانستن مورد نظر افلاطون در این قسمت، به معنای دانستن حداقل برخی ویژگی‌ها برای آن شیء محسوس است که آن را از دیگران متمایز می‌کند و چپستی آن را در ذهن شکل می‌دهد.

حد وسط میان دانستن و ندانستن در دیدگاه معرفتی افلاطون، فارغ از این محاوره، باور است که سطحی از شناخت غیریقینی است و خطا در آن راه دارد. اما معرفت حقیقی که معرفت به مثل است، خطاناپذیر است. حال باور در جایگاه معرفت حقیقی که

خطاناپذیر است، قرار می‌گیرد و متعلق آن، جزئیات محسوس است. لذا اگر شیء جزئی دانسته شود و نمی‌توان آن را ندانست، اطلاق معرفت به آن، راه را برای هر ندانستنی درباره آن می‌بندد، چون دانستن آن، یعنی باور درست داشتن در باب آن و معرفت داشتن به آن، که در این صورت، ندانستن معرفت به آن ممتنع می‌شود.

در نتیجه، مشخص شد که معرفت فاعل شناسا به متعلق جزئی چه نوع معرفتی است. او از یک متعلق خارجی جزئی که ما به ازای عینی دارد، تصویری دارد که تصور او از آن متعلق، مبتنی بر ویژگی‌هایی است که چستی آن را در ذهن شکل می‌دهد و هر یک از این ویژگی‌ها به آن شیء جزئی نسبت داده می‌شود. پس شناخت آن شیء جزئی بر اساس باور درست به معنای نسبت دادن ویژگی‌های ممیزه شیء جزئی به آن است که فاعل شناسا درباره آن شیء دارد و با آن باورهای صادق می‌تواند آن شیء را از غیر آن تمیز دهد؛ یعنی متعلق را در حدی می‌داند که آن را از غیر آن تمیز می‌دهد و به هر قضیه‌ای که درباره آن که باور داشته باشد، آن قضیه درست است. اکنون باید بگوییم میان این موضوع و محمول چه رابطه‌ای برقرار می‌شود تا از این رهگذر مشخص شود که بحث باور خطا چه گستره‌ای از قضایای خطا را پوشش می‌دهد؟

موضوع، امری جزئی است؛ زیرا باور چه درست و چه نادرست، اساساً به لحاظ موضوع درباره یک امر جزئی شکل می‌گیرد. اما می‌توان در ناحیه محمول نیز یک متعلق جزئی قرار داد. آنگاه نسبت بین موضوع و محمول در قضیه، بیانگر این‌همانی دو شیء جزئی است. اما اگر در ناحیه محمول، یکی از کیفیات یا صفات را قرار دهیم، قضیه بیانگر نسبت دادن وصفی به موضوع است. لذا دو حالت امکان دارد: یا قضیه، این‌همان است و یا توصیفی است. حال سؤال این است که اینجا افلاطون چه نسبتی میان موضوع و محمول مد نظر دارد؟

او در ابتدا از قضایای این‌همان استفاده می‌کند و در توضیح معمای اول از مثال «سقراط، ثنای تتوس است» استفاده می‌کند. اما در ادامه، قضایای توصیفی را نیز وارد بررسی می‌کند.<sup>۱۰</sup> مهم آن است که قضیه چه از نوع این‌همان باشد و چه از نوع توصیفی، به لحاظ موضوع، امری جزئی است؛ چراکه باور متعلق جزئی دارد.

اگر شخص در هر طرف از موضوع و محمول یکی را نداند و یا هر دو را نداند، اساساً باور تشکیل نمی‌شود؛ چراکه تصویری در ذهن فاعل شناسا قرار ندارد تا در جایگاه موضوع و محمول قضیه قرار گیرد. لذا در صورت ندانستن هر یک از طرفین، قضیه تشکیل نمی‌شود و خطا در این حالات امکان ندارد.

اما در موردی که موضوع و محمول را می‌داند، اینجا نیز هر باوری درباره موضوع و محمول که فاعل شناسا داشته باشد، درست است؛ زیرا از آنجا که آن‌ها را می‌شناسد، درباره آن‌ها باور درست دارد و چون باور درست معرفت دانسته شده‌است، پس علمش خطاناپذیر است. لذا فاعل شناسا اساساً نمی‌تواند قضیه‌ای را باور کند که خطا باشد، چون این بدان معناست که آن را نمی‌شناسد و منجر به تناقض می‌شود.

این تناقض به چه صورت است؟ از طرفی، موضوع را به عنوان امری که می‌شناسد در قضیه خود قرار داده‌است و از طرف دیگر، قضیه کاذب فرض شده‌است، در حالی که اگر آن را می‌دانست، درباره آن قضیه‌ای کاذب ایجاد نمی‌کرد. پس با یک قضیه کاذب، از یک طرف آن را می‌داند (چون شرط استفاده آن در یک باور، دانستن آن است) و از طرف دیگر، آن را نمی‌داند (چون بودن آن در یک قضیه کاذب، یعنی آن را نمی‌شناسد) و این به معنای اجتماع نقضین است. حال افلاطون برای این معما سه راه حل ارائه می‌کند که هر یک از این راه‌ها به نحوی در تلاش است توصیفی از خطا ارائه دهد که ذهن با فرض بودن متعلق، حکمی خطا صادر کند.

### ۱-۱. راه حل اول؛ دیگر- قضاوت

در 189b-c راه حل جدیدی ارائه می‌شود که تعریف نوینی از باور نادرست، ذیل اصطلاح دیگر- قضاوت (Allodoxia)<sup>۱۱</sup> است. این راه حل، باور خطا را ناشی از قرار دادن یکی از چیزهایی که «هستند» به جای چیز دیگری که آن نیز هست، می‌داند (Ibid: 189b13-c5)

مشکل در معمای اول آن بود که فاعل شناسا یک چیز را یا می‌دانست یا نمی‌دانست و ارجاع فقط به شیء خارجی بیرونی بود و سخنی از حافظه وجود نداشت و چنان‌که

گفته شد، در آن شرایط محال بود خطایی رخ دهد. حال در این بخش، افلاطون به دنبال راه حلی می‌گردد که بتواند شرایطی را توصیف کند که در آن فرد بتواند هم متعلق را بداند و هم نداند. در معمای اول، متعلقات باور - موضوع و محمول - اشیاء بیرونی فرض شده بودند، حال سقراط در تلاش است با آوردن معرفت مفهومی، راهی باز کند که در پی آن به اشتباه نسبت دادن برخی توصیفات به برخی اشیاء خارجی ممکن باشد و مشکلات معمای اول هم پیش نیاید. سقراط پیش از بررسی حالات ممکن در این راه حل، تعریفی از تفکر ارائه می‌کند، به عنوان ظرفی که این جابه‌جایی در آن رخ می‌دهد. او تفکر را گفتگوی درونی ذهن معرفی می‌کند و ذیل این تعریف از تفکر، فرایند خطا را تبیین می‌نماید (Ibid: 189e8-190a6).

بر اساس این تعریف از فکر، تفکر گفتگویی درونی است که فرد در زمان ایجاد یک باور و حکم در خود، متعلقات را بررسی می‌کند و حکم را تشکیل می‌دهد و از خود درباره صحت و سقم آن سؤال می‌کند. این نوع از تفکر، سیری را نشان می‌دهد که به حکم منتهی می‌شود و افلاطون کلمه *Dianoia* را برای این تفکر درونی انتخاب می‌کند که به معنای خرد و عقل است و در واقع، این فرایند درونی را انعکاس می‌دهد (Rowett, 2012: 158).

سقراط پس از معرفی تفکر به عنوان محلی برای جابه‌جایی دو چیز، شروع به بررسی احتمالات در مورد دیگر - قضاوت می‌کند که دو حالت این چنین است که یا هر دو متعلق در همان لحظه در آگاهی فرد باشد و یا آنکه در آن لحظه، فقط یکی را در آگاهی داشته باشد، در حالی که در زمان دیگر، متعلق دیگر را در آگاهی داشته باشد؛ به عبارتی، حرف سقراط این است برای آنکه بگوییم یک چیز چیز دیگر است، در فکر آوردن یک متعلق و به تعاقب آن متعلق دیگر کافی نیست، بلکه باید آن‌ها را با هم در یک زمان در ذهن داشت؛ یعنی شرط ضروری برای جابه‌جایی دو چیز در ذهن آن است که هر دوی آن‌ها از قبل در ذهن به عنوان متعلقات حکم در یک زمان در آگاهی فرد<sup>۱۲</sup> باشند (Matthews, 1988: 4-5 & Burnyeat, 1990: 82).

مطابق نظر سقراط، وقتی کسی می‌گوید چیزی چیز دیگری است، در واقع، او با خود

می‌گوید آن چیز همان چیز دیگر است؛ یعنی مثلاً با خود می‌گوید: زشت، زیبا است. اما در همین جا، سقراط این را محال می‌داند که کسی با خود بگوید: زشت، زیبا است و یا فرد، زوج است. به همین سبب، این محال است که باور نادرست چیزی مبتنی بر اشتباه چیزی با چیز دیگر باشد؛ زیرا محال است که دو امر متمایز را یکی در نظر گرفت. پس معمای اول را نمی‌توان با این شیوه حل کرد. باید خاطر نشان کرد که مقصود سقراط آن است که کسی به شیئی به جای محمول زشت، محمول زیبا را نسبت دهد. لذا متعلق مستقیم مثال این راه حل، قضایای توصیفی است و قضایای این همان به صورت مستقیم با مثال‌های این راه حل مرتبط نیست (Bostock, 1988: 172).

این به چند دلیل است: اولاً مثال‌های به کار رفته در این بخش، مثال‌های کیفیات و مفاهیم کلی است و دیگر مثال‌ها صرفاً به واقعیات خارجی و این‌همانی بین آن‌ها منحصر نیست. ثانیاً در باب کیفیات و مفاهیم کلی به کار رفته در این بخش نمی‌تواند این‌همانی میان آن‌ها مد نظر باشد؛ زیرا با توجه به اینکه افلاطون در تعریف دیگر - قضاوت می‌گوید کسی یک موجود واقعی را به جای یک موجود واقعی دیگری در نظر بگیرد، این کیفیات باید وجود واقعی داشته باشند (Theaetetus: 189b-c5)، در حالی که نمی‌توان اینجا و در نبود مُثُل برای آن‌ها، وجودی واقعی را فرض کرد. پس واقعیت آن‌ها بسته به نسبت دادن به موجود واقعی در خارج و انتزاع از آن است. لذا در چنین حالتی یک جمله توصیفی خواهیم داشت که محمولی به موضوعی نسبت داده شده، به جای محمول دیگری که باید به آن نسبت داده می‌شد.

واقعیت آن است که ثئی‌تتوس، زیباست، اما شخص با خود قضیه «ثئی‌تتوس، زشت است» را به عنوان نتیجه فکر بیان می‌کند. اینجا محمول زشت به جای زیبا استفاده شده است. اما در نظر سقراط، چنین اتفاقی ناممکن است. علت امتناع این امر در خود این راه حل نیست، بلکه در ابتدای آن بر تعریف معرفت به باور درست است؛ چنان که در معمای اول نیز همین گونه بود. اگر فرد حکم کند که ثئی‌تتوس زشت است، باید زشت باشد؛ زیرا اگر او ثئی‌تتوس و زشت را می‌شناسد، پس باور درست درباره آن دارد و اگر باور درست درباره آن دارد، آن قضیه صادق است؛ زیرا اگر زشت را بشناسد و زیبا را هم بشناسد، درباره هر دو محمول باور درست دارد و نیز متعلق حکم، یعنی

موضوعی که این محمول را به آن نسبت می‌دهیم، همچنان یک امر جزئی است که آن نیز شناخته شده است. بنابراین، هر باوری درباره آن باشد، همچنان آن باور باید صادق باشد. پس علت آنکه چنین خطایی ممکن نیست، آن است که اگر معرفت و شناخت، باور درست باشد، در یک قضیه با فرم «الف، ب است» در قسمت محمول، چه اسم صحیح افراد باشد، چه کیفیت یا وصف مرتبط با اسمی صحیح، در هر دو حالت، دانستن موضوع و محمول، یعنی داشتن باور درست از آن‌هاست که چنین چیزی مانع از آن است که فرد بتواند قضیه کاذبی را شکل دهد و نسبتی را برقرار کند که صادق نباشد؛ چراکه لازمه چنین امری آن است که فرد چیزی را که می‌داند، در عین حال نداند؛ به عبارتی، چیزی را که در ذهن خود دارد، در عین حال نداشته باشد، در حالی که چنین امری محال است. بنابراین، در هر صورتی محال است که بتواند قضیه خطا را تشکیل دهد. پس خطا نمی‌تواند باوری باشد که مبتنی بر اشتباه ساخته شده باشد و این راه حل به بن‌بست می‌رسد.

### ۱-۲. راه حل دوم: لوح مومی

با بی‌نتیجه ماندن راه حل دیگر- قضاوت، راه حل بعدی که به «لوح مومی» موسوم است، با هدف پاسخ به این پرسش طرح می‌شود که: چگونه می‌توان با دو متعلق رابطه شناختی برقرار کرد که از یک طرف، شکل‌گیری آن در ذهن برای حکم کافی باشد و از طرف دیگر، برای جلوگیری از خطا در حکم ناکافی باشد؟ این چیزی است که سقراط را به ارائه راه حل دیگری از تفکر تشویق می‌کند.

لوح مومی با انتقادی صریح از معمای اول و ابتدای آن بر دانستن و ندانستن آغاز می‌شود. لذا لوح مومی راه حلی است که در آن سقراط به دنبال پاسخی برای معمای اول است. او ایده لوح مومی را چنین ترسیم می‌کند که ما در درون خود لوحی از موم داریم که می‌توان نقشه‌هایی در آن ایجاد کرد. هرچه ما می‌بینیم و می‌شنویم و هرچه می‌خواهیم در حافظه خود نگه داریم، در این لوح نقش می‌بندیم و تا آن نقش باقی باشد، آن را به یاد داریم، ولی اگر پاک شد، یا اگر نقشی بسته نشد، آن را به یاد نمی‌آوریم (Ibid: 191c9-d2).

در این راه حل، دو نکته نهفته است: ۱- گویا این الواح مومی با طبیعت میان انسان‌ها تقسیم شده‌اند و هر کس با هر کیفیت و کمیتی لوحی دارد که در او ثابت است ( Zina 141: 2013, Giannopoulou)؛ چراکه افلاطون در توصیف لوح می‌گوید: «سقراط: .... این لوح در بعضی کسان بزرگتر و در بعضی کوچکتر است، در بعضی صاف‌تر و در برخی ناصاف‌تر، و در بعضی نرم‌تر و در بعضی دیگر سخت‌تر است...» (Theaetetus: 191). ۲- دو راه مجزا را - ادراک و حافظه - برای دانستن یک امر ترسیم می‌کند. اینجا افلاطون از دو ریشه معرفت‌شناختی از ذهن نسبت به شیء صحبت می‌کند ( Burnyeat, 1990: 92). با این کار، ممکن است متعلق از قبل در ذهن باشد و متعلق باور نیز قرار گیرد. بر این اساس، شخص دو منبع برای ارجاع دارد: یکی منبعی بیرونی، یعنی آنچه اکنون ادراک می‌شود، و دیگری مرجعی درونی از نقوش حک شده از اشیاء. پس اگر چیزی بخواهد متعلق باور باشد، باید یا آن را بدانیم و یا آن را ادراک کنیم.

با توجه به این دو راه برای شناخت، سقراط فهرستی از مواردی که در آن خطای یکی با دیگری محال است رخ دهد، ارائه می‌کند. سرانجام چهارده حالت این فهرست محال است و سه حالت نیز هست که در آن اشتباه محتمل است و می‌توان در آن از انطباق نادرست صحبت کرد. این حالات از ضرب حالات سه‌گانه زیر حاصل می‌شود:

۱. هر دو متعلق در حافظه است.

۲. دو متعلق در ادراک حسی هستند.

۳. هم ادراک حسی و هم حافظه درگیر است.

از بررسی حالات مختلف، این سه حالت ممکن می‌شود:

الف) سقراط را می‌شناسم. شخصی از دور که بیگانه است، می‌بینم. فکر می‌کنم سقراطی است که در ذهن دارم (آن را که نمی‌شناسم، به جای آنکه می‌شناسم، می‌گیرم).

ب) سقراط و ثئی‌توس را می‌شناسم. سقراط را از دور می‌بینم، فکر می‌کنم ثئی‌توس است (دو طرفی که می‌شناسم را با هم اشتباه بگیرم).

ج) ثئی‌توس را می‌شناسم. از دور او را می‌بینم، ولی فکر می‌کنم بیگانه است. (آن را که می‌شناسم، به جای آنکه نمی‌شناسم، بگیرم و نشناسم).



خمیرمایه اصلی لوح مومی از تمایز میان متعلق آگاهی کنونی و محتوای مفهومی مصداق قبلی که به صورتی واضح با آن روبه‌رو شده بود، به‌دست آمده‌است. بنابراین، از حالت‌هایی که هر دو در ذهن باشد و هر دو در ادراک کنونی باشد، اشتباهی رخ نمی‌دهد. اشتباه در حالاتی است که از یکی در حافظه نقشی دارم و از دیگری ادراک و دریافت حسی دارم و به اشتباه دریافت حسی را با نقش حافظه پیوند می‌دهم، در حالی که اینچنین اشتباه است. نتیجه این تبیین از خطا آن است که حکم درست از انطباق درست میان ادراک کنونی و حافظه ایجاد می‌شود و حکم نادرست از انطباق نابجا میان ادراک و حافظه برمی‌خیزد.

بعد از برشمردن موارد ممکن، سقراط استدلال می‌آورد که راه حل لوح مومی شکست خورده‌است، چون نمی‌تواند همه انواع ممکن خطا را پوشش دهد و فقط شامل مواردی است که انطباق نادرست میان ادراک حسی و حافظه باشد. طبق تعریف سقراط از لوح مومی، حافظه شامل هر چیزی از متعلقات فکر و ادراک حسی می‌شود و صرفاً شامل آنچه که از طریق ادراک حسی وارد آن شده، نیست (Theaetetus: 191d6-7). پس یادگیری، قرار گرفتن نقش‌های جدید روی لوح مومی است. بنابراین، دانستن در اینجا شامل آن چیزی می‌شود که حافظه در خود ذخیره کرده‌است.

سقراط مشکل لوح مومی را بسیار ضیق و کوچک بودن آن می‌داند؛ چراکه لوح مومی برای انطباق نادرست یک ادراک حسی با یک نقش حک شده در حافظه طراحی شده‌است. در واقع، سقراط به‌صراحت این نظر را غیرمحمتمل می‌داند که دو ادراک حسی با هم یا دو نقش حافظه با هم به خطا انطباق یابند (Theaetetus: 192a-194b و Ibid: 95c7-d2). این بدان معناست که این راه حل نمی‌تواند توضیحی برای باورهای نادرستی باشد که هیچ چیز برای عمل با ادراک حسی ندارد.

سقراط مثالی از ریاضی می‌آورد که کاملاً امکان دارد کسی این اشتباه را بکند که در جمع پنج و هفت به عدد یازده برسد، اما این راه حل چیزی برای توضیح این نوع خطا ندارد. لوح مومی نیز همانند راه حل دیگر - قضاوت شامل قضایای این‌همان و توصیفی می‌شود. اینجا نیز سقراط از تعریف خود از تفکر به مثابه گفتگوی درونی ذهن دست

برنمی‌دارد؛ زیرا او در نقد لوح مومی چنین می‌گوید که چگونه کسی که در خود هم عدد یازده و هم دوازده را دارد، می‌تواند با خود یکی را به جای دیگری بگیرد (-Ibid: 196a1-c3).

ما در دیگر- قضاوت نتیجه گرفتیم کسی نمی‌تواند به خود بگوید، اسب گاو است، در راه حل لوح مومی برای حل این مشکل جایگزینی ارائه می‌کنیم که به وسیله آن بتوانیم این گفتگوی درونی را توجیه کنیم. اینجا به جای بخش موضوعی این عبارت را می‌گذاریم که آنچه من ادراک حسی می‌کنم، گاو است. در واقع، شناخت موضوع را از ادراک حسی و شناخت محمول را از نقش درونی دارم و با این کار، دیگر هر دو را با هم در ذهن خود ندارم که مستلزم آن باشد که بگوییم چگونه دو چیزی که هر دو در ذهن است، با هم جابه‌جا می‌شود.

پس سقراط با ایجاد دو راه برای شناخت، هم مشکل معمای اول را در اینکه چگونه می‌شود دو موردی که شناخته شدند، یکی دانست و هم مشکل راه حل دیگر- قضاوت را در ناتوانی در توضیح جابه‌جایی دو مورد در ذهن حل می‌کند. اما آنچه اتفاق می‌افتد آن است که با قرار دادن ادراک حسی به عنوان یک پایه اصلی در استدلال، در توضیح خطاهای عقلی محض ناتوان می‌شود.

بنابراین، راه حل لوح مومی در پی اصلاح مشکلات در معمای اول و راه حل دیگر - قضاوت است، اما به نتیجه نمی‌رسد؛ چراکه این راه حل نیز به سبب ابتدای آن بر تعریف معرفت به باور درست دچار شکست می‌شود؛ زیرا در اینجا باز هم به مشکل جابه‌جایی یک چیز با چیز دیگر برمی‌خوریم و جواب این می‌شود که اگر شخص عدد پنج و هفت، و یازده و دوازده را می‌شناسد، پس هر قضیه‌ای شامل این اعداد که باور دارد، درست است. بر این اساس، شخص اگر پنج و هفت را می‌شناسد، پس هر قضیه‌ای که درباره آن‌ها است، درست است. پس نمی‌تواند در صورت شناخت آن‌ها باور داشته باشد که جمع پنج و هفت، یازده می‌شود؛ چراکه این باور درست نیست و اگر باور درست نباشد، این بدان معناست که او جمع پنج و هفت را نمی‌شناسد، در حالی که فرض بر آن بود که می‌شناسد. پس در فرض اینکه آن‌ها را بشناسد، یک امکان هست که جمع پنج و هفت را دوازده بداند و امکان جابه‌جایی میان یازده و دوازده نیست؛ زیرا جابه‌جایی این دو به

معنای آن است که چیزی را که می‌شناسد، در عین حال نشناسد و این محال است.

### ۱-۳. راه حل سوم: قفس پرندگان

سقراط برای رسیدن به راه حل جدید، به سراغ چپستی دانستن می‌رود، اما این رویکرد جدید به معرفت به معنای جستجوی چپستی معرفت نیست، که این وظیفه ناتمام کل رساله است، بلکه به معنای پاسخ به این سؤال است که دانستن چه نوع چیزی است (Sedley, 2004: 140). بنابراین، اینجا توصیف دانستن مبتنی بر تعریف رایج آن زمان از دانستن به داشتن شناسایی است (Theaetetus: 197a-b)؛ یعنی دانستن چیزی مانند داشتن چیزی است. او در اینجا کلمه «داشتن» را به «مالک بودن» تغییر می‌دهد و «دانستن» را «مالک شناسایی بودن» معرفی می‌کند. اینجا سقراط تمایزی میان امر بالقوه و امر بالفعل قائل می‌شود<sup>۱۳</sup> و مبتنی بر این تمایز، راه حل قفس پرنده را برای ذهن ارائه می‌کند.

روش سقراط در استفاده از این تمایز آن است که میان دو کلمه «مالک بودن» و «داشتن» تمایز قائل می‌شود و تفاوت مالک شناسایی بودن با داشتن شناسایی را در این تمثیل می‌آورد که اگر ذهن قفس باشد، داشتن شناسایی، یعنی گرفتن پرنده‌ای در دست و مالک بودن آن، یعنی پرنده‌ای را که در دست داری، درون قفس ذهن خود بگذاری و اکنون در دست تو نباشد. به همین ترتیب، زمانی که فرد بخواهد، می‌تواند در ذهن حاضر شود، اما تا زمانی که آن را حاضر نکرده‌است، به صورت بالقوه در ذهن باقی می‌ماند.

پیش از این، در راه حل لوح مومی این امکان وجود داشت که یک شیء را در یک مسیر بدانم، اما در مسیر دیگر آن را ندانم. لذا افلاطون این نکته را در راه حل جدیدش حفظ می‌کند. در راه حل قفس پرنده ممکن است شناختی را داشته باشم، ولی اکنون این شناخت در ذهن فعال نباشد. لذا اگرچه به صورت بالقوه مالک آن شناخت هستم، اما به صورت بالفعل آن را ندارم.

اشتباهات در راه حل قفس پرنده، دیگر با ادراک اتفاق نمی‌افتد، بلکه طبیعتی

مفهومی دارند. قفس ذهنی ما شامل کل معرفت است. (Ibid: 198c1-2). این راه حل شامل شناخت افراد نیز می‌شود، اما اینجا سقراط در امتداد تقسیمی که پیش‌تر از متعلقات ذهن و فکر انجام داده بود که ذهن در برخی اشیاء، از خلال حس و در برخی نیز از خلال منبع درونی خودشان عمل می‌کند، (Ibid: 185e3-7)، بحث و بررسی خود را گسترده‌تر می‌کند.

در راه حل قفس پرنده، سقراط در پی تبیین حکمی است که نه از تجربه، بلکه موضوع آن موارد مفهومی و مسائل عقلی باشد. بنابراین، هر چند در لوح مومی فقط ناظر به موضوعات محسوس و جزئی عمل می‌کند، اما اینجا متعلقات ریاضی را که معقول هستند، مد نظر قرار می‌دهد. او خود می‌گوید در فرض عدد پنج و هفت، مقصود پنج یا هفت انسان نیست، بلکه خود عدد پنج و هفت است (Ibid:196a1-2) و این خود نشان می‌دهد آنچه می‌تواند موضوعی مانند عدد را جزئی کند، اصلاً مورد قصد او نیست و او مسئله اعداد را به جزئییت تقلیل نداده است (Ackrill, 1966: 396).

شاید این بسط موضوع بر اساس تعریف معرفت به باور درست، گسترشی غیرمجاز باشد، اما سقراط این گسترش را مبتنی بر تجربه‌ای که اتفاق می‌افتد، انجام می‌دهد و از ثنای تتوس اعتراف می‌گیرد که چنین خطایی وجود دارد (Theaetetus: 196a3-4). بنابراین، درست است که متعلق باور در تعریف ثنای تتوس از معرفت، محکوم به جزئییت است، وگرنه تناقض ایجاد می‌شود، اما در ادامه خواهیم دید که سقراط از همین تناقض برای رد تعریف ثنای تتوس استفاده خواهد کرد. اما تا بدین جای کار، این تناقض لحاظ نمی‌شود و به گونه‌ای رفتار می‌شود که گویا در موضوع مورد باور تغییری ایجاد نشده است. علت این بی‌توجهی هم آن است که اصلاً توجه به چنین تمایزی میان موضوعات برای شخصی مثل ثنای تتوس که کل معرفت را باور درست دانسته، موضوعاً اتفاق نمی‌افتد. لذا سقراط برای الثفات ثنای تتوس به این نکته، ابتدا از لحاظ امر واقع چنین تصدیقی را از او می‌گیرد که چنین خطایی وجود دارد و در حرکت بعدی هم راه حل قفس پرنده و هم تعریف ثنای تتوس از معرفت را فرومی‌ریزد.

حال شخص در هنگام جمع پنج و هفت، عدد یازده را به جای عدد دوازده از درون قفس ذهن خود بیرون بیاورد. بنابراین، فرد از نتیجه جمع پنج و هفت از خود سؤال

می‌کند و با گرفتن پرنده یازده به خطا به عنوان نتیجه به خودش می‌گوید جمع پنج و هفت یازده است.

شخص به دنبال عددی است که حاصل جمع پنج و هفت است و تلاش می‌کند آن را (که در واقع، عدد دوازده است)، بیابد، اما یازده را به جای دوازده به چنگ می‌آورد. لذا فرد یازده را دوازده می‌پندارد و آن را نتیجه آن جمع می‌داند (Ibid: 199). باید توجه داشت در اینجا فرد به خود نمی‌گوید یازده دوازده است، او یک پرنده، یعنی یازده را در دست دارد و آن را نتیجه جمع پنج و هفت، یعنی به جای دوازده می‌پندارد. لذا یازده را به مثابه دوازده می‌پندارد. اما اعتراض‌های سقراط به این راه حل را می‌توان در سه بخش تقسیم کرد:

۱. چگونه امکان دارد که کسی به چیزی شناسایی داشته باشد و با این همه، آن را نشناسد و سبب این نشناختن هم وجود شناسایی باشد و نه نادانی و جهل؟ (Ibid: 199d1-4).

۲. چگونه ممکن است آن چیز را به جای چیز دیگر بگیرد و چیز دیگر را به جای آن؟ آیا این سخن متناقض نیست که بگوییم ذهن درباره چیزی که از آن دارای شناسایی است، هیچ چیز را نمی‌شناسد؟ (Ibid: 199d4-7). وقتی ذهن درباره جمع پنج و هفت فکر می‌کند، ذهن یکی از معرفت‌های بالقوه خود را بالفعل می‌کند و آن عدد یازده است. در این حال، عدد یازده را بالفعل می‌داند و از طرف دیگر، آن را به مثابه عدد دوازده در نظر می‌گیرد و این یعنی آن را نمی‌داند.

بنابراین، می‌توان گفت که خطا در چنین تمثیلی محال است؛ چراکه اگر شخص یازده را می‌شناسد، هر قضیه‌ای شامل یازده که شخص باور دارد، آن قضیه درست است. اگر قضیه «جمع پنج و هفت، یازده است»، قضیه‌ای خطا باشد، شخص نمی‌تواند به آن باور داشته باشد؛ چراکه در چنین صورتی باید گفت که آن را نمی‌شناسد، در حالی که فرض بر آن بود که آن را می‌شناسد. در اینجا باید توجه داشت که شناخت یازده در اینجا، شناختی بالفعل است و شناخت بالفعل مجدداً شامل تمام آن اصولی می‌شود که در معمای اول برقرار بود و مانع ایجاد باور خطا می‌شد. از طرف دیگر، اگر آنچه به دنبال آن

بوده، عدد ۱۲ است و بعد ۱۱ را به مثابه ۱۲ در نظر گرفته، چگونه می‌توان فهمید که آنچه به دست آورده، همان عددی نیست که به دنبال آن بوده‌است؟ ( Bostak, 1988: 186).

۳. اگر این را بپذیریم که دانایی علت نادانی است، هیچ مانعی نخواهد داشت که بپذیریم نادانی نیز علت دانایی است (Theaetetus: 199d8-11). حال در اینجا اگر این امر بدیهی است که معرفت شما را آگاه می‌کند، این نیز خطایی بدیهی است که معرفت، شما را جاهل می‌کند. بنابراین، اگر دانایی را علت جهل بدانیم، به همان اندازه که نابینایی را علت بینایی بدانیم، به سختی پذیرفتنی است. وقتی شکل اصلی راه حل قفس پرندگان رد می‌شود و در 199d رها می‌شود، ثنای تتوس شکل جدیدی از این راه حل را پیشنهاد می‌کند که شاید در قفس باید وجود پرنده‌هایی از نادانی را به همان اندازه پرنده‌های دانایی فرض کنیم.

سقراط این پیشنهاد را پیشرفته‌تر از شکل اول نمی‌داند. در حالت اول، ما می‌توانیم پرنده یازده را در دست بگیریم، در حالی که در شناخت آن به عنوان یازده ناکام شده باشیم و بدین ترتیب، خطا کنیم. در این حالت هم ما پرنده  $۱۱=۷+۵$  را به عنوان باور غلط یا یازده را به عنوان تصور غلط می‌گیریم، در حالی که نمی‌دانیم خطاست و فکر می‌کنیم درست است و این ما را به خطا می‌اندازد. در هر دو حالت، جوابی برای این سؤال نداده‌ایم که چگونه کسی چیزی را که می‌شناسد، نمی‌شناسد! لذا مسئله حل نمی‌شود (Ibid: 199a-b).

با همه نقدهایی که سقراط خود به این راه حل وارد کرد، جای این سؤال است که آیا اساساً قفس پرندگان پاسخگوی مشکل لوح مومی شد؟ مشکل در راه حل لوح مومی آن بود که این راه حل نمی‌توانست شمول لازم برای پوشش همه انواع خطا - از جمله خطاهای عقلی محض - را داشته باشد. بنابراین، تلاش سقراط این بود که تا حدی که امکان دارد، تئوری ثنای تتوس را بسط دهد تا بتواند توضیحی مبتنی بر آن برای همه انواع خطا بیاورد. این راه حل حتی اگر بتواند جوابی برای خطاهای عقلی محض باشد، نمی‌تواند پاسخی برای خطاهایی باشد که یک پای آن در ادارک حسی و پای دیگر آن در ذهن است، یا آنکه مبتنی بر خطا میان دو دانش بالفعل در ذهن است.

افلاطون در این راه حل با آوردن مثال‌هایی از متعلقات عقلی محض، مسئله‌ای را که در راه حل‌های پیشین به نحوی نهفته بود، با صراحتی بیشتر بیان می‌کند و آن این است که قبل از آنکه به هر موضوع و متعلق جزئی رجوع کنیم و آن را تشخیص دهیم و درباره آن باوری بسازیم، به مجموعه‌ای مفهومی نیاز داریم که آن را قبلاً به دست آورده‌ایم و این مجموعه مفهومی نمی‌تواند باور باشد؛ چراکه آن معرفت به نحو کلی است.

تا قبل از راه حل قفس پرنده افلاطون، این معارف کلی را در بخش معمولی قضیه استفاده می‌کرد، اما در این راه حل متعلقات عقلی محض را در بخش موضوع قضیه آورد و با صراحت بیشتری تأکید می‌کند که هر شناخت جزئی لاجرم مبتنی بر یک شناخت کلی است که این شناخت کلی، باور نیست، بلکه معرفتی (Episteme) است که اینجا ذکری از آن نشده‌است و ویژگی‌های آن به صورت ضمنی به عنوان راهکارهایی در بخش‌های مختلف ارائه شده‌است.

## ۲. معمای دوم: معمای بودن و نبودن

در انتها به معمای دوم درباره باور خطا بازمی‌گردیم. اینجا سقراط خطا را چنین تبیین می‌کند که شاید خطا زمانی اتفاق می‌افتد که چیزی را بدان گونه که نیست، بیندیشند.

اما این امکان نیز چنین نقد می‌شود که محال است کسی چیزی را که اصلاً نیست یا چیزی را بدانگونه که نیست، بپندارد؛ زیرا کسی که می‌اندیشد، چیز معینی را می‌اندیشد. لذا چیزی را که به‌راستی هست، می‌اندیشد. اگر کسی باوری درباره چیزی که نیست داشته باشد، باید گفت درباره هیچ چیز باوری ندارد. در نتیجه، محال است آدمی درباره لاجود باوری داشته باشد، خواه آن نیستی درباره چیزی باشد و خواه درباره هیچ فی‌نفسه (Ibid: 188-189).

در واقع، چون نمی‌تواند باوری بدون متعلق ساخته شود، باور خطا نیز نمی‌تواند باوری باشد از آن چیزی که نیست. بنابراین، این تبیین به شکست منتهی می‌شود؛ چراکه افلاطون مجبور است در زیر سایه تعریف باور خطا درباره مفهوم لاجود صحبت کند؛ به

عبارت دیگر، اینجا معرفت را به باور درست مرتبط کرده‌است و چون باور درست در جایگاه معرفت قرار دارد، باید ویژگی‌های معرفت واقعی را داشته باشد. پس باید متعلق آن واقعی باشد و چون متعلق آن، جزئیات هستند، پس جزئیات موجودات حقیقی دانسته شده‌اند. بنابراین، در قبال نبودن جزئیات دیگر نمی‌توان از مفهوم لاوجود صحبتی به میان آورد؛ چراکه دیگر میان نیستی و هستی اصیل حد وسطی وجود ندارد. پس چون معرفت را مساوی باور گرفته‌است و تعریفی از معرفت آماده کرده که باید در محدودیت‌های دوکسا لحاظ شود. لذا مفهوم لاوجود نمی‌تواند به دست آید و برای امری به کار رود. بنابراین، تبیینی از خطا نمی‌تواند ارائه شود.

این معما در ثنای تتوس بدون پاسخ باقی می‌ماند و مجدد در رساله سوفسطائی به آن پرداخته می‌شود. البته این سؤال مطرح می‌شود که آیا پاسخی که در سوفسطائی ارائه شده، در ثنای تتوس امکان ارائه نداشت؟ پاسخ به این سؤال نیازمند بررسی مجدد شرایط رساله ثنای تتوس است. گفته شد که عامل لاینحل ماندن معمای اول و الگوهای ارائه شده، همان تعریف معرفت به باور درست است.

حال اگر بگوییم افلاطون در پاسخ به معمای دوم، راه حلی را مطابق آنچه در سوفسطائی آمده، ارائه کند و بگوید که درست است که متعلق حکم نادرست آنچه نیست می‌باشد، اما این نبودن به معنای عدم مطلق نیست، بلکه به معنای آن است که این محمول وجود دارد، اما وجودش در ارتباط با چیزی غیر از این موضوع است. اما ارائه این پاسخ در ثنای تتوس راهگشا نیست؛ چراکه چنین پاسخی مجدداً در دام معمای اول گرفتار می‌شود. اینکه اگر بگوییم محمول امر موجودی است که به موضوع نسبت داده شده‌است، اما وجودش برای آن موضوع نیست، این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا فاعل شناسا محمول و موضوع را می‌شناسد؟ اگر هر دو یا یکی از آن دو را نمی‌شناسد، از اساس حکمی ایجاد نمی‌شود، و اگر می‌شناسد، شناختن او یعنی داشتن معرفت درست در قبال آن‌ها و داشتن معرفت از آن‌ها مانع از ایجاد باور خطا می‌شود؛ چراکه یکی از ویژگی‌های معرفت، خطاناپذیر بودن خواهد بود. بنابراین، پاسخ به این معما در این رساله راه به جایی نخواهد برد. بنابراین، این معما در ثنای تتوس به سرعت ارائه و رد می‌شود و بررسی تفصیلی نمی‌شود تا در سوفسطائی مقدمات لازم - مانند مثل و ذوات عقلی - برای تبیین لاوجود ایجاد شود و در پی آن مسئله باور خطا مطرح و حل گردد.



## نتیجه‌گیری

باور خطا در ثنای تتوس در حالی مطرح می‌شود که افلاطون دیدگاه هستی‌شناسانه خود را در ظاهر کنار گذاشته‌است و حرفی از مُثُل به عنوان کلیاتی واقعی که متعلق معرفت حقیقی هستند، به میان نمی‌آورد (ر.ک؛ تسلر، ۱۳۹۵: ۲۱۰-۲۱۲). این کار افلاطون با توجه به آنکه رسالهٔ ثنای تتوس پس از رسالهٔ پارمنیدس و چالش‌های جدی آن دربارهٔ مُثُل نگارش یافته‌است، به طور قطع نشان‌دهندهٔ هدفی است که می‌توان آن را از پایان بی‌نتیجهٔ این رساله فهمید.

بحث از خطا در ثنای تتوس بی‌نتیجه می‌ماند تا افلاطون نشان دهد که مفهوم خطا زمانی معنای پذیرفتنی خود را می‌یابد که ذیل تعریف درستی از معرفت قرار گیرد و حال که امکان خطا ذیل تعریف معرفت به باور درست غیر قابل تبیین است، پس باور درست نیز تعریفی مناسب برای معرفت نیست.

مسئلهٔ باور خطا در شرایطی مطرح می‌شود که به لحاظ واقعیت، فقط جزئیات مورد تصدیق قرار گرفته‌اند. پس فقط عالم شدن و تغییر مد نظر است و به لحاظ معرفت، جزئیات متعلقات معرفت هستند و مرجعی از مفاهیم کلی وجود ندارد. معرفت، حکمی است دربارهٔ جزئیات که مطابق با واقع باشد. پس افلاطون به تبیین باور خطا پرداخت و دو معما طرح شد.

افلاطون با طرح معمای اول به سراغ سُسْت کردن پایه‌های تعریف معرفت به باور درست رفت و اصلی را با این تعریف از معرفت ایجاد کرد که در چنین تعریفی، باور خطا امکانی برای ایجاد شدن نداشته باشد. البته راه حل‌هایی پیشنهاد شد تا با آن شاید بتوان باور خطا را توجیه کرد. اما تعریف معرفت به باور درست، سُدّی محکم بر سر راه امکان باور خطا ایجاد می‌کند که به آسانی شکستنی نیست.

او می‌گوید اگر معرفت باور درست باشد، چنانچه چیزی مورد شناخت قرار گیرد، محال است که خطایی دربارهٔ آن رخ دهد؛ زیرا تعریف معرفت به باور درست اقتضا می‌کند که اگر چیزی مورد شناخت قرار گرفت، معرفت دربارهٔ آن صدق می‌کند و صدق معرفت بر چیزی، آن را خطاناپذیر می‌کند.

حال اگر هر یک از دو طرف موضوع یا محمول یا هر دو را نشناسد، نمی‌تواند از اساس گزارهٔ خطا را در قبال آن شکل دهد و اگر دو طرف موضوع و محمول را بشناسد، پس معرفت دارد و بنابراین، معرفت او خطاناپذیر است؛ چراکه یکی از ویژگی‌های معرفت حقیقی، خطاناپذیر بودن است. پس نمی‌تواند دو چیزی را که می‌شناسد، به جای یکدیگر قرار دهد.

در هر سه راه حل مطرح‌شده، معمایی اول راه حلی ندارد و این ناکارآمدی به واسطهٔ خود این راه حل‌ها نیست، بلکه ابتدای معرفت به باور درست، سدّی بر سرِ راه امکان باور خطا ایجاد می‌کند که این راه حل‌ها توان شکستن آن را ندارد. در واقع، راه حل‌های ارائه‌شده در این سه بخش به تبیین چگونگی ایجاد خطا می‌پردازند، در حالی که پیش از آن امکان ایجاد خطا به واسطهٔ تعریف معرفت به باور درست زیر سؤال رفته‌است؛ به عبارتی می‌توان چنین گفت: وجود خطا به طور کلی انکار شده‌است و در چنین حالی، شرحی از چگونگی ایجاد آن راه به جایی نمی‌برد. لذا مسئلهٔ باور خطا به همراه تعریف معرفت به باور درست لاینحل می‌ماند و این نیز در امتداد هدف بزرگتر افلاطون است که می‌خواهد نشان دهد تبیین معرفت بدون کلیات راه به جایی نمی‌برد و یا حتی وجود خطا در جایی امکان می‌یابد که تعریف درستی از متعلقات معرفت، یعنی کلیات در دست باشد؛ به عبارتی باید گفت اگر قائل به مُثُل و ذوات معقوله نباشیم، سخن از خطا معنا و وجهی ندارد. لذا وجود خطا و اختلاف که در نظر برخی مستمسکی برای بی‌اعتبار نشان دادن عقل و معقولات است، در نظر افلاطون چیزی است که قول به عقل و معقولات را لازم می‌آورد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. دوکسا (Doxa) به طور کلی به معنای عقیده یا باور در مقابل اپیستمه (Episteme) به معنای معرفت حقیقی است. برای افلاطون معرفت دو مرحله دارد: مرحلهٔ اول و بالاتر، مرحلهٔ معرفت عقلی حقیقی است که اپیستمه است و متعلقات آن کلیات (مُثُل) هستند. مرحلهٔ دوم، دوکسا است که معرفت ظنی است و متعلقات آن جزئیات هستند (ر.ک؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه جلد یک، یونان و روم: ۱۸۱). در هر دو مرحله، حکم (Judgment) نهفته است. اما در این

رساله، افلاطون می‌خواهد بررسی کند که آیا دوکسا می‌تواند کلّ معرفت باشد؟ لذا اینجا میان این دو معنا تفکیکی وجود ندارد و فقط دوکسا که متعلق جزئی دارد، به عنوان معرفت لحاظ می‌شود و اگر سخنی از حکم و قضاوت هم می‌شود، حکم و قضاوتی مدّ نظر است که به معنای باور داشتن چیزی یا شکل دادن عقیده‌ای باشد. لذا ترجمهٔ بهتر برای این کلمه در این رساله، همان «باور» است.

۲. مفسران متفقاً رسالهٔ ثنای تتوس را مقدم بر رسالهٔ سوفسطائی می‌دانند و این بدان سبب است که در انتهای رسالهٔ ثنای تتوس، وعده به دیداری داده می‌شود که سوفسطائی با اشاره به همان وعده آغاز می‌گردد و نیز در رسالهٔ سوفسطائی، به بحث‌هایی در رسالهٔ ثنای تتوس اشاره می‌شود (Sedley, 2004: 4).

۳. آنچه از پیشینهٔ این پژوهش در مقالات فارسی‌زبان موجود است، تنها مقاله‌ای با عنوان «خطا و حکم غلط از دیدگاه افلاطون» نوشتهٔ مهدی قوام صفری است که به بررسی حکم خطا در دو رسالهٔ ثنای تتوس و سوفسطائی می‌پردازد و تقریری از نظر افلاطون در این دو رساله ارائه می‌کند. این مقاله تلاش می‌کند تا معمای باور خطا را مبتنی بر تعریف معرفت به باور درست تبیین کند، لیکن مقالهٔ مذکور مسئلهٔ باور خطا را از این منظر بررسی نکرده‌است و معمای باور خطا را مبتنی بر بحث باور خطا فارغ از تعریف معرفت به باور درست ارائه می‌کند که همین اصل موجب تمایز این مقاله با آن شده‌است؛ به عبارتی، در مقالهٔ نامبرده، بحث خطا فارغ از موضوع کلی رسالهٔ ثنای تتوس، یعنی تعریف معرفت لحاظ می‌شود و به عنوان بخشی مجزا که افلاطون در آن از خطا سؤال می‌کند، در نظر گرفته می‌شود، لیکن در این مقاله، بحث خطا داخل در بحث تعریف معرفت لحاظ شده‌است و مرتبط با آن به بحث و بررسی باور خطا پرداخته می‌شود.

4. Francis M Cornford, 1935:110 & McDowellm 1973: 194.

5. Burnyeat, 1990: 65; Fine, 1979: 70 & Rowett, 2012: 151.

۶. لازم به ذکر است که در این مقاله، از مقالات و کتب مفسران و محققان در حد شایستهٔ توجهی استفاده شده‌است، لیکن تقریر و ترتیب بحث‌ها از مؤلف است و تلاش بر آن بوده‌است که سیر بحث را به روش خود ترتیب دهیم و آنچه از استدلال‌های محققان در ضمن این تقریر آورده شده، با ذکر منبع در پاورقی به آن اشاره شده‌است.

۷. در اینجا به این نکته باید اشاره شود که ادارک حسی و باور، هر دو متعلق جزئی دارند و تفاوت آن‌ها در آن است که ادارک حسی متضمن حکم نیست و در ارتباط مستقیم با شیء

ادراک شده شکل می‌گیرد، اما باور متضمن حکمی است که در باب جزئیات از نفس صادر می‌شود.

۸. افلاطون در جایی که معرفت حقیقی، یعنی معرفت به مُثُل را لحاظ می‌کند، به ویژگی خطاناپذیری اشاره می‌کند (Republique, 484c6-d3 و Ibid: 520c1-6)؛ به سخن دیگر، باید گفت از آن روی که باور در جایگاه معرفت قرار گرفته‌است، باید دارای چنین ویژگی باشد (یعنی خطاناپذیر باشد و همیشه صادق باشد) و چون دیوار میان باور و معرفت فرو ریخته‌است و تمایزی میان آن‌ها نیست. بنابراین، باور باید ویژگی معرفت حقیقی را داشته باشد.

۹. باید خاطر نشان کرد برخی از مفسران در باب معنای دانستن و ارتباط آن با امتناع باور خطا، دانستن را به معنای داشتن علم کامل نسبت به شیء تعبیر کرده‌اند. این نظریه که به نظریهٔ آشنایی موسوم است، می‌گوید که اگر کسی با چیزی آشناست، همه چیز را که باید دربارهٔ آن بداند، می‌داند و اگر نشناسد، به طور کامل نمی‌شناسد. پس در این فرض، در حالت دانستن دو طرف، محال است که قضیه خطایی شکل بگیرد (Fine, 1979: 71-72). بر این اساس، صورت مقدمهٔ اول نیز چنین می‌شود: وضع هر یک از آدمیان در برابر اشیاء این گونه است که یا همه چیز را دربارهٔ آن‌ها می‌دانند یا هیچ چیز را نمی‌دانند. اما اگر دانستن به معنای شناخت همه چیز باشد، فقط امکان خطا در مواردی محدود بررسی می‌شود. بر این اساس، برخی بر این باورند که نظریهٔ آشنایی در تفسیر نظر افلاطون، دیدگاه افراطی است و با فرض‌هایی کمتر از آشنایی نیز می‌توان طرح این معما را تبیین کرد (Benson, 1992: 180).

۱۰. برخی معتقدند بحث افلاطون در اینجا صرفاً به قضایای این همان محدود می‌شود؛ زیرا غیرمحمتمل شمردن باور نادرست این همان، باورهای نادرست دیگر را هم ناممکن می‌کند. لذا قضایای این همان از آنجا که نقش اساسی‌تری دارند، مورد نظر قرار گرفته‌اند (Burnyeat, 1990: 70-73 & McDowell, 1973: 182). اما برخی دیگر چنین نسبتی را درست ندانستند و محدود کردن کل بحث خطا در این محاوره به خطاهای این همان بر اساس مثال‌های خود افلاطون، اطلاق بجا و درستی نمی‌دانند (Sedley, 2004: 125).

۱۱. بخش اول این کلمه، یعنی allo را می‌توان دو نوع ترجمه کرد: ۱- دیگر. ۲- اشتباه، اشتباه کردن: فکر کردن نه دربارهٔ یک امر درست، بلکه چیز دیگر است؛ به عبارتی اگر بتوان گفت دربارهٔ دو چیز، یک امر درست و یک امر غلط داریم، خطا به معنای برگزیدن امر غلط است؛ یعنی انتخاب امر دیگری در حکم کردن است. بنابراین، برخی مفسران کلمهٔ «دیگر» را برای ترجمهٔ این بخش انتخاب کردند که به شکل دیگر- قضاوت (Other-judgment) ترجمه می‌شود؛ یعنی در انتخاب، امر «دیگر» نادرست انتخاب شده‌است. (Rowett, 2012: 158). در

ترجمه این کلمه در فارسی، معادلی که بتواند معنای این کلمه را منعکس کند، پیدا نشد. پس همان معادل انگلیسی دیگر- قضاوت که مورد اتفاق بیشتر مفسران بود، انتخاب شد.

۱۲. در الگوی قفس پرنده افلاطون، تمایز این دو حالت را با تمایز آگاهی بالفعل و آگاهی بالقوه به صورت شفاف‌تری توضیح می‌دهد.

۱۳. البته اصطلاح بالقوه در مقابل بالفعل از ارسطوست، اما همان معنا به گونه‌ای در این تمثیل افلاطون وارد شده‌است. بنابراین، از این دو اصطلاح در توضیح مطلب استفاده کرده‌ایم.

### منابع

- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار (ج ۱-۳)*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- تسلر، ادروارد. (۱۳۹۵). *کلیات تاریخ فلسفه*. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه جلد یک (یونان و روم)*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- Ackrill, John. (1966). "Plato on False Belief: Theaetetus 187-200". *Monist* 50. Pp 383-402.
- Benson, H. (1992). "Why Is There a Discussion of False Belief in the Theaetetus?". *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 30. Pp. 171-199.
- Bostock, David. (1988). *Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, Myles. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Cornford, Francis M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. New York: Dover Philosophical Classics.
- Fine, Gail. (1979). "False Belief in the Theaetetus". *Phronesis*, Vol. 24. Pp70-80.
- Giannopoulou, Zina. (2013). *Plato's Theaetetus as a Second Apology*. Oxford: Oxford University Press.
- Matthews, Gareth b. (1988). "A Puzzle in the Plato: Theaetetus 189-190". *Philosophical Analysis*. Pp 3-15.
- McDowell, John. (1973). *Plato: Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press.
- Plato (1961). *The Collected Dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press
- Rowett, Catherine. (2012). "On Making Mistakes in Plato: Theaetetus 187c-200d". *Topoi*. Vol. 31. Issue 2. Pp. 151-166.
- Sedley, David. (2004). *The Midwife of Platonism*. Oxford: Clarendon Press.