

## جدال افلاطونی

علی فتحی\*

### چکیده

جدال (دیالکتیک) بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین مفهوم در نظام فلسفی افلاطون، اعم از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. دیالکتیک را افلاطون از سقراط به ارث برده است و چنان‌که در این مقاله اشاره خواهد شد، تغییر و تحولی اساسی در آن ایجاد کرده و آن را از روش سقراطی صرف به مقام مرتبه‌ی فلسفه و دانش ارتقا داده و فلسفه را با آن، رنگ و لعابی دیگر بخشیده است. این نوشتار معانی جدال را در محاورات افلاطونی بازخوانی می‌کند و همه‌ی آن‌ها را در ذیل امر ایده‌آل افلاطونی قرار داده، به بازتعریفی کلی از جدال می‌پردازد که با همه‌ی معانی آن در آثار افلاطون، جمع‌شدنی است.

واژه‌های کلیدی: ۱- جدال ۲- افلاطون ۳- مثل افلاطونی ۴- صورت اعلی ۵- صورت اعلی

### ۱. مقدمه

جدال (دیالکتیک)<sup>۱</sup> کلمه‌ای یونانی است که از ترکیب دو واژه‌ی Dia به معنای «از میان» و Legein به معنای «بحث و سخن گفتن» اشتقاق یافته و از نظر لغوی به معنای مباحثه و مجادله است (۱۱، صص: ۷۸ - ۷۹). بنا به نوشته‌ی دیو جانس لائرتیوسی<sup>۲</sup>، ارسطو ابداع جدال را به زنون الیایی شاگرد پارمیندس نسبت می‌دهد که بنیان‌گذار فراکیش‌های<sup>۳</sup> مشهور و واضع جدال بوده است. او برای دفاع از عقاید استادش در خصوص «وحدت و سکون»، در برابر کثرت‌انگاری فیثاغوریان و حرکت‌گرایی هراکلیتوس، شیوه‌ی استدلالی به‌کار گرفت که آن را جدال خوانده‌اند.

آرایی که پارمیندس از طریق قیاس بر اساس اندیشه‌ی هستی بیان می‌دارد، شاگردش

زنون از طریق برهان خلف تعقیب می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد آرای خلاف آن به نتایج تناقض می‌رسد: «مبتکر دیالکتیک پایه‌ی کار خود را اصولاً بر اصل تناقض می‌نهد» (۶، ص: ۱۵). به تعبیر پل ادواردز، جدال زنون به معنایی ابطال عقیده‌ی مخاطب از راه اخذ نتایجی قبول‌ناشدنی از همان عقیده است و روش زنون مبتنی بر قانون رفع تالی در منطق است که اگر قضیه‌ی P مستلزم Q باشد و Q کاذب باشد، پس قضیه‌ی P نیز کاذب است و نقیض p صادق است (۱۲، ص: ۳۸۵). همین استدلال را زنون در فراکیش آشیل (دونده‌ای افسانه‌ای) و لاک‌پشت به کار گرفته است که آشیل هیچ‌گاه به لاک‌پشتی که کمی جلوتر از اوست نمی‌رسد، زیرا هنگامی که آشیل به نقطه‌ای برسد که لاک‌پشت در لحظه‌ی حرکت آشیل در آن جا بوده است، لاک‌پشت دیگر در آن جا نیست، زیرا در این مدت، کمی پیش رفته است و همین‌طور تا بی‌نهایت (۶، ص: ۱۷) و زنون این‌گونه به زعم خویش، اثبات می‌کند که حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد.

پر پیدا است که زنون در جدال، به دنبال این است که نظریه‌ی مقابل را در هم فروبریزد و البته که از ره‌گذر آن، نظام فکری جدیدی را نیز در برابر آن تأسیس می‌کند. چنان‌که افلاطون در محاوره‌ی پارمیندس از قول او می‌گوید که منظور پارمیندس از شعر حماسی «درباره‌ی طبیعت» تأیید نظریه‌ی پارمیندس بر ضد کسانی است که می‌کوشند او را استهزا کنند، زیرا اگر همه‌چیز یکی است، نظریه‌ی او به نتایج خنده‌آور متعددی می‌رسد و با خود متناقض می‌شود. او این کتابش را پاسخ کسانی می‌داند که به تکثر معتقدند و اعتراض آنان را حتی با مقداری اضافه، به خودشان برمی‌گرداند و نشان می‌دهد که فرضیه‌ی تکثر آنان، اگر به دقت در آن نگریسته شود، به نتایج خنده‌آورتری از فرضیه‌ی وحدت می‌رسد (۱، ج: ۶، ص: ۱۶۴۲). پس جدالی که زنون به کار می‌گیرد جدال سلبی<sup>۴</sup> است (که در ادامه‌ی بحث از افلاطون، به این نوع از جدال باز خواهیم گشت) و از مقدماتی در آن استفاده می‌کند که مخالف او پذیرفته یا ثابت کرده است؛ یعنی با دلایل خود او علیه او استدلال می‌کند.

سوفسطایی هم از جدال بی‌بهره نمی‌ماند، ولی از آن جایی که آن‌ها هیچ سودای علمی یا فلسفی نداشتند، به دنبال کشف حقیقت نبودند و ره افسانه زدند و حقیقت را در قامت تک‌تک انسان‌ها فروکاستند و جدال را به صورت فن سخنوری و محاجه و مجادله‌ای درآوردند که چیزی جز افهام طرف مقابل را در بر نداشت. افلاطون این صورت تحریف‌شده‌ی جدال را مغالبه<sup>۵</sup> خوانده است که مشتق از کلمه‌ی *eris* است. مغالبه به تدریج، به معنای استفاده‌ی عمدی از استدلال‌های فاسد و نیرنگ‌های سوفسطایی شد. افلاطون چنین استفاده‌ای را در یکی از محاورات خود موسوم به اتیدموس<sup>۶</sup> (نام یکی از

سوفسطائیان است که واقعاً وجود داشته و در این رساله به عنوان کسی که از مغالبه بهره می‌جوید معرفی می‌شود) به استهزا می‌گیرد (۱۲، ص: ۳۸۶).

## ۲. جدال در آثار افلاطون

### ۲.۱. جدال سقراطی

جدال در محاورات اولیه‌ی افلاطون، در همان معنای جدال سقراطی، یعنی مباحثه از طریق پرسش و پاسخ، به کار رفته است، چنان‌که در محاوره‌ی کراتیلوس این‌گونه آمده است: «سقراط: کسی را که می‌داند چگونه باید پرسید و چگونه باید پاسخ داد اهل جدال نمی‌نامی؟»

هرموگنس: البته» (۱، ص: ۷۴۴).

افلاطون در *کراتیلوس*، که به مباحث زبان‌شناختی اختصاص یافته است، جدالیان<sup>۷</sup> را اساتید پرسش و پاسخ معرفی می‌کند، که باید عنان رهبری واژه‌سازان را به دست گیرند و بر حسب طبیعت اشیا، تشخیص دهند کدام نام‌ها مناسب و کدام نامناسب‌اند. علمای زبان صرفاً وضع لغت می‌کنند، لکن جدالیان هم به مبادی و مبانی این وضع و هم به مقاصد و غایات آن علم دارند (۱، ص: ۳۹۰).

افلاطون در *منون* (۱، ص: ۷۵C)، که از مسأله‌ی آموختنی یا خدادادی بودن معرفت بحث می‌کند، جدال را روشی در برابر روش اهل مغالطه معرفی می‌کند. اهل مغالطه فقط با لفظ بازی می‌کنند و درباره‌ی آن‌چه محل بحث است بر پایه‌ی مصلحتِ مجادله‌ای خویش، سخن بر زبان می‌آورند و بی آن‌که در فکر فهم مخاطب خویش از آن سخن باشند، بقیه‌ی مسؤولیت را بر عهده‌ی وی می‌گذارند. اما اهل جدال به عرضه‌ی صوری و فنی مطلب اکتفا نمی‌کنند، بلکه منظور خودشان را به گونه‌ای بیان می‌کنند که مخاطب موضوع را کاملاً بفهمد و خلاصه این‌که جدال گفت و گوی دوستانه میان دو طرف به قصد کشف حقیقت است.

در *ائوثودموس*، افلاطون می‌خواهد نشان دهد بین روش او و روش‌های افراد موسوم به اهل جدال<sup>۸</sup> تفاوت آشکاری وجود دارد، اما افراد بسیاری هستند که سقراط را نیز از جمله‌ی اهل جدال می‌شمارند. افلاطون و دیگر پیروان سقراط در نظر آیسوکراتس، به همان اندازه‌ی سوفسطائیان در نظر افلاطون، اهل جدال بودند. بنابراین در نظر افلاطون، آشکار شدن تفاوت جدال با جدال سقراطی کاملاً حیاتی بود. از سوی دیگر، با برابر نهادن رفتار آن‌ها با جوانی مستعد و تأثیرپذیر، می‌خواهد نشان دهد که به ناحق، سقراط را به تباه ساختن جوانان متهم می‌سازند. کلینياس و سقراط در حال تمییز میان هنرهای تولیدکننده

(به‌دست‌آورنده) و هنرهای به‌کاربرده (مصرف‌کننده) هستند. همان‌طور که شکارچیان شکار خود را تحویل آشپزها می‌دهند (۱، ص: ۲۹۰C)، هندسه‌دانان، ستاره‌شناسان و حساب‌دانان - که به نوبه‌ی خود نوعی شکارچی هستند، چراکه آن‌ها تصاویرشان را به وجود نمی‌آورند، بلکه چیزی را که از پیش وجود داشته است کشف می‌کنند - چون خودشان نمی‌دانند یافته‌هایشان را چگونه به کار برند، اگر ابله نباشند، آن‌ها را به جدالیان تسلیم می‌کنند. در این‌جا اهل جدال را دارای دانشی می‌یابیم که بالاتر از دانش ریاضی‌دانان است. نکته‌ی اصلی این است که ریاضی‌دانان در حوزه‌ی کار خودشان، با اطاعت از قوانین ثابت، وجود واقعیتی را کشف می‌کنند که ورای جهان پدیداری، انعکاس متغیر آن واقعیت قرار دارد. متخصص جدال از این کشف برای اثبات حقایقی چون جاودانگی روح و دانش مادرزادی، واقعیت و ثبات اصول اخلاقی استفاده می‌کند (۸، صص: ۱۲۴ - ۱۲۵).

پُرپیدا است که در محاورات اولیه، چنان‌که اشاره شد، جدال در معنای سقراطی به کار رفته است و افلاطون هنوز طرح جدیدی نینداخته و سخن تازه‌ای نگفته است.

## ۲.۲. جدال؛ عمل مبتنی بر مفروضات

در محاورات میانی، افلاطون جدال را عملی مبتنی بر مفروضات می‌داند. به نظر افلاطون، در مرحله‌ی دیونویا<sup>۹</sup> (استدلال عقلی)، نفس در پژوهش و تحقیق مجبور است با کمک تقلید از تصاویر، از فرضیه شروع کند و به سوی نتیجه و نه به سوی یک اصل اول پیش رود؛ مثلاً در هندسه، ذهن از فرضیه‌ها با استفاده از یک شکل مرئی به سوی نتیجه پیش می‌رود. افلاطون می‌گوید که هندسه‌دان مثلث و مربع را به کار می‌برد و برای رسیدن به نتیجه‌ای استدلال می‌کند، اما علاقه‌ای به خود شکل، یعنی به این مثلث و یا مربع خاص، ندارد (۷، ص: ۱۸۴).

بر طبق این روش تحلیلی، که در رساله‌ی *فایدن*<sup>۱۰</sup> طرح گردیده و در رساله‌ی جمهوری<sup>۱۱</sup> به تفصیل درباره‌ی آن بحث شده، فرضیه بعد از این‌که مبنای برهان گردید، خود باید به فرضیه‌ی عالی‌تری راجع شود، ولی در این سیر رجوعی، یعنی در بازگشت از مشروط به سوی شرط، باید بتوان در حدی توقف جست؛ یعنی باید بتوان به امری رسید که «مکتفی بذات» باشد و خودش دیگر جزو مفروضات نباشد. در این مقام، ریاضیات به کار نمی‌آید (۱، ص: ۵۱۱b)، زیرا برای حل مسایل این علوم، مفاهیمی از قبیل خطوط مستقیم یا منحنی و اعداد زوج یا فرد فرض می‌شود و همه‌ی این علوم در ریاضیات، کماکان به صورت مفروضات باقی می‌ماند و فقط در علم عالی‌تری می‌توان این مفروضات را مدلل ساخت. در این علم اعلی، به مرتبه‌ای می‌رسند که امر نامشروط را به دست می‌آورند که این امر حد مطلق معرفت است و این علم همانا جدال است (۲، ص: ۱۵۱). البته فرضیاتی که

منتهی به این شرط شده است از لحاظ منطقی، رابطه‌ی تبعیت در برابر آن دارند، ولی آن چه موجب می‌شود که خود این شرط را فرضیه‌ی دیگری ندانیم این رابطه نیست، زیرا از این حیث، امتیازی در بین این شرط و فرضیه‌های دیگر نیست. پس باید گفت که آن را جز از طریق شهود عقلی مستقیم یا نوعی از رؤیت نمی‌توان دریافت و هیچ راه دیگری برای توجیه آن وجود ندارد (۱، ص: ۵۱۱d).

### ۲.۳. جدال به مثابه‌ی روش تقسیم

شماری از آثار متأخر، هم‌چون فایدروس، جدال به منزله‌ی روش تقسیم معرفی می‌شود. سقراط در فایدروس می‌گوید:

«من خود از دوست‌داران این روش جمع و تقسیم هستم، چه در سخن گفتن و چه در اندیشیدن، و اگر کسی را بیابم که بتواند در واحد، جزئیات کثیر را ببیند و در جزئیات کثیر و پراکنده، صورت واحد را، چنان سر در پی او می‌گذارم که گویی خدای من است. من کسانی را که از این هنر بهره‌ورند اهل دیالکتیک می‌نامم» (۱، ص: ۱۳۴۱).

او در فایدروس، به بررسی هنر سخنوری و نسبتش با فلسفه می‌پردازد و سرانجام سخنوری حقیقی را با فلسفه برابر می‌نهد و برای سخنور حقیقی لازم می‌داند که با خود حقیقت آشنا باشد. برای چنین سخنوری، لازم است در سخن‌رانی خویش، معنای واژه‌هایی را روشن سازد که محل اختلاف‌اند و برای این منظور، دو راه وجود دارد: ۱- جمع نمونه‌های پراکنده تحت یک صورت کلی (سوناگوگه<sup>۱۲</sup>)؛ ۲- تقسیم آن صورت کلی به انواعی که به طور طبیعی و عینی در آن حضور دارند (دیایرسیس<sup>۱۳</sup>). کسانی که با این روش آشنا هستند همان «جدالیان» اند. آشنایی با این روش و پیمودن راه پریچ‌وخم جدال، سبب خواهد شد که سخنور حقیقی در برابر انسان‌ها و خدایان خویش، با بصیرت سخن بگوید و عمل کند (۱، صص: ۲۷۴a - ۲۵۹e).

افلاطون در محاوره‌ی سوفسطایی نیز روشی که برای تعریف سوفسطایی به کار می‌گیرد روش «تقسیم» است. در این روش، ابتدا طبقه‌ای عام (مفهومی جنسی) را که شامل معرف و چیزهای غیر آن است در نظر می‌آوریم، سپس در ضمن یک تقسیم ثنایی به طبقه‌ای محدودتر می‌رسیم و همین روش را بر روی یکی از دو طبقه‌ای که شیء مورد نظر ما در آن است اعمال می‌کنیم تا این‌که سرانجام به طبقه‌ای که در صدد تعریفش هستیم برسیم. بدین ترتیب، آن جنس عالی‌آغازین و تعدادی از فصل‌های متوالی آن را به عنوان تعریف شیء معرف عرضه می‌کنیم. در این محاوره، بحث‌کنندگان به عنوان تعریف مقدماتی، نخست به تعریف ماهی‌گیر با قلاب می‌پردازند. پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده توافق می‌کنند که ماهی‌گیر باقلا ب دارای هنری است. هنر از طریق تقسیم مفهوم به دو نوع مجزا

تفکیک می‌شود: هنر تولیدی و هنر اکتسابی. طبیعی است که ماهی‌گیری را متعلق به دسته‌ی دوم بدانیم. هنر اکتسابی، خود، به دو دسته تقسیم می‌شود: اکتساب از راه مسالمت‌آمیز و اکتساب اجباری. هنر و اکتساب اجباری را هم به دو نوع تقسیم می‌کند: هنر جنگ، که اجبار آشکار است، و هنر نیرنگ، که اجبار پنهان است. هنر شکار یا شکار موجودات بی‌جان است یا شکار موجودات جاندار. شکار جان‌داران هم دو نوع است: شکار جان‌دارانی که در خشکی زندگی می‌کنند و شکار جانوران دریایی. هنر اخیر نیز یا شکار مرغان آبی است یا شکار ماهی. بحث‌کنندگان در نهایت، این تقسیم را به این‌جا می‌رسانند که شکار ماهی یا با دام انداختن است یا از راه زخم زدن، و زخم زدن یا به وسیله‌ی زوبین است یا به وسیله‌ی قلاب. بدین‌سان تعریف ماهی‌گیر با قلاب به دست می‌آید: ماهی‌گیر با قلاب کسی است که با قلاب ماهی شکار می‌کند (۱، صص: ۱۴۷۴ - ۱۴۷۸). در این‌جا شباهتی بر ذهن میهمان خطور می‌کند؛ سوفسطایی خویشاوند ماهی‌گیر با قلاب است، زیرا سوفسطایی نیز به شکار جوانان اشتغال دارد. اما او در این‌جا شق دست چپ را که در تعریف ماهی‌گیر با قلاب به یک سو نهاده بود برمی‌گیرد و تقسیمات آن را بیان می‌کند، زیرا سوفسطایی شکارچی حیوانات خشکی (نه آبی) و اهلی (نه وحشی) است. پس از چندین تقسیم‌ثنائی، به تعریف هنر سوفسطایی می‌رسیم؛ هنر کسبی مربوط به شکار حیوانات خشکی و اهلی یعنی انسان‌ها به نحو خصوصی و با دریافت پول، شکار جوانان ثروتمند به بهای تعلیم و تربیت (۸، ص: ۲۴۱).

افلاطون در *سوفسطایی* اشاره می‌کند که تقسیم از روی انواع، اشتباه نگرفتن صورت‌ها به جای یک‌دیگر، بخشی از جدال علمی است. کسی که بر این کار توانا باشد خواهد توانست صورت واحد گسترده در چیزهای کثیر و متمایز را تشخیص دهد و صورت‌های کثیر و متفاوت واقع در اندرون یک چیز را از یک‌دیگر بازشناسد. هم‌چنین می‌تواند صورت واحد وحدت‌یافته به واسطه‌ی کل‌های کثیر و چیزهای کثیر همواره متمایز و جدا از هم را تشخیص دهد. یعنی می‌تواند به صورت نوع به نوع تشخیص دهد که انواع مختلف چگونه می‌تواند با هم ترکیب یابند و چگونه نمی‌توانند. افلاطون اضافه می‌کند که این مهارت دیالکتیکی از آن فیلسوف است (۸، صص: ۲۴۹ - ۲۵۰).

نمونه‌ی دیگری از این جریان را می‌توان در *ئوتوفرون* (۱، صص: ۱۲d و بعد) ملاحظه کنیم. آن‌جا که برای کشف ماهیت دین‌داری، کل حوزه‌ی رفتار صادقانه را به دو قسمت رفتار با انسان‌ها و رفتار در برابر خدایان تقسیم می‌کند. در جمهوری (۱، صص: ۴۱۴a) نیز دوباره به این روش برمی‌خوریم، آن‌جا که در فرق میان مجادله‌جویان و اهل دیالکتیک، می‌گوید دسته‌ی اول نمی‌توانند «چیزها را بر پایه‌ی انواع تقسیم کنند».

افلاطون در سیاستمدار، چگونگی روش دیالکتیکی جمع و تقسیم را - پیش‌تر در *فایدروس* و *سوفسطایی* آمده بود - دوباره توصیف می‌کند. «وقتی ابتدا از راه ادراک حسی، ویژگی‌های مشترک تعدادی از چیزها را به دست آوریم، روش شایسته این است که نهایت سعی خود را به عمل آوریم تا تمامی تفاوت‌های نوعی آن‌ها را بازشناسیم، و بر عکس، وقتی با انبوهی از چیزهایی روبه‌رو شدیم که تفاوت‌های گوناگونی با یک‌دیگر دارند، دست از تلاش برداریم، تا این‌که همه‌ی آن‌هایی که هم‌ریشه‌اند همانند در حصارى چون آغل کنیم و همه‌شان را در زیر جنس اصیلی قرار دهیم» (۱، صص: ۲۸۵ و ۱۵۰۳).

البته، چنان‌که افلاطون در این محاوره از زبان مرد بیگانه می‌گوید، مقصود از پرسش‌ها و سؤالاتی که در این محاوره درباره‌ی مرد سیاسی مطرح می‌شود خودِ مرد سیاسی نیست، بلکه هدف این است که مطابق روش دیالکتیکی، درباره‌ی همه‌ی مسایل اندیشیده شود. در واقع، چنان‌که خود افلاطون تصریح می‌کند، کنکاش در تعریف مرد سیاسی از آن‌جا که امری حسی و به آسانی در خور درک و شناخت است، مقدمه‌ای برای درک امور معقول و غیرحسی قرار می‌گیرد که مهم‌ترین و زیباترین امورند (۱، صص: ۲۸۶ و ۱۵۰۴).

در محاوره‌ی فیلبوس، که به بررسی جایگاه لذت در زندگی خوب می‌پردازد، به نظر می‌رسد جدال در همین معنای سوم (جدال به عنوان روش تقسیم) به کار رفته است. در نظر او، اهل جدال کسانی هستند که توانسته‌اند از حل مسأله‌ی واحد و کثیر سربلند بیرون آیند. روش جدالی را روشی توصیف می‌کند که نشان دادن آن دشوار نیست، ولی رفتنش بسیار دشوار است. او معتقد است که هر چیزی که متصف به صفت هستی است از یک سو، واحد و کثیر است و از سوی دیگر، محدودیت و بی‌نهایتی را در خود دارد و همه‌ی این خصوصیات با طبیعت و ماهیت آن به هم آمیخته‌اند. چون همه‌چیز چنین است، تکلیف ما این است که درباره‌ی هر چیز، به وجود صورت عقلی<sup>۱۴</sup> قائل شویم و به جست‌وجوی آن بپردازیم. پس از آن‌که یک را یافتیم، به جست‌وجوی دو و اگر دو پیدا نشد به جست‌وجوی سه یا هر عدد دیگری که نزدیک‌تر است بپردازیم. سپس در باب هر یک از این واحدها به همین روش پیش برویم تا نه فقط آشکار سازیم که صورت واحد اصلی، واحد، کثیر و نامتناهی عددی است، بلکه تعداد آن را نیز مشخص کنیم. ما نامتناهی را بر کثرت اطلاق نخواهیم کرد، مگر این‌که ابتدا تمام تعدادی را که میان نامتناهی و واحد وجود دارد ملاحظه کرده باشیم. فقط پس از آن است که هر واحدی را در هر چیزی به اندرون بی‌نهایت راه خواهیم داد. ولی فضایی امروزی از هر طریق که پیش آید واحدی می‌سازند و آن‌گاه خیلی سریع‌تر و آهسته‌تر از آن‌چه باید از واحد به کثیر نامتناهی می‌رسند، در حالی که آن‌چه میان آن دو قرار دارد از نظرها پنهان است. فرق روش جدال با مغالطه

همین جاست (۱، ص: ۱۶۳۲). چنان‌که عبارات افلاطون گویاست، در این محاوره نیز افلاطون جدال را در معنای جمع و تقسیم به کار می‌برد، هرچند در این محاوره، روش جدال را جامع‌تر از چند محاوره‌ی پیشین ارائه کرده است. ملاحظه‌ی مثال واحد برای هر چیز یا هر دسته از اشیا در واقع، همان مرحله‌ی جمع است، بدین صورت که انسان پس از ملاحظه‌ی نمونه‌هایی جزئی از یک نوع، به واسطه‌ی شهود فلسفی خویش، به دیدار مثال مربوط به آن نائل می‌آید. البته چنان‌که افلاطون اشاره کرد، مثل در طی این طریق، به صورت دل‌خواه وضع نمی‌گردند، بلکه ما آن‌ها را کشف می‌کنیم. فرق اهل جدال و اهل جدل در همین نکته‌ی مهم و اساسی است که اهل جدال به کشف مثل عینی دست یازیده و بر اساس بنیان واقعیت‌ها و نفس‌الامر، دست به جمع و تقسیم می‌زنند. این در حالی است که جدلیون به صورت دل‌خواه عمل کرده، مراحل میانی را در این جمع و تقسیم مغفول‌عنه گذاشته‌اند و لذا در حل مسأله‌ی واحد و کثیر در مانده و ناتوان‌اند. این در حالی است که اهل جدال از کثرت نامتناهی افراد جزئی به وحدت نهایی می‌رسند (مرحله‌های جمع) و از آن وحدت به سوی کثرت‌ها تا رسیدن به مرز نامتناهی بازمی‌گردند (مرحله‌های تقسیم).

در تمام تقسیم‌هایی که افلاطون در محاوره‌ی سوفسطایی و مرد سیاسی در تعریف این صنف یا قلاب‌انداز انجام داده است، بالاترین مقسم همان جنس الاجناس است که از طریق جمع دیالکتیکی به دست آمده است و پایین‌ترین مقسم همان نوع‌الانواع است که در مرز میان معقول و محسوس قرار گرفته است. بعد از این قسم، دیگر نوبت به جزییات کثیر و بلکه نامتناهی می‌رسد.

در فیلوبوس، افلاطون بعد از فارغ شدن از بحث لذت، به کنکاش در ذات حقیقی دانش می‌پردازد تا از این جهت، هم روش جدالی خود و هم ربط و نسبت خرد و دانش با لذت را نشان دهد. او معتقد است که برخی از انواع دانش ناب‌تر و خالص‌تر از انواع دیگر آن است و از این ره‌گذر، دانش را هم‌چون لذت، در عام‌ترین معنای خویش به کار می‌گیرد، به نحوی که حتی امور حدسی و کیش<sup>۱۵</sup> را نیز در بر بگیرد. افلاطون به دنبال منویات جدالی خویش، نیازمند واژه‌ی عام واحدی است که آن را مقسم تقسیمات خود قرار دهد. برای این منظور، کل دانش را به عملی یا فنی، و تربیتی یا فرهنگی تقسیم می‌کند. برخی از دانش‌های گروه اول، هم‌چون معماری، به مقدار زیادی از دانش اندازه‌گیری و اسباب آن مدد می‌گیرند، حال آن‌که موسیقی، پزشکی و هنرهای دیگر بر پایه‌ی آزمون و خطا قرار دارند و به طور حدسی پیش می‌روند. لذا افلاطون کل فنون را نیز در این‌جا به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی چون موسیقی، که از دقت کم‌تری برخوردارند، و گروه دیگر، که در کنار فن معماری قرار داشته، با دقت بیشتری همراه‌اند. وی دقیق‌ترین هنرها را هنرهایی



می‌داند که دانش در آن‌ها نقش اصلی را بر عهده دارد و بقیه‌ی هنرها را هم با چنین مقیاسی سنجش و ارزیابی می‌کند و بر این باور است که هرچه این ویژگی در این هنرها و فنون ظهور بیشتری داشته باشد، حاکی از خلوص آن‌هاست. کاربرد قواعد دقیق اندازه‌گیری در دانش‌ها به یک معنا نمایانگر محو‌ست و خلوص آن‌هاست. در این میان، افلاطون ابتدا موسیقی و خویشاوندان آن را قرار می‌دهد که عمدتاً مبتنی بر تمرین هستند، در رتبه‌ی بعدی، معماری و کشتی‌سازی و امثال آن‌ها، که از دقت بیشتری برخوردارند و از خط‌کش و ریسمان بهره می‌گیرند. محاسبه‌ی عملی و عامیانه در مرتبه‌ی بعدی هستند که واحدهای بسیار کوچک و بسیار بزرگ (مثل دو گاو یا دو سپاه) را باهم می‌شمارند. در رتبه‌ای بالاتر از آن، علم حساب محض است که واحدهای انتزاعی و برابر را مبنای محاسبه قرار می‌دهد و در بالاترین و برترین مرتبه‌ی دیالکتیک قرار می‌گیرد که ناب‌ترین و حقیقی‌ترین دانش‌هاست و با متعلقات کاملاً واقعی، نامتغیر و مستقل سروکار دارد (۱، صص: ۱۶۹۱ - ۱۶۹۴ و ۸ ج: ۵، صص: ۶۲ - ۶۴). پرتاگوراس گریز مختصری بر هنر خطابه می‌زند، چراکه او نیز مانند اکثر جوان‌ها تحت تأثیر این ادعای گرگیاس قرار داشت که «سخنوری والاترین هنرهاست». افلاطون از این گریز استفاده می‌کند و انتقادی را که در جاهای دیگر بر این فرض وارد کرده تکرار می‌کند: «سخنوری بر اساس کیش و احتمال استوار است نه بر اساس حقیقت». حتی وقتی کسی می‌خواهد درباره‌ی طبیعت تحقیق کند، همه‌ی عمر خود را به کاوش و پژوهش در قلمرو این جهان می‌گذراند که همواره در سیلان و سیورورت است و هیچ‌گاه در صدد دریافتن آن‌چه همواره هست بر نخواهد آمد (۱، ص: ۱۶۹۴).

#### ۴.۲. جدال به مثابه‌ی دیدار «صورت اعلی» و «مثال خیر»

افلاطون در جمهوری، جدال را عالی‌ترین دانش‌ها برمی‌شمارد که موضوع آن ایده‌ی خیر است، و عدالت و دیگر قابلیت‌های انسانی فقط به علت بهره داشتن از آن، خوب و سودمندند. اگر همه‌ی جهان را مالک باشیم ولی دست ما از خیر تهی باشد، دارای ثروتی نخواهیم بود و اگر همه‌ی دانش‌ها را به دست آوریم ولی خوبی و زیبایی را نشناسیم، صاحب معرفتی نخواهیم بود (۱، ص: ۱۱۱۷). او جدال را هم‌چون تاجی بر سر همه‌ی دانش‌ها توصیف می‌کند و معتقد است که مرد خردمند هیچ دانشی را برتر از آن نمی‌تواند بشمارد، چراکه حد نهایی دانش همان است (۱، ص: ۱۱۶۰). کسی که بتواند آن خویشی و پیوندی را که همه‌ی دانش‌ها با یک‌دیگر و هم‌چنین با هستی دارند دریابد، دارای استعداد جدال است، و آن کس که از دریافتن آن ناتوان باشد، از این استعداد بی‌بهره است (۱، ص: ۱۱۶۴). کسی که در راه جدال گام بردارد، از حواس یاری نمی‌جوید، بلکه فقط با نیروی خرد و تنها با یاری جستن از مفاهیم مجرد، به هستی حقیقی هر چیز راه می‌یابد. اگر در

این مرحله نیز تا درک ماهیت حقیقی خیر اعلی دست از طلب بر ندارد، می‌توان گفت به بالاترین قله‌ی عالم شناختنی‌ها رسیده است، چنان‌که در تمثیل خورشید، کسی که به دیدن خود خورشید موفق شود، به حد نهایی جهان دیدنی‌ها می‌رسد و این سیر و سلوک جدالی نامیده می‌شود (۱، ص: ۱۱۵۸). افلاطون در این معنای از جدال، بر آن است که نشان دهد خرد حقایق را بی‌واسطه<sup>۶</sup> و از طریق جدال به دست می‌آورد و به هنگام تحقیق درباره‌ی آن‌ها، جز مفاهیم مجرد، از هیچ‌چیز دیگر استمداد نمی‌جوید، بدین معنا که مفروضات را به جای اصول مسلم نمی‌گیرد، بلکه آن‌ها را همان که هستند تلقی می‌کند، یعنی مفروضات ثابت‌نشده که می‌توانند مبدأ حرکت و نخستین پله‌ی نردبان تحقیق باشند. سپس از مفروضات به سوی آن‌چه بر هیچ فرضی متکی نیست، یعنی به مبدأ و آغاز همه‌ی چیزها، صعود می‌کند و به نخستین اصل هستی می‌رسد. پس از آن‌که آن اصل نخستین را دریافت، باز می‌گردد، درحالی‌که پیوسته آن اصل را مد نظر دارد. تا پله‌ی آخرین پایین می‌آید، لیکن در طی این راه، از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید، بلکه تحقیق در ایده‌ها به وسیله‌ی ایده‌ها انجام می‌گیرد و در پایان کار نیز به ایده‌ها می‌رسد (۱، ص: ۱۱۲۷).

در جدال، انسان هستی را در کلیت آن می‌یابد و به شرط نامشروط و ایده‌ی مطلق می‌رسد که همه‌ی موجودات و اشیا از طریق آن و از مجرای آن، هستی و هویتی یافته‌اند. انسان در این مرحله، همه‌ی پیوندها و وابستگی همه‌ی موجودات را به ایده‌ی خیر مشاهده می‌کند و می‌بیند که ایده‌ی خیر هم‌چون خورشید معقول بر آن‌ها تابیده و همه‌ی موجودات به شرط تابش این آفتاب عالم‌تاب، بهره‌ای از حقیقت یافته و قوامی گرفته‌اند.

### ۳. نتیجه‌گیری

پرواضح و بدیهی است که هیچ‌یک از چندین معنایی که برای جدال در محاورات افلاطونی بیان شد، در برابر و در عرض هم‌دیگر نبوده، هیچ تهافت، تناقض و ضدیتی با یک‌دیگر ندارند، بلکه در طول هم‌دیگر بوده، به یک معنا شاید بتوان گفت که همه‌ی آن‌ها مراتب و درجات یک حقیقت واحدند و روشی برای رسیدن به آن. به تعبیر دیگر، چون جدال همان چیزی است که افلاطون به لحاظ محتوا دانش می‌نامد (چنان‌که در معنای چهارم جدال در این مقاله از آن بحث شد) و از این جهت که نوعی سلوک علمی و معرفتی است (چنان‌که در سه معنای نخستین به اجمال و تفصیل، از آن سخن گفتیم)، افلاطون آن را نوعی روش می‌خواند. پس جدال هم روش و البته نه صرفاً روش، بلکه سلوک است و هم محتوا و دانش است، آن هم بالاترین و برترین نوع دانش، که سیر و سلوک از کیش به سوی علم را موجب می‌شود.

پس این چهار معنی را می‌توان در طول هم بدین نحو تبیین کرد: جدال سیری فکری است که همراه نوعی گفت‌وگو است؛ یعنی فکر و خرد آدمی چیزی از خود پرسیده و خود به آن پاسخ می‌دهد و این پرسش و پاسخ تا رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب ادامه می‌یابد (نمونه‌ی بارز آن همه‌ی محاورات افلاطونی است که چنین روشی در آن‌ها به کار رفته است). روح آدمی ابتدا از ره‌گذر حس درباره‌ی ادراکات حسی و محسوسات داوری می‌کند و تا آن هنگام که حکم او در نسبت با مفاهیمی باشد که ناظر به موجودات جزئی و مادی است، در مرتبه‌ی پندار و دوکسا قرار دارد. سیر جدالی از آن‌جا آغاز می‌شود که مفاهیم کلی بدون این‌که در جزییات و متکثرات مادی لحاظ گردند، ملاحظه و بررسی شوند تا روح با سیر در این مفاهیم، وجود عینی و خارجی آن‌ها را ادراک کند. این ادراک کلیات تا آن هنگام که روح در قفس تن گرفتار است و از مغاره برون نرفته و خورشید حقیقت را رؤیت نکرده است، از طریق آنامنسیس<sup>۷</sup> و تذکار است؛ یعنی ایده‌ها و حقایق راستینی را به یاد می‌آورد که روح در عالم مثل دیده است. این سیر فکری تا شهود برترین و بالاترین ایده، یعنی ایده‌ی «خیر»، ادامه می‌یابد. این جدال صعودی است که از مرتبه‌ی خیال (ایکازیا) به مرتبه‌ی عقیده (پستیسیس) و سپس به مرتبه‌ی استدلال ریاضی (دیانونیا) و در نهایت به مرتبه‌ی عقل محض (نوتزیسیس) می‌رسد و در مرتبه‌ی عقل محض، سیر از ایده‌ای به ایده‌ی دیگر است تا به شهود ایده‌ی خیر نائل می‌آید. در جدال صعودی، سیر از کثرت به سوی وحدت است تا مبدأ همه‌ی هستی را کشف کرده و در پایان، مقصود مشاهده‌ی مثل و ایده‌ها و مبدأ المبادی و مثال المثل است که همان ایده‌ی خیر است (مقام جمع) و با شهود این مبدأ غایات، جدال در قوس نزول آغاز می‌شود و اندیشه و خرد آدمی در سیر نزولی، از بالاترین اصول و مبادی به سمت پایین‌ترین آن و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر نزول می‌کند، بدون این‌که مرتبه‌ای را در این میان مغفول‌عنه گذارد و سلسله‌ی ایده‌ها را در قوس نزول، بدون استمداد از تجربه و اشیای محسوس، بازسازی می‌کند (مقام تقسیم) و به سمت موجودات و اشیای محسوس بازمی‌گردد، ولی دیگر آن‌ها را نه حقیقت، بلکه سایه‌ها و اشباح حقایق راستین می‌داند. چنین کسی که توانسته در این مسیر قدم بردارد و چشمش به دیدار حقیقت الحقایق منور گشته است هیچ‌گاه اسیر عالم محسوس و حس و خیال و پندار نخواهد شد. چنین کسی وحدت را در کثرت (در سیر صعودی) و کثرت را در وحدت (در سیر نزولی) مشاهده خواهد کرد. در قوس صعود، با مطالعه‌ی کثرت‌های مادی، جهت اشتراک و وحدت آن‌ها را برمی‌گیرد و قدمی بالاتر می‌نهد و پس از این‌که این وحدت را جدای از کثرات دید، نسبت آن را با وحدت دیگر می‌سنجد و این وحداتی که حال خود کثیرند، در وحدتی دیگر گرد هم می‌آیند و باز اگر این وحدت جامع، خود، با

وحداتی دیگر جهت اشتراکی داشته باشد، این سیر جدالی هم‌چنان ادامه می‌یابد تا آن مبدأ بسطی را باز یابد که هیچ کثرتی را نمی‌پذیرد و خود جامع الجوامع است و حقیقت هستی است، به گونه‌ای که همه‌چیز نور وجود خود را از او برگرفته‌اند و بازتاب اشعه‌ی لمحات اویند. بعد از آن، سیر صعودی فکر و خرد پایان پذیرفته و سیر نزولی آغاز می‌گردد و با تقسیم واحد به انواع آن و هریک از انواع دیگر به انواع دیگر آن، این سیر جدالی در قوس نزول ادامه پیدا می‌کند تا به جزییاتی برسیم که خود تقسیم‌پذیر نباشند؛ چنان‌که در *فایدروس*، افلاطون به آن اشاره می‌کند: «اصل نخست این است که جزییات کثیر و پراکنده را یک‌جا و باهم ببیند و بدین‌سان به صورت واحدی برسد... اصل دوم این است که صورت واحد را به نحو درست، به اجزای طبیعی آن تقسیم کند و هنگام تقسیم، چون قضای نوآموخته، قطعه‌ها را نشکند» (۱، ص: ۲۶۵).

به طور خلاصه، می‌توان گفت با پرسه زدن در محاورات افلاطونی، دو معنا از جدال می‌توان به دست آورد:

۱. فن جدال یا همان جمع و تقسیم، که به منطق و به‌ویژه بخش «معرف» آن نزدیک است، یعنی منطق و قواعد آن را بازمی‌گوید (و از همین جاست که در قرون وسطی منطق را دیالکتیک و اصحاب آن را دیالکتیسین می‌گفتند).

۲. سیر و سلوک، که از مراتب پایین معرفت و وجود، به بالاترین مرتبه‌ی آن ارتقا می‌یابد و هر دو با هم با راه و رسم سقراطی مربوط‌اند.

همه‌ی این چند معنایی که برای جدال در محاورات افلاطونی برشمردیم مکمل هم‌دیگرند و به این دو معنای اصلی برمی‌گردند و هم‌دیگر را در این طی طریق، مساعدت و مضاعدت می‌نمایند. به عبارتی، جدال همان جست‌وجوی حقیقت است و بلکه جدال همان فلسفه و دانش به معنای حقیقی آن است که نیل به معرفتِ مثل و حقیقتِ حقایق را نشانه رفته است و در نتیجه‌ی آن، شناخت وجود به ما هو موجود حاصل می‌شود و در یک معنی، جدال هم روش و هم محتوا است؛ هم منطق و هم دانش و هم مبدأ و هم مقصد است.

### یادداشت‌ها

1. dialectic
2. Diogene Laerace
3. paradox
4. negative dialectic
5. eristic
6. Euthydemus

7. dialecticians
8. topica
9. dianoia
10. Phaedon
11. Politeia
12. collection
13. division
14. idea
15. doxa
16. nous
17. Anamnesis

### منابع

۱. افلاطون، (۱۳۶۶)، دوره‌ی کامل آثار افلاطون چهار جلد، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
۲. بریه امیل، (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه، ج اول، علی مراد داودی، تهران: نشر دانشگاهی.
۳. برن، ژان، (۱۳۶۳)، افلاطون، سید ابوالقاسم حسینی، تهران: هما.
۴. بورمان، کارل، (۱۳۷۵)، افلاطون، محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۵. فتحی، حسن، (۱۳۸۱)، «دیالکتیک در فلسفه‌ی افلاطون»، نشریه‌ی دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز.
۶. فولکیه، پل، (۱۳۶۲)، دیالکتیک، مصطفی رحیمی، تهران: آگاه.
۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه‌ی یونان و روم، ج اول، سید جلال الدین مجتوبی، تهران: سروش.
۸. گاتری، دبلیو. کی. سی، (۱۳۷۷)، افلاطون، حسن فتحی، تهران: فکر روز.
۹. گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۱۰. وال، ژان، (۱۳۷۵)، بحث در مابعدالطبیعه، یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۱۱. معصوم، حسین، (۱۳۸۴)، «مفهوم دیالکتیک در فلسفه‌ی افلاطون»، اندیشه‌های فلسفی، شماره ۳.

12. Edwards , Paul, (ed)(1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol 2, New York.
13. Plato, (1989), *The Collected Dialogues and the Letters*, ed, Ebith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton university press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی