

فلسفه

آناشیس افلاطون

دکتر مهدی توأم صفری

چکیده:

معمولاً تصور می‌کنند که آموزه یادآوری افلاطون به معنای فطری‌گرایی است، و او همه معلومات انسان را فطری می‌داند. در این مقاله با توضیح این آموزه و بررسی آرای دیگر افلاطون در باب معرفت‌شناسی استدلال می‌شود که آموزه مذکور لزوماً به معنی فطری‌گرایی نیست و افلاطون نقش بسیار حساس و مهمی بر عهده ادراک حسی و کوشش عقلانی در کسب معلومات گذاشته است.

رمنانت و جانائان بنت، صص ۷۸ و بعد. کانت نیز تصور می‌کند که افلاطون سرکرده عقل‌گرایان (noologists) است. یعنی سرکرده کسانی که عقیده دارند که انواع شناخت ناشی از عقل محض، بطور «مستقل از تجربه سرچشمه خود را در عقل دارند»؛ رک. کانت (۱۹۳۳)، ب ۸۸۲، الف ۸۵۴. در مورد معرفت‌شناسان جدید، برای نمونه رک. پال موزر و دیگران (۱۹۹۸)، ص ۱۰۴، روبرت آودی (۱۹۹۸)، ص ۷۱ یادداشت ۳؛ جان کاتینگهام (۱۹۹۶)، ص ۳ و ۱۹ و ۲۷؛ جان اُنلسون در پل ادواردز (۱۹۶۷)، ۴، ص ۱۹۷. این نگرش به اندازه‌ای جا افتاده است که، مثلاً، لوییسی پی. بویمن در کتابش نظریه معرفت (۱۹۹۹)، که خواندنی‌ها و مقالات مهم در باب معرفت‌شناسی را در آن گردآوری کرده است، در فصل مربوط به «تصورات فطری» در صفحات ۲۲ - ۱۶ فقط فقره‌ای از منون افلاطون را به عنوان متنی که در آن قول به علم فطری مطرح شده است می‌آورد.

همچنین استاد شهید مرتضی مطهری نیز معتقد است که «افلاطون جمیع معلومات را فطری و علم را فقط تذکر می‌داند»، رک. مجموعه آثار، ۶، ص ۸۲. لازم است بگوییم که در این مقاله مقصود از فطری «معلوماتی [است] که در اولین مرتبه پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا شود»، این تعریفی است که مرحوم علامه طباطبائی از معلومات فطری مصطلح ارائه فرموده است. رک. ابن سینا، برهان شفا، ص ۶۳۴، یادداشت ۷۲۱.

تصور بعضی از فیلسوفان و نویسندگان تاریخ اندیشه و، مخصوصاً، بعضی از معرفت‌شناسان جدید این است که فطری‌گرایی (innatism) با آموزه یادآوری (آنائیسس) افلاطون آغاز شده است.^۱ این آموزه نخستین بار در محاوره منون (c ۸۶ - e ۷۲) در زمینه استدلال بر جاودانگی نفس انسان آمده است. محاوره منون با این پرسش آغاز می‌شود که آیا فضیلت آموختنی است، یا در اثر تمرین به دست می‌آید، یا موهبتی است طبیعی، یا چیزی دیگر است؟ پاسخ‌های سقراط و ادامه گفتگوی او و منون و مسیر آن موجب چرخشی در آهنگ گفتگو می‌گردد تا جایی که منون این مسئله معماگونه معرفت‌شناختی را مطرح می‌کند که

۱. دکارت در نامه‌ای به جسی. ووئیئوس (G. Voetius) نتیجه گفتگوی سقراط با برد در منون را قول به فطریت فلسفی از سوی افلاطون تلقی کرده است (نگا. نیکولاس جولی (۱۹۹۰)، ص ۵۰، جایی که جولی فقره‌ای از این نامه را نقل می‌کند؛ همچنین رک. مارگارت ویلسون (۱۹۷۸)، ص ۱۶۳، لایب نیس نیز آموزه یادآوری (recollection) را منتهی به فطری‌گرایی دانسته است؛ (۱۹۹۶)، ترجمه پیتر

«و همه موجودات را هم در این جا و هم در جهان دیگر دیده است، هر آنچه را که هست یاد گرفته است» (c ۸۱).

بر اساس آموزه یادآوری، که چنانکه می‌دانیم یادگاری از تعلیمات فیثاغوریان و همسفران آنهاست و با آموزه اُرفه‌ای - فیثاغوریِ تناسخ پیوند نزدیک دارد و بنابراین ابتکار خود افلاطون نیست، برده مخاطب سقراط، پیش از آغاز گفتگوهایش با او، چیزی در باب موضوع مورد بحث «نمی‌داند» (c ۸۱) اما گفتگو با سقراط باعث می‌شود که از پیش خودش عقاید صادقی درباره موضوع بحث بیان کند (b ۸۱). سقراط از منون می‌پرسد که چون برده در خانه تو زندگی می‌کند، باید بدانی که آیا کسی این عقاید صادق را به او آموخته است؟ و منون اطمینان می‌دهد که می‌داند هرگز کسی به او نیاموخته است (e ۸۵). آنگاه سقراط چنین استدلال می‌کند که چون کسی این عقاید صادق را به برده نیاموخته است، و چون دیدیم که او آنها را دارد باید نتیجه بگیریم که او آنها را نه در این زندگی‌اش بلکه در دوره دیگر آموخته است (همان جا).

شخص چگونه می‌تواند در جستجوی چیزی برآید که نمی‌داند چیست؟ و به تعبیر دیگر، اگر چیزی را که در جستجوی آن هستی، هرگاه به آن دست یابی از کجا خواهی دانست که همان مطلوب توست (d ۸۰)؟ آموزه یادآوری به گونه‌ای در پاسخ به این پرسش، که البته سقراط آن را جدلی تلقی می‌کند، مطرح شده است. سقراط در دفاع از این آموزه از یکی از بردگان منون سؤالات خاصی درباره مربع می‌پرسد و سرانجام پاسخ‌های درست را از زبان او، که برخلاف شهروندان یونانی به علت برده بودنش فاقد آموزش‌های لازم آن زمان بوده است، بیرون می‌کشد و نشان می‌دهد که او بی‌آنکه از کسی آموخته باشد مفاد به اصطلاح قاعده فیثاغورس را می‌داند. سقراط نتیجه می‌گیرد که بنابراین برده این معلومات را از زمانی دیگر و «هنگامی که هنوز شکل انسان نداشته است» داشته و آموخته است (a ۸۶). از دیدگاه سقراط، البته این امر فقط در مورد دانش‌های ریاضی و هندسی صادق نیست و شامل همه «دانش‌های دیگر» نیز می‌شود (e ۸۵)، بطوری که می‌توان گفت روح انسان چون فناناپذیر است و بارها زندگی زمینی را تجربه کرده است

است که در مقابل فراهم شدن از راه آموختن یا تمرین کردن و بطور کلی اکتساب قرار دارد. پس براساس فقره ۸۶c - ۸۱c منون آنچه موهبتی طبیعی است دیگر آموختنی و اکتسابی نیست. موهبت طبیعی چیزی است که شخص دارد، یا بنا بر طبیعتش باید داشته باشد، یعنی چیزی است که از اول در او حاضر، و بنابراین برای او فطری (انگیکونوتائی)^۳ است. به تعبیر دیگر، دانستن آنچه فطری است نیازی به آموختن یا یادآوری ندارد، و البته در اینجا «مهم نیست که این فرایند را [یعنی، فرایند دانستن چیزی را که نمی‌دانیم] به چه نامی بنامیم» (۲c ۸۷). پس صرف تقابل بین موهبت طبیعی و آموختنی بودن فضیلت در جمله آغازین منون (۴-۷۰a۱)

آموزه یادآوری هر ارتباطی با مسئله معماگونه منون داشته باشد،^۱ آموزه‌ای است که براساس آن ادراکات حسی و کوشش عقلانی شخص آموزنده دو شرط اصلی فرایند دانستن، یعنی یادآوری است. بدون کوشش ذهنی خود شخص، نمی‌توان چیزی را به او آموخت (یا، به یاد او آورد)، همچنین بدون وجود ادراکات حسی و دیدن چیزی که قرار است با دیدن آن به یاد مشابه یا برابر فراموش شده آن بیفتیم، آموختن (یا یادآوری) غیرممکن است.

سقراط پس از فراغت از بحث با برده، در پاسخ این پرسش مکرر منون، که آیا فضیلت آموختنی است یا آدمی آن را بعنوان موهبتی طبیعی داراست، خطاب به او می‌گوید که فضیلت اگر از سنخ دانش باشد آموختنی است، یعنی قابلیت دارد که یادآوری شود (۸۷c)، ولی اگر از سنخ هر چیز دیگری جز دانش باشد آیا کسی می‌تواند آن را به دیگری بیاموزد (۸۷b)؟ فضیلت اگر از سنخ دانش نباشد ممکن است هر چیز دیگری، و از جمله موهبتی طبیعی (فوسی) پاراگیکتائی^۲ باشد. در اینجا آنچه موهبتی طبیعی است، به گونه‌ای برای دارنده آن فراهم

۱. در مورد این ارتباط بطور مثال رک. گیل فاین (Gail

Fine). «تحقیق در منون» در ریچارد کرایوت (۱۹۹۲).

فصل ۶.

۲. به معنی استعداد طبیعی، و آن چیزی است که به نحو طبیعی برای موجودی فراهم است، و از لحظه پیدایش با اوست.

۳. ارسطو این را در معنی فطری به کار برده است؛

رک. تحلیلات ثانوی، ۲، ۱۹، ۹۹ ب ۲۵.

نشان این است که آموختن را حتی اگر یادآوری بدانیم، هر چند «مهم نیست که این فرایند را به چه نامی بنامیم» به معنی این نیست که افلاطون به وجود معلومات خواه تصویری و خواه تصدیق فطری قائل بوده است.

۳

در اینجا اهمیت تمایز بین «داشتن معرفت» (ایستیسیس پو هگسین^۱، having Knowledge) و «تملک و تصاحب معرفت» (ایستیسیس کُتسین^۲، possessing Knowledge) کمتر از اهمیت آن در زمینه بحث در ثنای نتوس، یعنی در بحث مربوط به چگونگی وقوع حکم غلط نیست. سقراط برای روشن شدن مقصودش درباره این تمایز تمثیل مرغدان را می آورد. مقصود او این است که بتواند فرق «داشتن» و «صاحب و مالک بودن» را نشان دهد: اگر کسی تعدادی از پرندگان را در مرغدانی داشته باشد می توانیم به یک معنی بگوییم که او آنها را «دارد» چون آنها در اختیار او هستند، اما به معنی دیگر می توان گفت که او آنها را «ندارد» و فقط زمانی می تواند یکی از آنها را داشته باشد که آن را از مرغدان بگیرد و در دستانش داشته باشد (ثنای^۳ نتوس، c - d - ۱۹۷). این تمثیل عیناً در مورد

معرفت نیز اطلاق شده است (همان، e - ۱۹۸ a - ۱۹۷)، به این صورت که روح و ذهن انسان مشابه مرغدانی است که پاره های معرفت، که مرغها تمثیل آن هستند، در آن قرار می یابند، منتها «باید فرض کنیم که وقتی کودک هستیم این مخزن خالی است» (۲ - ۱ e - ۱۹۷)، و «هرگاه کسی پاره ای از معرفت را کسب، و آن را در حصار [ذهنش] حبس می کند، باید بگوییم که او چیزی را که این پاره معرفت اوست آموخته است یا کشف کرده است، و این است معنی دانستن» (۷ - ۳ e - ۱۹۷). می توان گفت که چنین کسی معرفت کسب شده را دارد، و هر وقت بخواهد دوباره می تواند آن را در ذهن آورد (و بدین معنی در دست بگیرد) و به کار ببندد (d - ۱۹۸). اگر به زبان تمثیل مرغدان بگوییم، همانگونه که دو گونه شکار مرغ وجود دارد که یکی پیش از داشتن انجام می گیرد و نتیجه آن آوردن مرغ در مرغدان است و دیگری پس از داشتن آن انجام می گیرد و نتیجه آن تصاحب مرغ و به دست گرفتن آن است، در مورد معرفت نیز کسی که معرفتی درباره چیزی

۲. همان، ۱۹۷b۴.

۱. ثنای نتوس، ۱۹۷b۱.

تنها کسی دارای معرفت است که پاره‌های معرفت را قبلاً در ذهن خود گرد آورده باشد و هرگاه بخواهد بتواند به آنها دسترسی بیابد

زمان‌ها داراست، اما خود از آن بی‌خبر است و تعلیم و تعلم تنها به کار یادآوری دانسته‌های ناخودآگاه متعلم می‌آید. تمثیل مرغان این را منع می‌کند: تنها کسی دارای معرفت است که پاره‌های معرفت را قبلاً در ذهن خود گرد آورده باشد و هرگاه بخواهد بتواند به آنها دسترسی بیابد. معنی دانستن که پیشتر از قول خود افلاطون آوردیم (۷ - ۳ c دارد؛ بطوری که اگر کسی به پاره‌ای از معرفت دسترسی ندارد، پس آن را ندارد و نمی‌داند. پس اگر در جریان محاوره و گفتگوست که شخص به دانسته‌اش پی می‌برد، باید سرّ آموزه یادآوری را در همین نکته بجویم نه در معنای متعارف و نخستینی که از این آموزه در ذهن می‌آید. به همین دلیل است که در ثنای تتوس و در جریان این تمثیل هرگز سخن از یادآوری در میان نیست.^۱ نکته دیگری که از این تمثیل و تطبیق

کسب کرده و آن را آموخته است و مدت‌هاست آن را دارد دوباره می‌تواند آن معرفت را درباره همان چیز از طریق فرایند بازیافت آن از ذهنش به دست آورد و آن را تصدیق کند، یا به دیگری بیاموزد یا به هر نحو دیگر به کار ببندد. حال مسئله این است که کسانی که می‌گویند افلاطون با آوردن آموزه یادآوری، فطری‌گرایی را مطرح کرده است، کدامیک از دو مرحله داشتن و تصاحب معرفت را حاصل فطری‌گرایی او می‌دانند، مرحله داشتن (یا شکار اول) را، یا مرحله تصاحب (یا شکار دوّم) را؟ روشن است که کسی نمی‌تواند مرحله تصاحب را حاصل فطری‌گرایی او بداند، زیرا نتیجه این قول باطل این خواهد بود که هر کسی دانش تفصیلی مربوط به هر چیز را در هر زمان داشته باشد، که نتیجه‌ای است فاسد و غیر قابل قبول. پس ناچار کسانی که فطری‌گرایی را به او نسبت می‌دهند، مقصودشان این است که آموزه یادآوری به معنی این است که هر کسی معارف و دانش‌های مربوط به همه چیز را در همه

۱. اف. ام. کورنفورد در کتابش نظریه معرفت افلاطون ←

نیست. فرض کنیم برده منون فاقد اندام‌های حسی و قوه عقلانی^۱ باشد (که البته فرض ناخوشایندی است)، حال کدام فن مامایی، خواه سقراطی خواه غیر آن، قادر است چیزی به یاد او بیاورد (= به او بیاموزد)؟ به تعبیر دیگر، آموختن (یا یادآوری) فرایندی است که

→ (۱۹۵۷)، برای تبیین عدم ذکر آموزه‌ای یادآوری در اینجا می‌گوید که شاید علت آن این باشد که افلاطون در اینجا براساس فرض تجربه‌گرایی سخن می‌گوید نه درباره معرفت بطور کلی (ص ۱۳۶). در حالی که می‌دانیم زمینه بحث کیفیت وقوع خطاست، و افلاطون درباره معرفت بطور کلی سخن می‌گوید نه درباره معرفت تجربی به طور خاص. با این همه، حتی اگر زمینه بحث فقط معرفت تجربی باشد باز نمی‌تواند مجوز عدم ذکر یادآوری باشد، زیرا اصولاً اولین مورد کارآمدی یادآوری در نظام فکری افلاطون مورد دانش انسان به واقعیت‌های محسوسی است که سایه‌های مثل متناظر با آنها هستند.

۱. قوه عقلانی را به معنی قدرت تجزیه و تحلیل داده‌های حسی در نظر می‌گیریم نه به معنی عقل به معنای عامل زندگی (نفس، پُسخه). در این فرض برده منون زنده است اما فرضاً از اندام‌های حسی لازم و از آن قدرت عقلانی بی‌بهره می‌باشد.

آن از سوی افلاطون بر مسئله معرفت می‌توان استفاده کرد این است که شخص دانا، که پاره‌های معرفت را در ذهنش دارد، واجد قابلیت است که شخص غیر دانا، که هنوز پاره‌های معرفت را در ذهنش گرد نیاورده است، فاقد آن می‌باشد. قابلیت موردنظر، قابلیت نیست که ماهیت نوع انسان منشأ آن باشد، اگر بود بین دانا و نادان تفاوتی وجود نداشت؛ بلکه قابلیت است ثانوی و اکتسابی. آنامنیسیس به معنای فطری‌گرایی این قابلیت ثانوی را به قابلیت اولیه، که حاصل ماهیت نوع است، فرو می‌کاهد، و بدین ترتیب با خود ناسازگار می‌افتد، زیرا حاصل فرایند آنامنیسیس پیدایش قابلیت ثانوی در انسان است، قابلیت که انسان چون واجد آن شود بی‌درنگ قدرت و توانایی لازم برای به کار بستن بالفعل معرفت خود را خواهد داشت. برده منون پس از انجام یافتن فرایند آنامنیسیس است که به قابلیت از حیث داشتن معرفت دست پیدا می‌کند، و اگر این فرایند در مورد او انجام نمی‌گرفت، او فاقد قابلیت مذکور بود. بنابراین یادآوری یا آموختن مستلزم فرایند معینی است که بدون ادراک حسی و کوشش عقلانی میسر

آموزه یادآوری نظریه منشأ معرفت نیست، بلکه به امکان جریان عادی آموزش، البته پس از حیات‌های مکرر، مربوط می‌شود

حیات‌های مکرر، مربوط می‌شود؛ چنانکه سقراط در منون، c - ۸۶ b، تصریح می‌کند که «مایل نیستم در مورد [صحت] کل داستان [یادآوری] سوگند بخورم، اما مطلبی وجود دارد که آماده‌ام به خاطر آن تا آنجا که بتوانم در سخن و در عمل مبارزه کنم - یعنی، این مطلب که اگر باور کنیم جستجوی آنچه نمی‌دانیم درست است انسان‌های بهتر و شجاع‌تر و فعال‌تر خواهیم بود تا اینکه باور کنیم که چنین جستجویی بی‌فایده است زیرا آنچه را هرگز نمی‌توانیم کشف کنیم نمی‌توانیم بشناسیم».

۵

افلاطون در بخش فلسفی‌تر نامه هفتم، که بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارد، در مورد پیش شرط‌های ضروری شناخت واقعیت‌های عینی می‌گوید که برای حصول معرفت راستین هر چیزی حصول پنج امر ضروری است: نام و تعریف و تصویر (بازنمایی‌های محسوس) و

در درون شخص آموزنده و با کوشش عقلانی خود او در باب ادراکات حسی‌اش تحقق می‌یابد، به گونه‌ای که اگر او، به هر سبب، از مساهمت در آن باز ایستد هیچکس قادر نخواهد بود به او چیزی بیاموزد (یادآوری کند). از این رو، به نظر ما افلاطون نمی‌گوید که انسان چون همه چیز را «هنگامی که هنوز شکل انسان نداشت»، یعنی روح او در بدنش نبود، آموخته است پس به هنگام تولد دارای معلومات واقعی و بالفعل است و نیازی به آموختن آنها ندارد، بلکه برعکس او، بر نقش ادراک حسی در آموختن (یا یادآوری) تأکید می‌کند و، بطور مثال، در مورد مفهوم تساوی می‌گوید که ما قبول داریم که «ما این مفهوم تساوی را جز از راه دیدن یا لمس کردن یا یکی از حواس دیگر کسب نکرده‌ایم و نمی‌توانسته‌ایم کسب کنیم» (فایدون، ۷۵ a)!

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آموزه یادآوری نظریه منشأ معرفت نیست، بلکه به امکان جریان عادی آموزش، البته پس از

۱. تأکید بر کلمات از ماست.

برای حصول معرفت راستین هر چیزی حصول پنج امر ضروری است: نام و تعریف و تصویر (بازنمایی‌های محسوس) و شناسایی علمی (اپیستمه) و واقعیت‌ها (یعنی متعلقات اصلی شناسایی‌های علمی)

چگونگی) اشیا را به ما می‌نمایاند (c - b ۳۴۳). حتی پیش شرط چهارم نیز به یک معنی در حوزه محسوسات و در این جهان اطراف خود ما جستجو می‌شود^۱، و اصولاً به همین علت و همچنین به علت بی‌کفایتی زبان (۱ a ۳۴۳) در امکان انتقال ادراکات اخذ شده درباره ذات و صفات اشیاست که افلاطون عقیده دارد که نمی‌توان اولاً شناخت حاصل از این مراحل را شناخت کامل تلقی کرد، و ثانیاً یافته‌های عقل را که حاصل تماس با واقعیت‌های متعالی است (یعنی، مرحله پنجم) در قالب الفاظ و بطور کلی زبان درآورد و به دیگران انتقال داد. با این همه

شناسایی علمی (اپیستمه) و واقعیت‌ها (یعنی متعلقات اصلی شناسایی‌های علمی). او بر آن است که دست یافتن به واقعیت‌ها، که متعلقات اصلی شناسایی علمی‌اند، بدون دست یافتن به شناسایی علمی، و نیل به شناسایی علمی بدون گذراندن مرحله سوم، یعنی مرحله ادراک حسی و اخذ داده‌های آن، و بدون آشنایی با تعریف و نام واقعیت مورد نظر امکان ندارد: «اگر کسی در مورد اشیا چهار عامل نخستین را تا اندازه‌ای اخذ و درک نکند هرگز فهم کاملی از عامل پنجم تحصیل نخواهد کرد.» (نامه هفتم، e ۳۴۲). از دیدگاه افلاطون، روح انسان در جستجوی π (= تی، یعنی چرایی، و ذات) هر شی است و این همان واقعیت متعالی یا مثال متناظر با شی محسوس است، زیرا خود روح نیز، چنانکه می‌دانیم، به عقیده او به جهان همان واقعیت‌های متعالی تعلق دارد؛ در حالی که سه مرحله پیش شرط ضروری شناخت آن واقعیت‌ها فقط (= پویون تی، یعنی کیفیت و

۱. افلاطون عامل چهارم را نیز در عیب مشترک سه عامل نخست، یعنی در اینکه می‌خواهند پویون تی شی، را - که بوسیله حواس درک می‌شوند - در قالب نارسای الفاظ و زبان بگنجانند، شریک می‌سازد با این تفاوت که عامل چهارم این کار را می‌خواهد با تی شی - که بوسیله عقل درک می‌شود - انجام دهد. رک. نامه هفتم، e ۳۴۲.

برای نیل روح به واقعیت متعالی این مراحل پنجگانه ضرورت دارد و علاوه بر آن شخص باید از راه گفتگو و کوشش و مشقت فراوان قوای عقلانی‌اش را تا حدود نهایی آنها بسط دهد و تنها در این صورت و به شرط وجود قربت بین روح شخص و واقعیت‌های متعالی است که شخص می‌تواند به داشتن دانش و دریافت حقایق ازلی و مثل متعالی امیدوار باشد. در اینجا افلاطون می‌افزاید که (b ۳۴۴):

پس از به عمل آوردن سنجش‌های مفصل در باب نام‌ها و تعریف‌ها و ادراکات بصری و سایر ادراکات^۱، و پس از آنکه آنها را با به کار بستن پرسش و پاسخ بطور نیک‌خواهانه و عاری از حسادت مورد مذاقه قرار دادیم^۲، سرانجام فهم هر یک از آنها در یک آن ناگهانی می‌درخشد، و عقل که همه قوایش را در حد توانایی انسان به کار بسته است، غرق نور می‌گردد.

«سرانجام فهم هر یک از آنها در یک آن، ناگهان می‌درخشد، و عقل... غرق نور می‌گردد.» یعنی، شهود متعالی مثال متناظر با آن امر محسوس رخ می‌دهد. این همان مرحله پنجم است، مرحله‌ای که اگر اصلاً برای کسی رخ دهد، پس از کوشش‌های فراوان عقلانی

مسبق به ادراکات حسی و دانستن تعاریف و نام‌ها رخ می‌دهد. در این مرحله، و پس از نیل به این مرحله است که شخص در می‌یابد که تا به حال نه با واقعیت‌های اصیل بلکه با سایه‌ها و تقلیدهای آنها سر و کار داشته است.

افلاطون در جایی دیگر تصریح می‌کند که عقل (mind، پُسوخه) انسان بوسیله چشم‌ها و گوش‌هایش می‌بیند و می‌شنود (پثائِ تئوس، d ۱۸۴)، و سختی چیزهای سخت و نرمی چیزهای نرم را بوسیله بساوایی درک می‌کند (۲-۱۸۶b)، اما هستی خود سختی و نرمی و ضدیت آنها با یکدیگر، و هستی خودِ ضدیت را خود عقل به تنهایی از طریق بررسی آنها و مقایسه آنها با یکدیگر درمی‌یابد (۹- ۶b)

۱. تا اینجا به ترتیب سه پیش شرط نخست را مطرح می‌کند.

۲. این پیش شرط چهارم، یعنی همان دیالکتیک به تعبیر خود افلاطون است. قرار دادن گفتگوی نیک‌خواهانه در مقابل گفتگوهای ناشی از حسادت و رقابت، به واقع اشاره به تقابل استدلال دیالکتیکی و فلسفی با استدلال‌های جدلی و مانند آن است. در مورد این نکته‌ی اخیر نگا. منون. c - d ۷۵.

۱۸۶). پس برای اینکه عقل انسان بتواند به طبیعت حقیقی (اوسیا) چیزی به تنهایی و بدون کمک حواس دست یابد لازم است که نخست از طریق حواس با آن چیز آشنایی پیدا کند و سپس «از طریق تعلیم و تربیت و زحمت بسیار» (۱۸۶c ۴) به ماهیت راستین آن بیاندیشد و دست بیابد؛^۱ و آموزه یادآوری ناظر به همین «طریق تعلیم و تربیت و زحمت بسیار» است. اگر بخواهیم به زبان غیر افلاطونی سخن بگوییم، می توان گفت که در جریان ادراک حسی فقط تصویری از محسوسات در ذهن پدید می آید و تبدیل این معلومات تصویری، که البته به عقیده افلاطون معرفت تلقی نمی شوند، به معلومات تصدیقی، یعنی به آنچه افلاطون معرفت راستین می داند، فرایندی است که ادراک حسی دیگر در آن نقشی ندارد؛^۲ اما به هر حال مواد خام اندیشیدن در باب حقایق اشیا را ادراک حسی تأمین می کند. تمثیل اسب چوبی، در ثنائی^۳ تتوس ۵۲ ۱۸۴، به این منظور مطرح می شود که ضمن سلب استقلال مثلاً گوش و چشم در فرایند شنیدن و دیدن، نیاز پُسوخته انسان به چشم و گوش برای اینگونه ادراکات حسی را روشن سازد و به همین جهت سقراط می گوید

نشان دهد که بهتر است به جای اینکه بگوییم با چشم می بینم، بگوییم بوسیله چشم می بینم. دیدن فعل پُسوخته است، اما فعلی است که پُسوخته در به جای آوردن آن نیازمند ابزاری به نام چشم است؛ در مورد ادراکات حسی دیگر نیز جریان از همین قرار است.

افلاطون هرگز «جهان تجربه را ترک» نگفت، تا، به تعبیر کانت، «با بال های تصورات، در فضای خالی فاهمه محض»^۳ فارغ از

۱. این سخن دلیلو، کی. سی. گاتری که به عقیده افلاطون «اوسیا چیزی است که ذهن بدون یاری حواس درمی یابد»، موهم این است که ذهن (mind، پُسوخته) حتی در مورد چیزی که هیچ داده حسی وجود ندارد می تواند بیاندیشد و اوسیای آن را دریابد. اگر این آن چیزی باشد که او در ذهن دارد نمی توان با او موافق بود. (در مورد سخن گاتری، نگا. افلاطون: زبان شناسی و محاورات انتقادی، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، ص ۲۰۰ یادداشت ۹۷).

۲. در این باره همچنین نگا. جان مک داوول (۱۹۷۳)، ص ۳ - ۱۹۲: تفسیر فقره ۱۲ c ۷ - ۱۸۶ ثنائی تتوس؛ و اف. ام. کورنفرود (۱۹۵۷)، صص ۹ - ۱۰۸: تفسیر همان فقره از ثنائی تتوس.

۳. کانت (۱۹۳۳)، B ۹ و A ۵.

اما فرایند آموختن نه تنها مستلزم کوشش عقلانی و زحمت زیاد است بلکه ادراک حسی نیز پیش شرط آغاز این کوشش عقلانی است

حدودیت‌هایی که جهان حواس برای فاهمه ایجاد می‌کند در پی یافتن حقایق اشیا به پرواز درآید. کوشش ما در بندهای بالا نشان این است که چگونه افلاطون، برخلاف تصور کانت، هرگز از این نکته مهم غافل نبود که بدون وجود حواس و ادراکات حسی، جستجوی حقایق اشیا راه به جایی نخواهد برد. آنچه از آموزه یادآوری برمی‌آید این است که انسان حقیقت را یاد گرفته و سپس در جریان تولد فراموش کرده است، و آموختن به معنی یادآوری چیزی است که فراموش شده است؛ اما فرایند آموختن نه تنها مستلزم کوشش عقلانی و زحمت زیاد است بلکه ادراک حسی نیز پیش شرط آغاز این کوشش عقلانی است؛^۱ بگونه‌ای که اگر هیچ ادراک حسی وجود نداشته باشد هیچگونه یادآوری دانش فراموش شده نیز وجود نخواهد داشت. لزوم وجود ادراک حسی تنها شرط یادآوری معرفت‌های فراموش شده مربوط به اصل واقعیت‌های محسوس نیست، بلکه براساس اصل تداعی تصورات، که در فایده

۱۱۱-d) ۷۳c ۴) آمده است، یادآوری معرفت‌های از یاد رفته مربوط به امور غیر محسوس نیز، با واسطه، مسبوق به ادراک حسی و یادآوری معرفت‌های مربوط به طبیعت و حقیقت امور محسوس است. براساس این اصل «به هنگام دیدن یک چیز، یا شنیدن آن، یا داشتن هر ادراک حسی دیگر از آن، شخص نه تنها این چیز را تشخیص می‌دهد، بلکه به چیز دیگری نیز می‌اندیشد که متعلق این دانش نیست بلکه متعلق به دانش دیگری است» (۸- ۶c).^۲ به عقیده ما، مقصود افلاطون این است که با به کار افتادن حواس و تحصیل ادراکات حسی، می‌توانیم مثال فراموش شده مربوط به

۱. مخصوصاً در فایدهون (۴-۳-۴) و ۲b ۱۱-۷۵a و ۵- ۷۴b ۴) بر این پیش شرط تأکید شده است.
 ۲. باید توجه داشت که در اینجا صرفاً نقش حواس و ادراکات حسی در فرایند یادآوری در مدنظر است نه همانندی کامل تجلیات محسوس با مثال‌های مربوط. با تأکید بر اعتماد به حواس و ادراکات محسوس.

اصل خویشاوندی طبیعت و مرتبط بودن اجزای آن با یکدیگر یکی از مبانی آموزه یادآوری است

می‌توان نشان داد که دست یافتن به دانش حقیقی، که به مُثُل و مثال خیر مربوط است، در تعلیم افلاطون به گونه‌ای اتفاق می‌افتد که با قول به فطری‌گرایی فاصله بسیار دارد. کتاب هفتم جمهوری از این جهت اهمیت بسیار دارد. تمثیل غار که در این کتاب می‌آید نشان‌دهنده سیر معرفت‌شناختی خاصی است که طی آن انسان از مرحله پندار به اعتقاد و از آن به فهم و سپس به مرحله دانش دست می‌یابد؛ وجه هستی‌شناختی این سیر معرفت‌شناختی این است که انسان محبوس در غار نخست با سایه واقعیت‌ها سر و کار دارد، سایه‌هایی که دنیای صیوررت و شدن را تشکیل می‌دهند و متعلق عقیده و پنداراند، اما پس از رهایی از غار با

این امر محسوس را به یاد آوریم، و به یاد آوردن آن مثال نیز می‌تواند در به یاد آوردن مثال دیگری که تجلی محسوس ندارد کارگر باشد. آنچه این تفسیر را ممکن می‌سازد، اصل خویشاوندی طبیعت (در معنای فوسیس، که شامل کل هستی می‌باشد) است، که افلاطون آن را از اسلاف فیثاغوری - ارفه‌ای خود برگرفته است: «مردان خردمند به ما می‌گویند که آسمان و زمین، خدایان و انسان از طریق خویشاوندی و عشق و سامان‌مندی و خویش‌داری و عدالت به هم بسته‌اند.»^۱ به همین جهت است که خردمندان جهان را (= کوسموس، یعنی، «نظم چیزها») می‌نامند. اصل خویشاوندی طبیعت و مرتبط بودن اجزای آن با یکدیگر یکی از مبانی آموزه یادآوری است، و در فهم آن آموزه نمی‌توان این اصل را نادیده گرفت.^۲ آنچه در اینجا مورد تأکید است قرار گرفتن استفاده از حواس و ادراکات حسی در آغاز فرایند زمانی آموختن، یعنی یادآوری است، و این امری است که با فطری‌گرایی فاصله‌ی بسیار دارد. علاوه بر این، از جهت دیگری نیز به راحتی

۱. گرگیاس، ۵۰۷e. در اینکه این «خردمندان» فیثاغوریان هستند، نگا، تیلور (۱۹۶۰)، ص ۱۲۴؛ گاتری، جلد ۳ فارسی، صص ۱۴ - ۱۰۲.

۲. در مورد تفسیرهای دیگر فقره فایدون (۸ - ۷۳ c)، که بدون در نظر گرفتن اصل خویشاوندی طبیعت ارائه شده‌اند نگا، دیوید گالوپ (۱۹۹۰)، صص ۱۸ - ۱۱۷.

شود مواجه شود باید کل بدن به سمت آن برگردد (d b - ۵۱۸).

پس، بر این اساس، هنر [تعلیم]، یعنی هنر سریع‌ترین و مؤثرترین برگرداندن یا چرخاندن روح، هنر تولید بصیرت در آن نیست، بلکه بر پایه این فرض که روح آن بصیرت را داراست اما جهت آن درست نیست و به جایی که باید بنگرد نمی‌نگرد، هنر فراهم آوردن این امر است (d ۵۱۸).

روح انسان چگونه به سمتی که شایسته است برمی‌گردد؟ برای این کار، باید نخست به آن دسته از ادراک‌های حسی بیشتر پردازد که نیروی تأمل و تفکر را بیدار می‌کنند. مثلاً (مثال از خود افلاطون است) اگر سه انگشت کوچک و انگشت بعدی و انگشت وسط دست‌تان را در نظر بگیریم، دیدن این سه انگشت صرفاً از آن جهت که هر سه انگشت هستند تفکری در ما بیدار نمی‌شود، زیرا بینایی ما همواره آنها را انگشت می‌بیند نه ضد انگشت، در حالی که فقط آن ادراک حسی که در آن شی و ضد آن به ما عرضه شود می‌تواند نیروی اندیشیدن را در ما بیدار کند و به تحرک درآورد. اما مثلاً به هنگام ادراک سختی و نرمی قوه تعقل و اندیشیدن بیدار می‌شود زیرا «احساسی که به

واقعیت‌های بیرون از آن و مخصوصاً با خورشید، که مثال خیر است، مواجه می‌شود، این چیزها دنیای واقعیت راستین را تشکیل می‌دهند و موضوع دانش راستین هستند (۵۳۴a - ۵۳۳ e).

از این رو، هیچکس نمی‌تواند یک زندانی غار را تعلیم کند مگر اینکه نخست او را از بند برهاند و سپس او را وادار کند که به عقب به طرف دهانه غار برگردد و راه بیفتد و به بیرون غار برود: تعلیم و تربیت نمی‌تواند در روح انسان بصیرتی را که وجود ندارد تولید کند، چنین بصیرتی از اول در روح انسان وجود دارد «نگا. اسطوره گردش ارواح در فایدروس، (۲۴۸c, ۲۴۹d)، اما روح او به سمتی که باید متوجه نیست و هنر تعلیم و تربیت صرفاً این است که روی او را به همان سمت درست، یعنی به سمت جهان واقعی و بری از دگرگونی بگرداند، درست همانطور که چشم نیروی بینایی را از ابتدا داراست و کسی نمی‌تواند در چشم نابینا بینایی بنشانند، و برای دیدن صرفاً کافی است که به سوی چیزی برگردد که می‌خواهد ببیند. این هم هست که گردش چشم به تنهایی ممکن نیست، برای اینکه چشم با چیزی که باید دیده

علم دیگری که از جهت رسیدن به دانش راستین بسیار سودمند است علم هندسه است به شرطی که آن نیز روح را به تأمل در ذات حقیقت ترغیب و وادار کند

درک ذات جلب کند، اما اگر حس آن را به همراه ضدش دریابد، این چیزی است که تأمل عقلانی را بیدار می‌کند و آن را وامی‌دارد تا درباره ذات و ماهیت و حقیقت آن سؤال کند و در پی کشف آن برآید.

در این میان دانش‌هایی وجود دارند که می‌توانند مقدمه درک هستی حقیقی باشند. علم حساب یکی از این دانش‌هاست، به شرطی که صرفاً برای سودمندی‌اش در بازرگانی آموخته نشود، بلکه آن را همچون مقدمه‌ای برای دست یافتن به دانش واقعی و راستین بیاموزند: «این علم روح را قویاً به طرف بالا متوجه می‌سازد و آن را وادار می‌کند تا درباره اعداد محض پژوهش کند» (d 525)، و «آشکارا روح را وادار می‌کند تا در نظر به خود حقیقت تفکر محض را به کار ببندد» (d 526). به همین دلیل است که هر کسی در این علم ورزیده باشد در آموختن هر علم دیگر نیز سریع‌تر از دیگران خواهد بود، و نمی‌توان به راحتی علمی پیدا کرد که آموختنش دشوارتر از این باشد (c - b

سخت مربوط است ضرورتاً با نرم نیز مرتبط است، و این احساس به روح خبری می‌دهد که شیء واحد در ادراک حسی مربوط به آن هم سخت است هم نرم» (a 524). پس ادراک‌هایی هستند که در آن واحد ضد خود را نیز در ما پدید می‌آورند، و بنابراین شایان اعتقاد نیستند و باید بررسی شوند. بررسی موردنظر طبعاً به کمک دانش حساب آغاز خواهد شد زیرا باید بررسی شود که آیا این دو احساس به یک چیز مربوط هستند یا به دو چیز، و این مستلزم شروع به کار بستن دانش اعداد است، و علاوه بر این بررسی موردنظر مستلزم این است که روح از خودش بپرسد که سختی به خودی خود، یا نرمی به خودی خود چیست؟ به این ترتیب بعضی از ادراک‌های حسی بلافاصله ما را به این واقعیت راهنمایی می‌کنند که موضوعات خاصی وجود دارند که فهم و بررسی آنها کار عقل است نه احساس. اگر چیزی بوسیله حس بینایی یا یکی از حواس دیگر بطور کامل درک شود نمی‌تواند روح را به

گزینش افراد لایق برای آموختن علوم مقدماتی و رسیدن به دیالکتیک مسئله‌ای بسیار مهم است

خود حقیقت سر و کار دارد، دست یابد، باید، (۵۲۶).

علم دیگری که از جهت رسیدن به دانش راستین بسیار سودمند است علم هندسه است به شرطی که آن نیز روح را به تأمل در ذات حقیقت ترغیب و وادار کند، اما اگر فقط به جهان محسوس محدود شود از جهت رسیدن به دانش راستین، و فهم مثال «خیر» سودمند نخواهد بود (۵۲۶ e). علوم دیگری نیز وجود دارند که می‌توانند همین نقش را داشته باشند، مانند علمی که بتواند اشیای سه بُعدی را بررسی کند، علمی که هنوز پدید نیامده است (b ۵۲۸)، یا علم ستاره‌شناسی که چهارمین علم مقدماتی برای رسیدن به دیالکتیک، یعنی علم هستی‌های راستین و با ثبات، تلقی می‌شود (e ۵۲۸). اثر این علوم مقدماتی در روح انسان، به برداشتن زنجیر و بند از دست و پای زندانی غار و برگشتن او به طرف دهانه غار و سرانجام به دست برداشتن از سایه‌ها و پندارها و روی آوردن به حقایق اشیا و مثال خیر شباهت دارد (c ۵۲۲ b - c). بنابراین شخصی که می‌خواهد به علم دیالکتیک، که نه با تصویر حقیقت بلکه با

نخست این علوم مقدمی را بیاموزد. اما هر کسی قادر به یادگیری این علوم و رسیدن به مرحله دیالکتیک نیست، آموزندگان این علوم باید «ذکاوت خاصی برای مطالعه» داشته باشند و «نباید با دشواری یاد بگیرند» و از «حافظه خوب و مقاومت» برخوردار باشند (c - b ۵۳۵). بی‌اعتباری‌ای که اکنون فلسفه با آن مواجه است ناشی از بی‌کفایتی کسانی است که به آن روی آورده‌اند و آن را دوست دارند، بنابراین گزینش افراد لایق برای آموختن علوم مقدماتی و رسیدن به دیالکتیک مسئله‌ای بسیار مهم است (e - c ۵۳۵).

حاصل سخن اینکه نه در تمثیل غار و نه در سیر به سوی دیالکتیک و دست‌یابی به هستی راستین، که تمثیل غار بر آن تطبیق شده است، نشانی از فطری‌گرایی به چشم نمی‌خورد. همه چیز، و کل فرآیند با ادراک حسی آغاز می‌شود و سرانجام به علم هستی راستین منتهی می‌شود. حتی این فرایند نیز در شأن و توانایی ذهنی و استعدادهای طبیعی هر کس نیست و هر کسی

نی تواند از عهده این آموزش‌های سنگین برآید، بنابراین برای یافتن کسانی که بتوانند این مسیر را طی کنند و سرانجام موجب بدنامی و بی‌اعتباری فلسفه نشوند، گزینش‌های دقیق ضروری است.

همچنین از جهت دیگری نیز می‌توان بر نبود دانش فطری در انسان استدلال کرد. در رساله پارمنیدس، وقتی پارمنیدس از سقراط می‌پرسد که آیا انسان و آتش و آب نیز همانند شباهت و بی‌شبهتی و وحدت و کثرت مثال دارند یا نه، سقراط پاسخ می‌دهد که اغلب در این باره در تردید و حیرت بوده است که آیا آنها نیز مثال دارند یا نه؟ (۱۳۰۰). این عدم قطعیت درباره قلمرو جهان مثال‌ها را به راحتی می‌توان نشان عدم فطری‌گرایی افلاطون و نشان این دانست که رسیدن به عالم مثل و شناختن آن تنها پس از طی مراحل مقدماتی مذکور در جمهوری ممکن است.

اکنون به راحتی می‌توان، به رغم وجود دیدگاه‌های مخالف قدیم و جدید در مورد فطری‌گرایی افلاطون، در موافقت با رأی ای. ای. تیلور، نتیجه گرفت که آموزه یادآوری («نظریه «تصورات فطری» یا «معرفت فطری»

در معنای متعارف آن نیست»^۱؛ یعنی از دیدگاه افلاطون انسان «به هنگام تولد» هیچگونه معلومات تصویری یا تصدیق حاضر و آماده به همراه خودش ندارد.^۲

نتیجه

نظریه آمانسیس افلاطون به معنی فطری‌گرایی نیست.

منابع

Audi, Robert (1998), *Epistemology, A Contemporary introduction to the theory of Knowledge*, Routledge, London.

Cornford, F. M. (1957), *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London.

Cottingham, John (1996), Edwards, Paul

۱. تیلور (۱۹۶۰)، ص ۱۳۶.

۲. تیلور نیز همین معنی را معنای متعارف فطری‌گرایی می‌داند، نگا. همان جا، و ص ۱۸۷. در این باره همچنین نگا. گیل فاین، «تحقیق در متون» در ریچارد کرایوت (۱۹۹۲)، صص ۲۱۳، ۲۲۴ یادداشت ۴۱.

London.

(ed) (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. Macmillan, New York.

Moser, Paul K. and Mulder, D. H. and Trout, J. D. (1998), *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, Oxford, New York, U. S. A.

Fine, Gail, «Inquiry in Meno» in Kraut, Richard (1992).

Mc Dowell, John (19 3), Plato, *Theaetetus*, Oxford, London.

Gallop David (1990), Plato, *Phaedo*, Oxford, London.

Nelson, John O., «innat ideas» in Edwards (1967), 4.

Jolley, Nicholas (ed) (1995), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, U. S. A.

Plato, *The Collected Dialogues* (1989), ed. E. Hamilton and H. Cairns, Princeton university Press, U. S. A.

Kant, Immanuel (1933), *Critique of Pure Reason*, tr. N. K. Smith, Macmillan, London.

Pojman, Louis P. (1999), *The Theory of Knowledge*, Wadsworth Publishing Compang, U. S. A.

Kraut, Richard (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, U. S. A.

Tahlor, A. E. (1960), *Plato: The man and his work*, Methuen, London.

Leibniz, G. W. (1996), *New Essays on Human Understanding*, tr. P. Remnant and J. Bennett, Cambridge university Press,

۱۳۷۳.

Wolson, Matgaret Dauler (198), *descartes*,
Routledge, London.

مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۶،
انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۶.

ابن سینا، برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی
قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران،

