

تجدید نظر افلاطون در وجودشناسی و معرفت‌شناسی پیش از محاورات دوره میانی

محمد باقر قمی^۱

دکتری فلسفه از دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۲۰

چکیده

این مقاله در جستجوی اثبات این نکته است که برخی از میانی و اصول معرفت‌شناختی و وجودشناختی افلاطون در فاصله میان محاورات دوره اولیه و دوره میانی تغییر کرده است. هر چند این نتیجه به نوعی به تقویت دیدگاه تحول‌گرایان در خصوص رابطه میان محاورات اولیه و میانی می‌انجامد، با توجه به اثبات این تحول در وجودشناسی و معرفت‌شناسی افلاطون، ضمن بسط آن، به تحولی عمیق‌تر از تحول مد نظر تحول‌گرایان اشاره می‌کند. این واقعیت که وجودشناسی و معرفت‌شناسی دوقطبی و گسسته محاورات اولیه جای خود را به وجودشناسی و معرفت‌شناسی سه‌بخشی و هم‌بسته در محاورات میانی می‌دهد، نشانگر تحول دیدگاه افلاطون نسبت به مفاهیم وجود و معرفت است.

واژگان کلیدی: افلاطون، وجود، معرفت، محاورات اولیه، محاورات میانی

مقدمه

تفاوت‌های آشکار میان دو گروه محاورات اولیه و میانی افلاطون همواره موضوع بحث و نظر مفسران و شارحان آثار او بوده است. در حالی که تحول‌گرایانی^۲ همچون ولاستوس^۳، سیلورمان^۴ (۲۰۰۲)، دانسی^۵ (۲۰۰۴) و ریکلس^۶ (۲۰۰۷) برآنند که فلسفه افلاطون در گذر از محاورات اولیه به محاورات میانی، دست کم در برخی عناصر ذاتی خود تغییر می‌کند (Prior, 1985: 10-37)، وحدت‌گرایانی^۷ چون کان، چرنیس و شوری^۸ بر این باورند که هیچ‌گونه تحولی در این میان رخ نمی‌دهد و تفاوت‌ها را باید یا به عنوان

1. Email: mbqomi@gmail.com
2. developmentalists
3. Vlastos
4. Silverman
5. Dancy
6. Rickless
7. unitarists
8. Kahn, Cherniss, Shorey

تفاوت‌های طبیعی یا تفاوت‌های قابل اغماض و حتی تفاوت‌هایی با اهداف آموزشی در نظر گرفت.^۱ ولستوس در مقاله مشهور خود، «سقراط در برابر سقراط در افلاطون»، ده تزا را به عنوان تفاوت‌های میان دو گروه محاورات اولیه و میانی معرفی می‌کند^۲ و مدعی می‌شود این تفاوت‌ها «هم در محتوا و هم در روش، آن چنان متنوعند که به همان اندازه با هر فلسفه سومی از ارسطو به بعد متمایزند که با یکدیگر» (Vlastos, 1991: 46). برخلاف دیدگاه تحول‌گرایانه ولستوس که تمایزاتش تمایزات حادی در نظر گرفته می‌شوند^۳، دیدگاه وحدت‌گرایانه چارلز کان مایل است، هر گونه تفاوت اساسی میان محاورات اولیه و میانی را حذف نماید. کان بر آن است که محاورات اولیه «پروژه پایداری را آغاز می‌کنند» که قرار است در محاورات دوره میانی به اوج خود برسند. بنابراین، او معتقد است هیچ‌گونه «تغییر بنیادین» میان محاورات اولیه و میانی وجود ندارد (Kahn, 1996: 40). از نظر او محاورات سقراطی، در نسبت با محاورات میانی، تنها «قدم اول» را شکل می‌دهند و نسبت به نظریات دوره‌های بعد «سکوتی عامدانه» دارند (Ibid. 339).

آنچه ما در این جستار به دنبال تبیین آن هستیم، عمق و گستره تحول در فلسفه افلاطون در فاصله محاورات اولیه و میانی است. بر این اساس، تحولی که در فاصله محاورات به اصطلاح اولیه و میانی در فلسفه افلاطون رخ می‌دهد، بسیار عمیق‌تر از چیزی است که تاکنون حتی رادیکال‌ترین تحول‌گرایان مد نظر داشته‌اند. افلاطون در فاصله محاورات دوره اولیه و میانی در وجودشناسی و معرفت‌شناسی خود تجدیدنظر کرده است. این تجدیدنظر وجود - معرفت‌شناختی^۴ نه تنها می‌تواند بیش از پیش وحدت‌گرایی در فلسفه افلاطون را مورد نقد قرار دهد، بلکه همچنین می‌تواند پیشنهادی کارآمدتر برای فهم محاورات مختلف افلاطون ارائه نماید. از محاورات اولیه در اینجا بیش از همه به *اوتیفرون*، *اوتیلموس*، *لاخس* و *هیپیس* بزرگ می‌پردازیم و از محاورات میانی به *منون*، *فایدون* و *جمهوری*.

۱. کورمک به عنوان یک وحدت‌گرا بر آن است که محاورات اولیه اندرزی هستند. ان تلاش می‌کند رویکردهای تحول‌گرایان و وحدت‌گرایان را اُشتی دهد (Cormack, 2006: 15); (Allen, 1970: 157).

۲. همچنین ر. ک: (Robinson, 1953: 61).

۳. فاین معتقد است «افلاطون بیش از آنکه ولستوس اجازه می‌دهد سقراطی است» (Fine, 1993: 83).

۴. منظور از وجود - معرفت‌شناختی صرفاً مسائلی است که به هر یک از وجوه وجودشناختی یا معرفت‌شناختی تعلق دارند. دلیل استفاده از این ترکیب آن است که گاهی بسیار سخت و حتی قابل منازعه خواهد بود که بگوییم یک مسئله خاص صرفاً وجودشناختی یا معرفت‌شناختی است.

در مقاله‌ای که نگارنده این جستار پیش‌تر منتشر کرده است^۱، وجودشناسی و معرفت‌شناسی افلاطون در محاورات اولیه را مورد بحث قرار داده است. در آن مقاله تلاش کرده‌ام نشان دهم که شش اصل وجودشناختی و معرفت‌شناختی از محاورات اولیه افلاطون قابل استخراج هستند. این شش اصل عبارت بودند از:

یک- شناخت الف: برای شناخت الف لازم است آنچه الف هست را بشناسیم.

بر مبنای این اصل، شناخت الف به پاسخ پرسش سقراطی «الف چیست؟» بستگی دارد و معرفت الف چیزی نیست جز معرفت به آنچه الف هست.

دو- معرفت‌شناسی دوقطبی: گزینه سومی در کنار معرفت و نادانی وجود ندارد.

این اصل می‌گوید در مورد هر چیز تنها دو وضعیت شناختی وجود دارد: معرفت و نادانی.

سه- وجودشناسی دوقطبی: وجود هست و لا وجود نیست.

این اصل آشکارا همان اصل مشهور پارمنیدس در مورد وجود و لا وجود

(پاره ۲ دیلز کرانتس، خطوط ۵-۲) است.

چهار- معرفت گسسته: معرفت الف از هر معرفت دیگری (در مورد هر چیز دیگر)

جداست چنانکه گویی کل معرفت به اجزاء مختلف گسسته شده است.

بر مبنای این اصل، شناخت یک چیز هیچ‌گونه ارتباطی با شناخت چیزهای

دیگر ندارد و همواره می‌توان به شناخت یک چیز دست یافت بدون آنکه دیگر

چیزها را شناخت.

پنج- وجود گسسته: هر چیزی از هر چیز دیگر گسسته است چنانکه گویی کل وجود به

موجودات گسسته بسیاری تقسیم شده است.

بر مبنای این اصل، موجودات کاملاً از یکدیگر مجزا هستند و در واقع ما با موجودات

مجزای متکثر (و نه با یک وجود واحد) مواجهیم.

شش- معرفت وجود: متعلق معرفت، وجود است.

این شش اصل نشان می‌دهند که وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات اولیه

رابطه‌ای سازگار و موازی را نشان می‌دهند. معرفت‌شناسی دوقطبی حاضر در این محاورات

که هیچ‌گونه شکل سومی در کنار معرفت و نادانی را نمی‌پذیرد، در هماهنگی کامل با

۱. قمی، محمد باقر، اصول وجود - معرفت‌شناختی محاورات اولیه افلاطون، هستی و شناخت، جلد ۲، شماره ۱،

وجودشناسی دوقطبی در این محاورات است که بر مبنای آن موجود هست و ناموجود نیست. از طرف دیگر، وجودشناسی مبتنی بر وجود گسسته نیز کاملاً با معرفت‌شناسی مبتنی بر معرفت گسسته همخوانی دارد. همان طور که این محاورات وجود اشیاء را جدا از یکدیگر در نظر می‌گیرند، معرفت آن‌ها را نیز از یکدیگر جدا می‌کنند. این رابطه سازگاری و توازی میان وجودشناسی و معرفت‌شناسی محاورات اولیه در این چهار اصل در اصل ششم یعنی اصل معرفت وجود که بر مبنای آن متعلق معرفت وجود است، تجلی کامل خود را می‌یابد. اکنون این مقاله تلاش دارد نشان دهد چگونه افلاطون در محاورات دوره میانی خود در اغلب این اصول تجدیدنظر کرده است.

اصول وجود - معرفت شناختی در محاورات دوره میانی

در مقایسه با محاورات اولیه، در محاوراتی همچون *منون*، *فایدون* و *جمهوری آشکارا* با سقراطی متفاوت مواجهیم. سقراط *منون*، *فایدون* و *جمهوری آشکارا* اعتماد بیشتری دارد به اینکه می‌تواند طی استدلال‌های خود به برخی حقایق دست یابد چنانکه این کار را انجام می‌دهد. در حالی که هدف سقراط در محاورات اولیه این بود که به دیگران نشان دهد آن‌ها نسبت به آنچه فکر می‌کردند می‌دانند نادانند، سقراط *منون* به نحوی کاملاً متضاد تلاش‌های بسیاری انجام می‌دهد تا نشان دهد یک برده در درون خود باورهای درستی (*ἀληθεῖς δόξαι*) درباره چیزهایی دارد که نمی‌داند (*οἶδε*) (7-85c). به‌رغم اینکه برده فاقد معرفت است، واجد پندارهای درست است. آن گونه که سقراط می‌گوید، راه میان این پندارهای درست تا معرفت چندان نیز طولانی نیست: این پندارهای درست اکنون همچون یک رؤیا (*ὄναρ*) هستند، اما اگر با پرسیدن پرسش‌های یکسان تکرار شوند، «می‌توانند به معرفت همان چیزها تبدیل شوند به گونه‌ای که از لحاظ دقت از معرفت هیچ کسی کمتر نباشند» (*τούτων περὶ ἐπιστήσεται ἀκριβῶς ἥττον οὐδενός*) (d1-85c).

شاید جالب توجه‌ترین متن در خصوص انکار معرفت سقراطی *منون* 98b باشد جایی که در آن سقراط به صراحت ادعای معرفت می‌کند:

در واقع من به مثابه (ὄς) کسی که نمی‌داند (*εἰδώς*) اما حدس می‌زند (*εἰκάζων*) سخن می‌گویم. به هر حال [درباره این موضوع] که پندار درست با معرفت متفاوت است، من در کل از خودم انتظار ندارم (*δοκῶ*) که در [وضعیت] حدس زدن (*εἰκάζειν*) باشم بلکه اگر درباره چیزی

بگوییم که [آن را] می‌دانم - که درباره چیزهای معدودی می‌گوییم - این از آن مواردی است که من می‌دانم (οἶδα) (۹۸b۱-۵).

این متن در مورد انکار دانش افلاطون بسیار شاخص است. گمان نمی‌کنم بتوان هیچ جای دیگری در آثار افلاطون یافت که در آن سقراط این گونه درباره دانش خود از چیزی سخن بگوید. او ابتدا می‌گوید به مثابه کسی که نمی‌داند سخن می‌گوید. عبارت ὡς οὐκ εἰδώς λέγω در مقایسه با آنچه سقراط در گروه اول بیان می‌کرد، οἶδα οὐκ، واژه ὡς را اضافه کرده است. سقراط دیگر قویاً ادعا نمی‌کند که چیزی نمی‌داند بلکه تنها به مثابه کسی که نمی‌داند سخن می‌گوید. او به این ὡς نیاز دارد چرا که هم قرار است بلافاصله پس از این جمله بپذیرد که چیزهایی هر چند اندک را می‌داند و هم اینکه او نیازمند آن است که انکار معرفت سقراطی از منون به بعد سست شود. تأکید قابل توجه سقراط بر تمایز εἰδέναι و εἰκάζειν این متن را از همه متون دیگری که در آن سقراط می‌گوید چیزی را می‌داند جدا می‌سازد. به علاوه، او آشکارا می‌گوید که چیزهای اندکی (ὀλίγα) را می‌داند.

۱- معرفت خیر

می‌توان به روشنی دید که در گروه دوم محاورات اصل شناخت الف جایگاه پیشین خود در محاورات گروه اول را از دست داده است. البته این بدان معنا نیست که این اصل در این محاورات طرد می‌شود، اما در عین حال نمی‌توان گفت که همان وضعیت پیشین را داراست. اصل شناخت الف که پرسش سقراطی را به عنوان مبنای خود داشت، اصل راهبر معرفت‌شناسی محاورات اولیه و واجد بالاترین جایگاه بود. دیگر اصول معرفت‌شناختی، اصل معرفت گسسته به طور مستقیم و اصل معرفت دوقطبی به طور غیرمستقیم، بر پرسش سقراطی و بنابراین بر اصل شناخت الف متکی بودند. از منون به بعد، دیگر چنین جایگاهی به اصل شناخت الف تعلق ندارد. در حالی که موقعیت آن از اساسی‌ترین اصل در سقراط اول به سطحی پایین‌تر در سقراط دوم تنزل می‌کند، فرمول آن را نیز اندکی تغییر می‌دهیم. ما این اصل را اصل «معرفت خود الف» می‌خوانیم.

«معرفت خود الف: معرفت الف مستلزم معرفت خود الف است»

در محاورات دوره میانی معرفت الف توسط معرفت خود الف تعریف نمی‌شود، بلکه اصل دیگری که آن را اصل «معرفت خیر» می‌خوانیم مورد نیاز است که در ادامه بدان

اشاره خواهیم کرد. معرفت خود الف تنها یک بخش و بخش فرودست شناخت الف است. با وجود این، تفاوت دیگری نیز میان اصل معرفت خود الف و اصل شناخت الف وجود دارد. ما «آنچه الف هست» در اصل شناخت الف را به «خود الف» در معرفت خود الف تغییر دادیم نه به خاطر آنکه «خود الف» در سقراط اول استفاده نشده است (رک: به عنوان مثال، هیپاس بزرگ ۲۹۲c۹، اوئیرون ۱۱-۶d۱۰)؛ و نه البته به دلیل آنکه این شکل در محاورات دوره میانی شکل غالب است.^۱

در نمون ۷۵-۷۱، سقراط پاسخ نمون به پرسش خود درباره فضیلت (۷۱d۵) را ناکارآمد می‌داند. زیرا نمون شماری از فضایل مختلف را فهرست می‌کند. آنچه سقراط به عنوان پاسخ طلب می‌کند هنگامی آشکارتر می‌شود که او آنچه مطالبه می‌کند را در یک مثال در مورد زنبورها روشن می‌کند:

آیا می‌گویی آن‌ها متعدد و مختلف و نسبت به هم متفاوت هستند به خاطر زنبور بودنشان (τῶ μελίτῃς εἶναι) یا آن‌ها در واقع به خاطر چیزی دیگر تفاوت دارند ... ؟ (۷۲b۳-۵).

وقتی نمون می‌پذیرد که آن‌ها در زنبور بودنشان با هم تفاوت ندارند، سقراط مطالبه خود را آشکار می‌کند: «نمون! خود این چیز که آن‌ها در آن (ῶ) تفاوت ندارند بلکه همه یکسان هستند (ταὐτόν εἰσιν) چیست؟» (۷۲c۲-۳).

بنابراین، همه فضائل «یک و همان مثال»^۲ (ταὐτόν ἔν γέ τι εἶδος) را دارا هستند که به واسطه (δία) آن فضیلت هستند^۳ (δία) (ῶ εἰσιν) (۷۲c۷-۸).

۱. هر چند بحث از دلیل این تغییر از حوصله این جستار بیرون است، تنها نکته‌ای که می‌توان درباره این تغییر گفت آن است که به نظر می‌رسد در محاورات دوره میانی نظر افلاطون به خود مثال تغییر کرده است و مثال که در محاورات اولیه به عنوان آنچه میان افراد خود مشترک است در نظر گرفته می‌شود، در محاورات میانی به آنچه پارادیم و الگویی برای افراد خود است تبدیل می‌شود. به‌رغم این نکته، هر دو عبارت در محاورات میانی یافت می‌شوند. این نکته‌ای است که مورد اشاره برخی محققان دیگر نیز بوده است (ر. ک: ال، ۱۹۷۰، ۱۹۷۷ و ۱۹۸۸). در هر حال، با توجه به اینکه تحقیق کنونی بر این نکته استوار نیست، ضرورتی برای اثبات این نکته وجود ندارد.

۲. همین استفاده از εἶδος را در گروه اول نیز داشتیم: اوئیرون ۵۱-۶d۱۰:

αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἔστιν ... που μὴ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια

۳. در ۷۵a۴-۵ این گونه گفته می‌شود: من در جستجوی آن چیزی هستم که در همه این‌ها یکسان است (ταὐτόν ἐπὶ πᾶσιν : a۷-۸) و در (τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταὐτόν).

فایدون اندکی بیشتر درباره خود الف توضیح می‌دهد. با پرسش از سیمپاس درباره خود عدالت و دیگر چیزها و اینکه آن‌ها می‌توانند توسط حواس بدن مورد اندیشه قرار گیرند یا نه، سقراط همه آن‌ها را به عنوان «واقعیت همه چیزهای دیگر، آنچه هر یک از آن‌ها ذاتاً هست» (τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν) (e1-65d11) تعریف می‌کند. این خود شیء در کتاب ششم جمهوری (507b7) رسماً ὁ ἔστιν نامیده می‌شود.

اما نکته اساسی آنجاست که سقراط در محاورات میانی معرفت الف را صرفاً توسط معرفت خود الف تعریف نمی‌کند، بلکه اصل دیگری مورد نیاز است. معرفت خود الف تنها یک بخش و بخش فرودست شناخت الف است. در محاورات دوره میانی، اصل شناخت الف به اصلی دیگر نه تنها به عنوان اصل متمم^۱ بلکه همچنین به عنوان آنچه بنیادین‌تر است، نیازمند است. بنابراین افلاطون اصل شناخت الف را در گروه دوم رد نمی‌کند، بلکه به نظر می‌رسد به اصلی بنیادین‌تر دست می‌یابد، اصلی که آن را «معرفت خیر» می‌نامیم.

«معرفت خیر: معرفت الف نیازمند معرفت خیر است»

در حالی که همه محاورات گروه اول ما از هر بحثی درباره اصل معرفت خیر فارغ بودند، این اصل در محاورات گروه دوم نقشی پررنگ ایفاء می‌کند به گونه‌ای که در جمهوری به اصل برتر شناخت تبدیل می‌شود. سقراط هنگام بحث از مسئله آموزش‌پذیری فضیلت می‌گوید فضیلت می‌تواند آموختنی باشد فقط اگر نوعی از دانش باشد؛ چرا که هیچ چیز جز معرفت (ἐπιστήμην) نمی‌تواند به انسان آموخته شود (منون 87c2). بنابراین پرسش این گونه خواهد بود که آیا فضیلت معرفت است یا نه؟ (111c-112c)، از آنجا که فضیلت خیر است، می‌توان پرسش را این گونه تغییر داد: آیا چیزی جز معرفت هست که خیر باشد؟ (5-d4) (ἐπιστήμης χωριζόμενον ἄλλο καὶ ἀγαθὸν ἔστιν τί μὲν εἶ).

۱. هنگامی که می‌گوییم اصل «معرفت خیر» متمم اصل «شناخت خود الف» است، این به هیچ‌وجه معنای آن نیست که اصل «معرفت خیر» باعث می‌شود اصل «معرفت الف» به اصل «شناخت خود الف» تبدیل شود. بنابراین، اصل شناخت خود الف در درون خود شامل اصل معرفت خیر نمی‌شود. آنچه مد نظر است آن است که معرفت‌شناسی افلاطون در محاورات میانی اصل «شناخت خود الف» به عنوان اساسی‌ترین اصل شناخت در نظر نمی‌گیرد بلکه آن را نیازمند اصل «معرفت خیر» می‌داند.

نتیجه این خواهد بود که اگر خبری وجود ندارد که معرفت شامل آن نشود، فضیلت نمی‌تواند چیزی جز معرفت باشد (d۶-۸).

اما آنچه به ما اجازه می‌دهد از «معرفت خیر» به عنوان یک اصل معرفت‌شناختی در محاورات دوره میانی سخن بگوییم، رابطه‌ای است که سقراط تلاش می‌کند میان معرفت و خیر برقرار کند. آنچه در جمهوری بیان می‌شود کاملاً با فایدون e-۹۹ و استعاره تماشای کسوف خورشید سازگار است. به‌رغم این واقعیت که ما دانش کافی از مثال خیر نداریم، مثال خیر برای هر نوع دانش ضروری است: «اگر ما آن را ندانیم، حتی اگر همه چیزهای دیگر را بدانیم، بدون آن هیچ فایده‌ای برای ما نخواهد داشت» (۷-۵۰۵a). افلاطون تلاش می‌کند مشکل دانش ناکافی ما از مثال خیر را با همان روشی که در فایدون e-۹۹ در پیش گرفته بود حل کند؛ یعنی با نگاه کردن به آنچه شبیه شیء است به جای نگاه کردن به خود شیء (e۴-۵۰۶d). این راه‌حل به مقایسه خیر و خورشید در تمثیل خورشید (۱۳-۵۰۸b) منجر می‌شود. نقش خیر در حوزه معقول با نقش خورشید در حوزه محسوس برابر است: همان‌طور که خورشید بینایی نیست، بلکه علت دیدن است و به وسیله بینایی دیده می‌شود (۱۰-۵۰۹b)، خیر نیز نسبت به معرفت همین‌گونه است و همان نقشی را برای معرفت دارد که خورشید برای بینایی دارد. سقراط توجه ما را به کارکرد خورشید در عملکرد دیدن جلب می‌کند. چشم‌ها می‌توانند اشیاء را در پرتو نور روز ببینند در حالی که از دیدن همان اشیاء در تاریکی شب ناتوانند (۶-۵۰۸c). بدون خورشید چشمان ما تاریک و کور می‌شوند چنانکه گویی دیگر هیچ دید روشنی ندارند (۷-۵۰۹c). اینکه خیر باید بر اساس تمثیل همین نقش را در مورد معرفت داشته باشد، به معنای آن است که باید به عنوان شرط لازم شناخت در نظر گرفته شود:

پس روح به همان گونه می‌اندیشد (νόει): هر وقت بر آنچه توسط حقیقت و وجود پرتو افکنده می‌شود تمرکز می‌کند می‌فهمد (ἐνόησέν)، می‌داند (ἔγνω) و آشکارا فهم دارد (ἔχεν νοῦν): (۶-۵۰۸d).

سقراط در اینجا از *آگاثون* استفاده نمی‌کند و به جای آن حقیقت و وجود را مورد استفاده قرار می‌دهد. اما در نتیجه‌گیری خود (۴-۵۰۸e) از مثال خیر بهره می‌گیرد:

باید بگوییم آنچه حقیقت را به موضوعات دانستن و قدرت معرفت را به داننده می‌دهد مثال خیر است که تا آنجا که شناخته می‌شود (διανοοῦ μὲν γινωσκομένης ὡς) علت معرفت و حقیقت است (ἀληθείας καὶ οὔσαν ἐπιστήμης δ' αἰτίαν).

معرفت و حقیقت، خیر - مانند ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\epsilon\iota\delta\eta\acute{\iota}$) خوانده می‌شوند و با خیر همسان گرفته نمی‌شوند؛ چرا که خیر محترم‌تر است ($509a5-508e6$). اصل معرفت خیر که در *فایدون* به طور ضمنی مورد تأمل و تحقیق قرار گرفته بود، اکنون به تصریح در جمهوری بیان می‌شود. همان طور که از آنچه نقل شد بر می‌آید، این اصل همان است که ما می‌توانیم به عنوان بنیادی‌ترین اصل در جمهوری (c-517b) (Santos, 1983: 256) مدنظر قرار دهیم، اصلی که نقش آن متناظر است با نقشی که اصل شناخت الف در محاورات اولیه دارد.

۲- معرفت‌شناسی سه بخشی

سرنوشت معرفت‌شناسی دوقطبی در محاورات دوره میانی با سرنوشت اصل شناخت الف بسیار تفاوت دارد. در محاورات دوره میانی معرفت‌شناسی دوقطبی توسط اصل مقابل خود، اصل «معرفت‌شناسی سه بخشی» جایگزین می‌شود.

«معرفت‌شناسی سه بخشی: پندار وضعیت معرفت‌شناسی‌ای است میان معرفت و نادانی» اصل معرفت‌شناسی دوقطبی در محاورات اولیه هر گونه وضع سومی در کنار معرفت و نادانی را انکار می‌کرد. این انکار مبنای دور سقراطی بود؛ چرا که بدون آن سقراط نمی‌توانست امکان هر گونه معرفت را از مخاطبان خود سلب نماید. تنها دو امکان برای معرفت وجود داشت: یا شخص چیزی را می‌داند و یا «همان چیز» را نمی‌داند. بنابراین، معرفت‌شناسی سه بخشی کشف محاورات اولیه نبود و البته کشف محاورات به اصطلاح میانی نیز نیست. همه آنچه ما در گروه دوم محاورات می‌بینیم آن است که او این اصل را به عنوان اصلی که گویی پیش‌تر اثبات شده است، مورد استفاده قرار می‌دهد. پس از آزمون برده در *منون* برای نمایش عملکرد نظریه *آنامنسیس*، مشخص می‌شود که برده در خود برخی پندارها را دارد بدون آنکه واجد معرفت باشد^۱. سقراط بدون تلاش برای هر گونه اثبات موضوع، این امر را به عنوان تمایز میان معرفت و پندار در نظر می‌گیرد:

بنابراین، آنکه نمی‌داند ($\epsilon\iota\delta\omicron\tau\iota\ \omicron\upsilon\kappa$)، درباره آنچه نمی‌داند ($\epsilon\iota\delta\eta\acute{\iota}\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\iota$) در درون خود پندارهای درست ($\delta\omicron\zeta\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma$) درباره همان چیزهایی که نمی‌داند

۱. در محاورات اولیه، وضعیت معرفت‌شناختی جدیدی همچون پندار در کنار معرفت قابل قبول نیست. در این محاورات، کسی که نمی‌تواند به پرسش سقراط پاسخ دهد، نسبت به موضوع پرسش نادان است. اساساً در اینجا امکانی همچون وجود یک وضعیت سوم تحت عنوان «پندار درست» قابل تصور نیست.

(οἶδε οὐκ ὦν τούτωνπερὶ) دارد (۷-۸۵۶).

در ۶-۹۷b۵ و بعد نیز میان ὀρθῆν δόξαν و ἐπιστήμην تمایز برقرار می‌شود (۲-۹۷b۱: δόξαζων μὲν... ἐπιστάμενος... ὀρθῶς). او سپس تفاوت آن‌ها را بر اساس اسطوره دایدالوس، مجسمه‌ای که همواره گریزان بوده و فرار می‌کند، مورد تبیین قرار می‌دهد. پندارهای درست همچون مجسمه دایدالوس هستند و تمایل ندارند به مدت طولانی باقی بمانند و بنابراین، ارزش چندانی ندارند مگر آنکه به وسیله λογισμῶν αἰτίας (۴-۹۸a۳) سقراط می‌گوید این بسته شدن *آنامنسیس* است. در *فایدون* نیز همین رابطه میان معرفت به عنوان فرآیند بسته شدن و کسب توانایی ارائه تبیین از یک طرف و *آنامنسیس* از طرف دیگر برقرار می‌شود. اگر شخص می‌داند، باید قادر باشد تبیینی از آنچه می‌داند ارائه کند (فایدون ۶-۷۶b۵)؛ و از آنجا که همه کس قادر به ارائه چنین تبیینی نیست، آن‌هایی که به یاد می‌آورند، آنچه را که یاد گرفته‌اند را به یاد می‌آورند (ἔμαθον ποτε ἄρα ἀναμνησκονται) و قادر به فراهم کردن آن هستند (۷۶C۴). اگر چه تمایز میان معرفت و پندار به طور صریح در *فایدون* مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، با ارجاع به رابطه میان معرفت همراه با تبیین و *آنامنسیس* در *فایدون* و منون می‌توان گفت کسانی که نمی‌توانند یادآوری کنند قادر به ارائه تبیین نیستند و بنابراین در وضعیت پندار هستند. گرچه آنچه در *فایدون* ۸۴a گفته می‌شود هنوز تمایزی روشن میان معرفت و پندار نیست، تمایزی را میان موضوعات آن‌ها برقرار می‌کند، به گونه‌ای که می‌توان گفت تمایز میان خود آن‌ها را مفروض گرفته است. سقراط می‌گوید روح فیلسوف به دنبال دلیل است، تا ابد با او باقی می‌ماند و امر الهی را که موضوع پندار نیست (ἄδότηστον) مورد تأمل قرار می‌دهد (۸۴a۸).

تمایز معرفت و پندار در جمهوری، تفاوتی شاخص با آن چیزی دارد که در *منون* و *فایدون* مطرح می‌شود. تمایز *منون* بر مبنای نظریه *آنامنسیس* و بیش از هر چیز تمایزی معرفت‌شناختی است. حتی در *فایدون* که هیچ بحث تفصیلی درباره این تمایز دیده نمی‌شود، تنها اشاره به موضوع (۷۶) با نظریه *آنامنسیس* پیوند دارد. علاوه بر رابطه تمایز با این نظریه، شاهد دیگری وجود دارد که به ما اجازه نمی‌دهد تمایز را به عنوان تمایزی وجودشناختی در نظر بگیریم. اجازه دهید *منون* ۷-۸۵۶ را دوباره نقل کنیم:

بنابراین، آنکه نمی‌داند درباره آنچه نمی‌داند در درون خود پندارهای درست درباره همان

چیزهایی دارد که نمی‌داند (۷-۸۵۶).

(τῷ οὐκ εἰδότει ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῆ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδε)

جمله آخر تأکید دارد که موضوعات معرفت و پندار درست یکسان هستند. آنچه سقراط در اینجا بیان می‌کند آن است که در حالی که او نسبت به الف معرفت ندارد، نسبت به همان الف پندار درست دارد. این جمله سقراط که برده $\epsilon\iota\delta\eta\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\iota\ \omicron\upsilon\kappa$ (درباره آنچه نمی‌داند، نمی‌داند) و بیان دوباره آن با گفتن $\omicron\iota\delta\epsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \pi\epsilon\rho\iota$ (درباره همان چیزهایی که نمی‌دانست) به خاطر آن است که او می‌خواهد تأکید کند که برده، کسی که نمی‌داند، دارای پندار درست درباره همان چیز است. اگر سقراط نمی‌خواست به یکسان بودن موضوعات «معرفت» و «پندار درست» اشاره کند، می‌توانست این نکته را صرفاً با آوردن $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$ بیان کند بدون آنکه نیاز به ذکر $\epsilon\iota\delta\eta\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\iota$ باشد.

۳- وجودشناسی سه بخشی

تمایز میان معرفت و پندار درست در جمهوری رابطه‌ای با نظریه *آنامنسیس* ندارد، بلکه بر یک اصل وجود شناختی یعنی اصل «وجودشناسی سه بخشی» (وجودشناسی سه بخشی) مبتنی است.

«وجودشناسی سه بخشی: چیزهایی وجود دارند که هم هستند و هم نیستند»

این اصل که من آن را در میان سه محاوره گروه دوم تنها به جمهوری محدود می‌کنم؛ چرا که در *منون* و *فایدون* حضور ندارد، آشکارا با اصل «وجودشناسی دوقطبی» در تضاد است. در بحث از دوستداران مناظر و صداها در کتاب پنجم، سقراط آن‌ها را از فیلسوفان متمایز می‌کند؛ چرا که آنان قادر نیستند طبیعت خود زیبا را در کنار چیزهای زیبا بفهمند (۴۷۶a۶-۸) و از این رو تنها می‌توانند پندار درست داشته باشند. برعکس، فیلسوف که به خود زیبا می‌اندیشد و می‌تواند آن را از چیزهای زیبا تمیز دهد (۴۷۶c۹-d۳) دارای معرفت است؛ چرا که او برخلاف دیگران که واجد پندارند، چرا که تنها می‌پندارند، می‌داند (d۵-۶). سپس با این متن (۴۷۷a۲-b۱) مواجه می‌شویم:

- آنچه کاملاً هست (ὄν παντελῶς) کاملاً دانستنی است (γνωστόν παντελῶς) و آنچه به هیچ وجه نیست (μηδαμῆ δὲ ὄν μὴ) به طور کامل نادانستنی است (ἄγνωστον πάντη) - کاملاً درست.

- بسیار خوب. اکنون اگر چیزی چنان است که هم باشد و هم نباشد (εἶναι μὴκαὶ τε εἶναι ὡς) - آیا حد وسط (μεταξύ) میان آنچه به طور محض هست (ὄντος εἰλικρινῶς) و آنچه به هیچ وجه نیست (ὄντος μηδαμῆ) نیست؟ - بله، حد وسط است.

- پس همان طور که معرفت (γνώσις) در برابر آنچه هست (ἰπέ ὄντι τῷ) قرار می‌گیرد در حالی که نادانی (ἀγνοσία) ضرورتاً در برابر آنچه نیست (ὄντι μὴ) قرار می‌گیرد، آیا نباید یک حد وسط میان نادانی (ἀγνοσία) و معرفت (ἐπιστήμης) بیابیم تا در برابر حد وسط [دیگر، یعنی آنچه هم هست و هم نیست] قرار گیرد، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد؟

از آنجا که جمهوری نمی‌تواند مقدم بر منون و فایدون باشد، طرز سخن افلاطون درباره پندار چنانکه گویی ایده‌ای جدید است تنها در صورتی قابل فهم است که ما توجه داشته باشیم که این استدلال مواجهه‌ای جدید با موضوع از دیدگاهی نو یعنی دیدگاه وجودشناختی و نه معرفت‌شناختی است. در اینجا ما باید از وضعیت سوم وجود به وضعیت سوم شناخت برسیم.

۴ و ۵- معرفت هم‌بسته و وجود هم‌بسته

علاوه بر معرفت خیر، خیر همچنین مبنای اصل دیگری در محاورات میانی است؛ اصل «معرفت هم‌بسته».

«معرفت هم‌بسته: معرفت هر چیزی بسته به معرفت خیر است»

ما معرفت هم‌بسته را از اصل معرفت خیر متمایز ساختیم؛ چرا که می‌خواهیم در معرفت هم‌بسته بر آنچه در اصل معرفت خیر مورد تأکید قرار نگرفت، یعنی نقش هم‌بسته‌سازی خیر در محاورات میانی در تمایز با غیاب چنین نقشی در محاورات اولیه تأکید نماییم. سقراط در فایدون اشتیاق شگفت‌انگیز خود به خرد فیلسوفان طبیعی را در زمان جوانی‌اش به یاد می‌آورد. منشاء این اشتیاق، امید سقراط برای دانستن علت هر چیز ذکر می‌شود؛ چیزی که آن فیلسوفان ادعا می‌کردند. وقتی سقراط موضوعات مورد علاقه خود را بر مبنای اندیشه آنان مورد تحقیق قرار می‌دهد قانع می‌شود که نمی‌تواند هیچ پاسخ قابل قبولی از ایشان فراچنگ آورد و خود را حتی نسبت به چیزهایی که پیش‌تر گمان می‌کرد می‌داند، نابینا می‌یابد. یک روز نظریه آناکساگوراس مبنی بر اینکه «عقل همه چیز را نظم می‌دهد و علت هر چیز است»

(فایدون ۲-۹۷۰، ر.ک: دیلز کرانتس، پاره ۱۵ خطوط ۸-۹، ۱۱-۱۲، ۱۴-۱۲) را می‌شنود و فکر می‌کند سرانجام توانسته است چیزی را بیابد که همواره انتظار داشته است؛ چیزی که بتواند همه چیز را تبیین کند را بیابد. آنچه در نظریه آناکساگوراس سقراط را امیدوار می‌سازد آن است که این نظریه تلاش می‌کند همه چیز را به وسیله یک چیز تبیین کند؛ و سقراط این تبیین را چنان درک می‌کند که گویی آن یک چیز مفهومی خیر است و تبیین آناکساگوراس بر مفهوم خیر مبتنی است.

اینکه سقراط به دنبال یک تبیین برای همه چیزها بوده است حتی از گفته او در فایدون درباره آنچه او از فیلسوفان طبیعی انتظار داشت نیز برمی‌آید. با وجود این، موضوع هنگامی آشکارتر می‌شود که او از نظریه آناکساگوراس سخن می‌گوید. علاوه بر $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \kappa\alpha\iota \tau\epsilon \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\omega}\nu$ در ۹۷۰c که در بالا ذکر شد ما با جملاتی همچون $\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\acute{\iota}\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\tau\alpha \nu\omicron\upsilon\acute{\nu} \gamma\epsilon \tau\acute{\omicron}\nu$ و نیز $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \nu\omicron\upsilon\acute{\nu} \tau\acute{\omicron}\nu \tau\acute{\omicron}$ (۴-۵c) مواجه می‌شویم که همگی بر علت همه (πάντα) اشیاء تأکید می‌کنند. این تأکید به روشنی مبین آن است که یکی از دلایلی که باعث شد سقراط با شوق به استقبال نظریه آناکساگوراس برود، این بود که این نظریه ادعا می‌کرد علت همه چیزها را در یک چیز ارائه می‌کند. دلیل دیگر این است که عقل دست‌کم از نگاه سقراط با مفهوم خیر رابطه دارد. این رابطه میان عقل و خیر بیشتر به رابطه اساسی آن‌ها در اندیشه سقراط باز می‌گردد تا نظریه آناکساگوراس؛ چرا که تقریباً هیچ چیز در خصوص این رابطه در آناکساگوراس دیده نمی‌شود. دلیل این خوانش سقراط می‌تواند این باشد که عقل آناکساگوراس به طور اساسی با نظریه سقراطی رابطه معرفت و خیر سازگار است. هم نظریه «هیچ‌کس شر را بر نمی‌گزیند» و هم نظریه فضیلت به مثابه معرفت که پیش از این بدان‌ها اشاره کردیم شواهدی هستند برای رابطه‌ای کم و بیش اساسی میان این دو مفهوم. هیچ‌کسی نیست که بداند که چیزی بد است و باز آن را از آن حیث که بد است، انتخاب کند یا انجام دهد. عقل به عنوان عقل نمی‌تواند شر را برگزیند؛ چرا که در جستجوی خیر است. عقل از آن حیث که عقل است (یعنی هنگامی که چنان است که باید باشد، هنگامی که خردمند است و هنگامی که می‌داند)، تنها بر اساس انتخاب خیر عمل می‌کند. در چنین زمینه‌ای است که وقتی سقراط می‌شنود که عقل علت هر چیز است به نظر او چیزی شبیه آن است که گفته شود خیر باید به عنوان علت و مبنای همه چیز در نظر گرفته شود. به همین جهت به سادگی می‌توان دید

که او چگونه بی‌واسطه و بدون نیاز به هیچ دلیلی از اولی به دومی می‌رسد، کاری که در دومین جمله پس از معرفی عقل انجام می‌شود:

فکر کردم اگر این گونه بود، عقل نظم بخشنده به همه چیز نظم می‌داد و هر چیز را به گونه‌ای که برایش بهترین بود ($\theta\pi\eta \delta\acute{\nu} \beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\alpha \acute{\epsilon}\chi\eta\iota$) وضع می‌کرد. پس اگر شخص بخواهد برای هر چیز علتی را بیابد که شیء به واسطه آن از بین می‌رود یا وجود دارد، نیازمند آن است که آنچه بهترین راه برای ($\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omega\upsilon \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) بودن، موضوع عمل واقع شدن یا عمل کردن است. بر اساس این‌ها، برای شخص این مناسب می‌بود که درباره این و چیزهای دیگر تحقیق کند که چه چیز عالی‌ترین ($\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omega\upsilon$) و بهترین ($\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omega\upsilon$) است. شخص باید همچنین آنچه که بدترین ($\chi\epsilon\iota\acute{\rho}\omega\upsilon$) است را بداند، چرا که آن نیز بخشی از همان دانش است (۹۷c۴-d۵).

این متن شاهد خوبی برای جهش سقراط از عقل آناکساگوراس به مفهوم خیر است که می‌تواند این نکته را روشن سازد که چرا سقراط نظریه آناکساگوراس را تا آن اندازه مطابق خواست قلبی خود یافت (۹۷d۷). عقل به دلیل توانایی‌اش برای تبیین بر مبنای خیر مورد استقبال قرار می‌گیرد تا «با بیان آنچه بهتر ($\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\omega\upsilon\upsilon$) است و اینکه بهتر ($\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\omega\upsilon\upsilon$) بود چنین باشد تبیین کند که چرا ضرورتاً این گونه است» (۹۷e۱-۳).

سقراط انتظار داشت آناکساگوراس همه چیز - اینکه زمین تخت یا گرد است، در بالا، پایین یا وسط قرار دارد و ... - را با نشان دادن اینکه چگونه برای هر چیز بهتر است که آن گونه هست باشد، تبیین کند. متن زیر (۹۸a۱-b۳) تأکید او بر همین نکته را آشکار می‌کند:

اگر او آن چیزها را به من نشان داد من دیگر هرگز تمایلی برای نوعی دیگری از علت [= تبیین] نمی‌داشتم. من آماده بودم تا به همان گونه ($\acute{\omega}\sigma\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma \dots \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\tau\omega$) درباره خورشید و ماه و ... دریابم که چگونه این بهتر است ($\pi\eta\ \pi\omicron\tau\epsilon \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\omega\upsilon\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) که هر چیز بدین گونه عمل کند یا موضوع عمل واقع شود. من هرگز فکر نمی‌کردم آناکساگوراس که گفت همه آن چیزها به وسیله عقل هدایت شدند هیچ دلیل دیگری برای آن‌ها بی‌آورد، جز آنکه این برای آن‌ها بهتر بود تا آن گونه که هستند باشند ($\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omega\upsilon \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$). وقتی او بهترین برای هر یک ($\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\ \beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omega\upsilon$) را به عنوان علت هر یک و علت عمومی همه چیز ارائه کرده بود، فکر کردم او [به این روند] ادامه می‌داد تا خیر مشترک همه چیزها را تبیین کند ($\tau\acute{\omicron} \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\pi\epsilon\kappa\delta\iota\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$).

آنچه سقراط گمان می‌کرد در آناکساگوراس یافته است می‌تواند آن چیزی را که او از فیلسوفان طبیعی انتظار داشت، روشن سازد. سقراط نمی‌توانست از تبیین‌های آن‌ها راضی باشد؛ چرا که آن‌ها قادر نبودند شرح دهند چگونه این برای هر چیز بهترین است تا آن گونه که هست باشد. پس شاید بتوان گفت که این فقدان خیر در تبیین آن‌ها بود که سقراط را ناامید ساخته بود. پولیتیس معتقد است گفتن اینکه سقراط این روش جدید تبیین را به خاطر اینکه تبیین دیگران تبیینی مبتنی بر خیر نبوده است، ارائه کرد، درست نیست. او می‌گوید شکایت سقراط علیه فیلسوفان طبیعی «مستقل از امیدش به تبیین‌های مبتنی بر خیر و مقدم بر آن است» (Politis, 2010: 99). اگر باید بپذیریم که آنچه او از تبیین «مبتنی بر خیر» در نظر دارد همان است که سقراط در مورد نظریه آناکساگوراس در ذهن دارد، نظر پولیتیس گمراه‌کننده است؛ چرا که امید سقراط برای نظریه آناکساگوراس به خاطر این واقعیت است که او از تبیین‌های فیلسوفان طبیعی ناامید شده بود. بر این اساس، می‌توان آنچه را در نظریه جدید مورد استقبال قرار گرفته است، همان چیزی دانست که در نظریه‌های پیشین غایب بوده است.^۱

در اینجا ما درباره آنچه سقراط فکر می‌کرد نظریه آناکساگوراس می‌باید آن گونه بوده باشد سخن می‌گوییم و نه درباره روش خود آناکساگوراس در استفاده از عقل. فایدون ۹۷c-۹۸b نه درباره آنچه سقراط در آناکساگوراس یافت بلکه درباره چیزی است که او فکر می‌کرد می‌توانست در آن بیابد. این متن می‌تواند ما را به آنچه انتظار سقراط از یک تبیین است یا به مبنای تبیین نزد او رهنمون سازد. در مورد امیدی که در ۹۸b به ناامیدی می‌انجامد، موضوع متفاوت است؛ چرا که این ناامیدی نه در مورد انتظار سقراط بلکه در مورد نحوه استفاده آناکساگوراس از عقل است. این اشتباه آناکساگوراس بود که نتوانست دریابد چگونه از چنین نظریه درخشانی استفاده کند (c2-98b، رک: ۹۹b-۹۸e). سقراط مثالی می‌زند تا نشان دهد چگونه اعتقاد نداشتن به «خیر» به عنوان مبنای تبیین باعث می‌شود افراد میان تبیین‌های غیرواقعی متفاوت از یک چیز سرگردان باشند. کلمات $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\iota\nu\ \delta\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$ (بندی که به هم می‌بندد) به عنوان توصیفی برای خیر را ما برای عنوان اصل معرفت هم بسته برگزیدیم:

۱. به نظرم گمراه‌کننده است که همچون بگوئیم نظریه سقراط غایت‌شناختی است، اگر از آن نوعی از تبیین که باید در کنار دیگر انواع تبیین قرار گیرد را در نظر داشته باشیم. اگر رابطه ذاتی میان خیر و معرفت و این واقعیت که خیر در اینجا به عنوان مبنای تبیین است را در نظر داشته باشیم، نمی‌توانیم تبیین غایت‌شناختی را در کنار انواع تبیین و تنها به عنوان یک نوع در نظر بگیریم (Talor, 1998: 11).

آن‌ها معتقد نیستند که خیر در حقیقت‌بندی است که همه چیز را به هم می‌بندد و نگاه می‌دارد.

οἶονται οὐδὲν συνέχειν καὶ συνδεῖν δέον καὶ ἀγαθὸν τὸ ἀληθῶς ὡς
با در نظر داشتن تمثیل مشهور خورشید و خیر در جمهوری ۵۰۸-۵۰۹ می‌توانیم با جرأت
بگوییم که اخطار سقراط در *فایدون* ۹۹d-e درباره خطر تماشای حقیقت به طور مستقیم،
همچون خطر تماشای مستقیم کسوف خورشید، بیشتر به دشواری تبیین مبتنی بر خیر اشاره دارد
تا عدم کفایت آن؛ دشواری‌ای که دقیقاً در جمهوری (۵۰۴e-۵۰۵a) ، ۵۰۶d-e) مورد تأیید قرار
می‌گیرد. معرفت هم‌بسته به تصریح در جمهوری که در آن خیر نه تنها به عنوان شرطی برای
معرفت الف، چنانکه در بحث از معرفت خیر بیان شد، بلکه به عنوان آنچه همه موضوعات
معرفت و نیز خود روح را در شناخت آن‌ها هم‌بسته می‌سازد، بیان شده است. در کتاب ششم وقتی
سقراط در ۵۰۸e۱-۳ می‌گوید مثال خیر «حقیقت را به چیزهایی که شناخته می‌شوند می‌دهد و قدرت
دانستن را به داننده»، می‌خواهد خیر را در عالی‌ترین نقطه ساختار معرفت‌شناختی خود قرار دهد
که به وسیله آن همه عناصر این ساختار به هم بسته می‌شوند. این جنبه هم‌بسته‌سازی به
هیچ‌وجه بستن صرف همه شناخت‌ها یا موضوعات شناخت نیست، بلکه پیچیده‌ترین
نوع هم‌بسته‌سازی است؛ چنانکه می‌توان از مؤلف جمهوری انتظار داشت. از آنجا که ماهیت خیر
(τί ποτ' ἔστι τἀγαθόν) فراتر از بحث است (۵۰۸d۸-e۲)، نمی‌توان انتظار داشت سقراط
نحوه انجام این نقش همه بسته‌سازی را روشن سازد. همه آنچه می‌توان انتظار داشت یک
تمثیل است که به واسطه آن این نقش متحدکننده مجسم می‌شود؛ تمثیل خورشید. نوعی از
وحدت که خیر به شناخت و موضوعاتش در قلمرو معقول می‌دهد با وحدتی مقایسه می‌شود که
خورشید به بینایی و موضوعات آن در قلمرو دیدنی‌ها می‌دهد (۵۰۸b-c).

آنچه در اصل هم‌بسته‌سازی مد نظر است آن است که معرفت هر چیز از معرفت چیزهای
دیگر جدا نیست چنانکه در محاورات اولیه (معرفت گسسته) این گونه بود. در کتاب جمهوری،
معرفت چیزهای مختلف به هم بسته می‌شوند، اما این کار با تقلیل معرفت هر چیز به معرفت
خیر انجام نمی‌شود بلکه با ارجاع همه معرفت‌ها به معرفت خیر انجام می‌شود. نوعی از وحدت
که خیر به معرفت‌های مختلف چیزهای متفاوت می‌دهد قابل مقایسه است با وحدتی که مثال در
جمهوری به چیزهای بهره‌مند از آن می‌دهد: همان طور که همه چیزهایی که از مثال بهره‌مند

1. (τοῦτο τοῖνον τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχοντοῖς γινώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν).

هستند با *ارجاع به مثال* وحدت می‌یابند، همه انواع مختلف معرفت نیز با *ارجاع به خیر* وحدت می‌یابند.^۱ همان طور که هر مثال ذات اشیاء بهره‌مند از آن است و آن‌ها را به هم می‌بندد و یکی می‌سازد، خیر نیز که واحد است به مثال‌ها و در نتیجه به همه چیز وحدت می‌بخشد. تمثیل خط (۵۰۹d-۵۱۱) همچون تمثیل خورشید تلاش می‌کند همه انواع مختلف معرفت‌ها را هم‌بسته سازد. این وظیفه هم‌بسته‌سازی در اینجا به وسیله یک اصل عالی که باید توسط روش فرض بدان نائل شد انجام می‌شود. ساختار سلسله مراتبی خط که همه انواع معرفت از تخیل تا فهم را شامل می‌شود و به یک اصل غیرفرضی می‌رسد، می‌تواند به روشی نشانگر تلاش افلاطون برای هم‌بسته‌سازی معرفت باشد. برخلاف فرآیند بالا رفتن از سایه‌ها به خود اشیاء در قلمرو محسوس، بالا رفتن در قلمرو معقول نیازمند روش فرض است. این روش در اولین بخش از قلمرو معقول با یک فرض آغاز می‌کند که مستقیماً به یک اصل رهنمون نمی‌شود بلکه به یک نتیجه می‌رسد (۶-۵۱b)؛ و سپس در بخش دیگر ادامه می‌یابد و به یک «اصل که فرض نیست» (b۷) می‌رسد که «اصل غیرفرضی همه چیز» (παντός ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχήν) (۷-۵۱b) است. این نه تنها موضوعات قلمرو معقول بلکه همچنین اشیاء محسوس را در نظر دارد. بنابراین، افلاطون اصلی معرفت‌شناختی وضع می‌کند که همه چیزها به واسطه آن متحد شده و وحدت می‌یابند.

جنبه وجودشناختی اصل معرفت هم‌بسته را در اینجا اصل «وجود هم‌بسته» (وجود هم‌بسته) می‌نامیم.

«وجود هم‌بسته: وجود همه چیزها به خیر بسته است»

سقراط در محاورات اولیه به دلیل رویکردش در گسستن وجود و جدا کردن هر چیز از چیزهای دیگر مورد نقد قرار گرفت. اصل وجود هم‌بسته تمایل دارد اشیاء را بیشتر با هم مرتبط سازد، وظیفه‌ای که باز هم توسط خیر انجام شود. در تمثیل خورشید با دو عبارت مواجه

۱. اگر اظهارات ارسطو (به عنوان مثال، متافیزیک ۱۱-۹۸۸a، ۶-۹۸۸b) مبنی بر اینکه برای افلاطون و معتقدین به مُثُل رابطه علی میان واحد و مُثُل همان رابطه میان مُثُل با اشیاء است به این معنا که واحد ذات مُثُل است (به عنوان مثال، متافیزیک ۱۱-۹۸۸a : τὸ τί ἐστὶν : ۹۸۸b) را در کنار این گفته او قرار دهیم که برای آن‌ها واحد خیر است (به عنوان مثال، متافیزیک ۱۳-۹۸۸b)، رابطه میان خیر و وحدت قابل فهم‌تر خواهد بود.

می‌شویم که به روشنی و عامدانه نقش هم‌بسته‌سازی معرفت‌شناختی خیر را به صحنه وجود بسط می‌دهند:

شما خواهید گفت که خورشید نه تنها به اشیاء دیدنی توانایی دیده شدن بلکه همچنین به وجود آمدن، رشد و تغذیه را می‌دهد (۴-۵۰۹b۲).

این متن به روشنی قصد دارد نقش وجودی خورشید در به وجود آوردن اشیاء محسوس را خاطر نشان سازد تا نشان دهد چگونه نظیر آن نقشی مشابه در قلمرو معقول را بر عهده می‌گیرد: نه تنها دانسته‌ها (γινωσκομένοις) دانسته شدنشان (γινώσκεισθαι) را به خیر مدیون هستند، بلکه همچنین هستی (εἶναι τὸ) و وجودشان (οὐσίαν) مدیون آن است؛ اگر چه خیر وجود نیست بلکه در رتبه و قدرت بالاتر است (۱۰-۱۰۶b).

به نظر می‌رسد اینکه خیر در اینجا مسئول وجود اشیاء، علاوه بر شناختشان، معرفی می‌شود به دلیل آن است که افلاطون می‌خواهد وجود هم‌بسته را علاوه بر معرفت هم‌بسته وضع کند. تمثیل غار در ابتدای کتاب هفتم (۵۱۴ و بعد) می‌تواند شاهد دیگر این نکته باشد. شاید کسی بگوید نقش خیر به قلمرو معقول محدود می‌شود؛ چرا که تصریح شده است که نقشی که خیر در این قلمرو دارد متناظر است با نقشی که خورشید در قلمرو محسوس دارد. این واقعیت که افلاطون می‌خواهد خیر را همچنین به عنوان علت وجودشناختی اشیاء محسوس در نظر بگیرد از این گفته‌اش در تمثیل غار برمی‌آید که مثال خیر «نور و منشاء آن (κύριον τούτου τὸν) [یعنی خورشید] در قلمرو محسوس را به بار می‌آورد» (۵۱۷c۳).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که کارکرد وجودشناختی خیر محدود به قلمرو معقول که در آن سلطنت می‌کند و حقیقت و فهم را فراهم می‌سازد (۴-۷c۳)؛ نیست بلکه همچنین مسئول فراهم ساختن منبع (κύριον τὸν τ) نور است (ر. ک: ۲-۵۱۷c۱).

۶- تناظر وجود و معرفت

از آنجا که اصول معرفت‌شناسی دوقطبی و نیز وجودشناسی دوقطبی در محاورات اولیه جای خود را به ترتیب به معرفت‌شناسی سه بخشی در کنار وجودشناسی سه بخشی دادند، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که معرفت وجود همچنان به همان شکلی که در محاورات اولیه بود حفظ شود. وجودشناسی و معرفت‌شناسی سه بخشی جدید ایجاد برخی تغییرات در اصل معرفت وجود را ضروری می‌سازند. این تغییرات ما را به اصل «تناظر وجود و معرفت» (تناظر وجود و معرفت) هدایت می‌کند.

«تناظر وجود و معرفت: برای هر طبقه از وجود طبقه‌ای متناظر از معرفت وجود دارد»

این اصل البته به معنای طرد اصل معرفت وجود نیست. نکته این است که چون وضعیت هیچ‌یک از مفاهیم معرفت و وجود در محاورات میانی به سادگی وضعیتی که در محاورات اولیه داشتند نیست، ما نیاز به یک اصل پیچیده‌تر داریم. اگر چه از منون ۹۷a جایی که تمایز معرفت و پندار درست در گروه دوم محاورات ترسیم می‌شود می‌باید انتظار رابطه‌ای جدید را داشته باشیم، این رابطه در کامل‌ترین شکل خود در جمهوری و به خصوص در تمثیل خط تبیین شده است. همه موجودات در اینجا به صورت سلسله مراتبی به چهار طبقه تقسیم می‌شوند که به هر یک از آن‌ها طبقه‌ای از معرفت تعلق می‌گیرد: تخیل (εἰκασία) به تصاویر (εἰκόνας)، پندار (πίστις) به اشیاء محسوس (به طور دقیق‌تر: چیزهایی که آن‌ها [طبقه قبل] تصاویر آن‌ها (ἔοικεν τοῦτο ᾧ) بودند)، اندیشه (διάνοια) به متعلقات ریاضیات و فهم (νόησις) به مثال‌ها و اصل اول. درجه‌ای از وضوح که هر یک از طبقات معرفت از آن بهره می‌برد (μετέχειν ἡγησάμενος σαφηνείας) متناظر است با درجه‌ای که متعلق آن از حقیقت بهره‌مند است (μετέχει ἀληθείας) (۴-۱۱۲e۲-۵).

نتیجه‌گیری

سرنوشت اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی محاورات اولیه در محاورات دوره میانی نشان‌دهنده آن است که آنچه در محاورات میانی رخ می‌دهد تحولی در مفاهیم وجود و معرفت است. اصل «شناخت الف» محاورات اولیه در محاورات دوره میانی تحت تأثیر اصل دیگری «معرفت خیر» قرار می‌گیرد که در محاورات اولیه غایب بود. دو اصل معرفت‌شناختی «معرفت دوقطبی» و «معرفت گسسته» در محاورات اولیه جای خود را به اصول متضاد خود یعنی به ترتیب به اصول «معرفت‌شناسی سه بخشی» و «معرفت هم‌بسته» در محاورات میانی می‌دهند. از طرف دیگر، اصول وجودشناختی محاورات اولیه یعنی اصول «وجود دوقطبی» و «وجود گسسته» جای خود را به اصول «وجودشناسی سه بخشی» و «وجود هم‌بسته» در محاورات میانی می‌دهند که آشکارا در تضاد با آن‌ها قرار می‌گیرند. این نکات بیانگر آن هستند که افلاطون در فاصله میان محاورات اولیه و میانی در وجودشناسی و معرفت‌شناسی خود تجدیدنظر کرده است.

منابع

الف - فارسی

۱. قمی، محمد باقر؛ «اصول وجود - معرفت شناختی محاورات اولیه افلاطون»، هستی و شناخت، ۱۳۹۴، جلد ۲، شماره ۱.

ب - لاتین

2. Allen, R. E; 1970, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier theory of Forms*, Routledge.
3. _____; 1997, *Plato's Parmenides*, Yale University Press
4. _____; 1998, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, in: Smith, Nicholas D. (ed.), *PLATO: Critical Assessment*, Vol. II, Routledge.
5. Benson, Hugh H; 2002, *problems with Socratic Method*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.
6. Bett, Richard, 2011, *Socratic Ignorance*, in: Morrison, Ronald (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press.
7. Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicholas D; 1994, *Plato's Socrates*, Oxford.
8. _____; 2002, *The Socratic Elenchos?*, In: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.
9. Carpenter, Michelle & Polansky, Ronald M; 2002, *Variety of Socratic Elenchi*, in: Scott Gary Alan (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University.
10. Cooper, J. M. & Hutchinson, D.S; 1997, *PLATO Complete Works*, USA: Hackett Publishing.
11. Cormack, Michael; 2006, *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*, Continuum.
12. Dancy, R. M; 2004, *Plato's introduction of Forms*, Cambridge University Press.
13. Fine, Gail; 1993, *Vlastos on Socratic and Platonic Forms*, *Apeiron*, Vol. 26, No. 3/4.
14. _____; 2003, *Plato on knowledge and Forms*, Oxford University Press.

15. Gonzalez, Francisco J; 2002, *Elenchus as Constructive Protreptic*, in: Scott Gary Alan (ed.), Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond, Pennsylvania State University.
16. Kahn, Charles H; 1996, *Plato and the Socratic Dialogues*, Cambridge.
17. Kerferd, G. B; 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press.
18. Kirkland, Sean D; 2012, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, State University of New York.
19. Matthews, Gareth B; 2006, *Socratic Ignorance*, in: Benson, Hugh H. (ed.), A Companion to Plato, Blackwell Publishing Ltd.
20. _____ ; 2008, *The Epistemology and Metaphysics of Socrates*, in: Fine, Gail (ed.), The Oxford Handbook of Plato, Oxford New York.
21. Politis, Vasilis; 2010, *Explanation and Essence in Plato's Phaedo*, In: Charles David (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press.
22. Prior, William J; 1985, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Routledge.
23. Rankin, H.D; 1983, *Sophists, Socrates and Cynics*, Croom Helm Ltd.
24. Robinson, Richard; 1953, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press.
25. Santas, Gerasimos; 1983, *The Form of the Good in Plato's Republic*, in: Anton, Jhon P., Preus, Anthony (eds.), 1983, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Volume 2, State University of New York Press, Albany.
26. Taylor, C. C. W; 1998, *Forms as Causes in the Phaedo*, In: Smith Nicholas D. (ed.), *Plato: Critical Assessment*, Routledge.
27. _____ ; 2008, *Plato's Epistemology*, in: Fine, Gail (ed.), The Oxford Handbook of Plato, Oxford New York.
28. Vlastos, Gregory; 1985, "Socrates' Disavowal of Knowledge", The Philosophical Quarterly, Vol. 35, No. 138.
29. _____ ; 1991, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press.
30. _____ ; 1994, *Socratic Studies*, Burnyeat Myles (ed.), Cambridge University Press.
31. Weiss, Roslyn; 2009, *Socrates: Seeker or Preacher?* In: Ahbel-Rappe, Sara & Kamtekar, A Companion to Socrates, Rachana, Blackwell.
32. Wolfsdorf, David; 2005, "Euthyphro" 10a2-11b1: A Study in Platonic Metaphysics and its Reception since 1960, Apeiron, Vol. 38, No. 1.

33. Woodruff, Paul; 1978, **Socrates and Ontology: The Evidence of the "Hippias Major"**, Phronesis, Vol. 23, No. 2.
34. _____; 1988, **Reply to Ronald Polansky**, in: Griswoold, Charles L. (ed.), **Platonic Writings, Platonic Readings**, Routledge.
35. _____; 1995, **Plato's Early Epistemology**, Michigan State University.

