

## تمایز روش دیالکتیکی سقراط و افلاطون

داریوش (سعید) درویشی\*

### چکیده

روش دیالکتیکی، ریشه‌های مشخصی در اندیشه فلسفی یونان پیش‌افلاطونی دارد. این ریشه‌ها را می‌توان از هراکلیتوس و پارمنیدس تا سوفیست‌ها یافت، و از آن‌جا می‌توان نخستین کاربرد منظم آن را نزد سقراط مشاهده کرد، هرچند زنون الثایی از جانب ارسطو به غلط به عنوان مبدع روش دیالکتیکی معرفی شده است. افلاطون در این روش میراث‌دار سقراط محسوب می‌شود، اما تمایز آشکاری میان روش دیالکتیکی سقراط و افلاطون مشاهده می‌شود. تمایزی که با تکیه بر آموزهٔ مثل آشکارتر هم می‌شود. این تمایز مبتنی بر تعارض آموزهٔ مثل با نادانی سقراط است؛ سقراط روش دیالکتیکی را به این دلیل به‌کار می‌گرفت که، نشان دهد روش منطقی‌اش او را از اظهار نظر قاطعانهٔ مبتنی بر دانایی بر حذر می‌دارد؛ وظیفهٔ او فقط ویرایش است، ویرایشی که انتهای بر آن متصور نیست. اما افلاطون با وارد ساختن آموزهٔ مثل در این روش، آن را به کلی دگرگون می‌کند؛ با ورود این آموزه روشن می‌شود که انتهای روش دیالکتیکی، کشف «مثال» موضوع مورد بحث است. در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم که:

۱. ریشه‌های روش دیالکتیکی در اندیشه فلسفی یونان پیش‌افلاطونی کشف‌شدنی است؛
۲. زنون الثایی احتمالاً ربط خاصی به روش دیالکتیکی ندارد؛
۳. آموزهٔ مثل از آن افلاطون است، نه سقراط؛
۴. افزوده‌شدن این آموزه به روش دیالکتیکی، تأثیر روشنی در تعیین پایانهٔ جست‌وجوی منطقی دارد؛ یا به عبارت بهتر، روش دیالکتیکی در پرتو آموزهٔ مثل، با روش دیالکتیکی بدون این آموزه، متمایز است.

**کلیدواژه‌ها:** روش دیالکتیکی، آموزهٔ مثل، استقرار، تعریف.

\* کارشناس ارشد منطق، دانشگاه علامه طباطبائی [dariush.darvishy@gmail.com](mailto:dariush.darvishy@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۹

## مقدمه

وقتی افلاطون تا حدودی با لحن قاطعانه سخن گفت، آریستپوس به وی گفت: «دوست مان، یعنی سقراط، هرگز این چنین قاطعانه سخن نمی گفت» (Roberts, 1924). (cited Aristotle 1398b: 29-31: 342-346).

تمایز کردن دیدگاه‌های افلاطون و سقراط کار بسیار دشواری است. درهم‌تنیدگی نام سقراط و افلاطون در طول تاریخ فلسفه، یگانه دلیل این دشواری نیست؛ دلیل اصلی، خصلت شفاهی فلسفه سقراط است. این خصلت سبب می‌شود نتوانیم آگاهی دقیقی از اندیشه‌ها و روش او پیدا کنیم. اصلی‌ترین منبع پژوهشگران تاریخ فلسفه برای آشنایی با آموزه‌های سقراط، آثار افلاطون است. بنابراین ممکن است در بادی امر به نظر برسد پژوهش برای تمایز کردن دیدگاه‌های سقراط و افلاطون در هر زمینه‌ای، از جمله روش، بی‌حاصل است؛ احتمالاً به این دلیل که ما با عینک افلاطون به چهره سقراط می‌نگریم و نمی‌توانیم دریابیم که اگر این عینک را برداریم چه چیزی خواهیم دید. نقل قولی که در ابتدای مقدمه بیان شد می‌تواند برای ما راهنما باشد؛ فراموش نکنیم که آریستپوس نیز مانند افلاطون، شاگرد سقراط بود و به واسطه سقراط به آتن آمد.

در این خصوص، هرچند تکیه بر شانه‌های نحیف کسنوفونس، به اندازه داشتن کوچک‌ترین انتظاری از هجویات آریستوفانس خطاست، اما دو منبع مهم دیگر برای انجام پژوهشی دقیق در اختیار پژوهشگر فلسفه یونان است، دیوگنس لائرتیوس و ارسطو. علاوه بر نوشته‌های افلاطون چهار منبع مذکور می‌توانند ما را در تمایز کردن دیدگاه‌های افلاطون و سقراط یاری دهند. البته آثار افلاطون از جهت دیگری نیز برای ما مفید است؛ با در نظر گرفتن ترتیب تاریخی آثار وی و با بررسی نظریات متفاوت وی در دوره‌های مختلف زندگی می‌توان تمایزهایی را بین آثار اولیه و ثانویه‌اش دریافت. این تمایزها بدون تردید، ناشی از ردپای سقراط در آثار اولیه افلاطون و غیبت او از آثار ثانویه است. در این مقاله می‌کوشیم با اتکا به این پنج منبع این دو روش استنتاج را از هم متمایز کنیم.

## ۱. ریشه‌های روش دیالکتیکی در اندیشه فلسفی یونان پیش‌افلاطونی

روش پژوهش فلسفی، از منظر تاریخی، چگونه زاده می‌شود؟ زاده شدن روش پژوهش را می‌توان در سه گام زیر شرح داد:

۱. در نظر اندیشمند یونانی داده‌های حسی ما بی‌شک یگانه وسیله ارتباطی ما با جهان خارج هستند. تا پیش از پارمنیدس در مورد این که وسیله‌ای غیر از شهود حسی برای کشف جهان خارج در اختیار ما نیست توافق نظر گسترده‌ای وجود داشت؛ در اندیشه‌های پیش افلاطونی می‌توان موارد تأیید تاریخی متعددی برای این نکته یافت. هراکلیتوس می‌گوید: برای چیزهایی که می‌توان دید، شنید و آموخت، ارزش قائل می‌شوم<sup>۲</sup> (پاره پنجاه و پنجم).

چنان‌که خواهیم دید، خود سقراط نیز از روشی برای رسیدن به هدف استفاده می‌کرد که از سوی نویسندگان بعدی به روش استقرائی شهرت یافت.

۲. اگرچه داده‌های حسی یگانه وسیله ارتباطی با جهان خارج هستند، اعتبار آن‌ها به سبب مبهم و مغشوش بودن، تا بدان پایه نیست که بتواند ما را به حقیقت برساند.<sup>۳</sup> آن‌ها فقط مقدمه رسیدن به حقیقت‌اند. ارزش داده‌های حسی دیرزمانی پیش از افلاطون زیر سؤال رفته بود. پارمنیدس (۵۱۰-۴۴۰ پ.م) می‌نویسد:

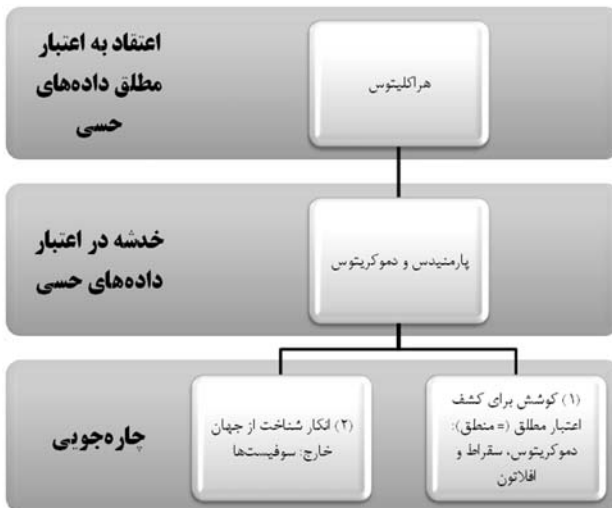
هرگز نمی‌توان پذیرفت که ناهستنده هست، و تو اندیشه‌ات را از این راه پژوهش بازدار و اجازه نده که عادت تکرار شده تو را به این راه کشاند و چشم نابینا و گوش پرفریاد و زبان تو را رهبری کند؛ بلکه درباره این جدل دقیق که من می‌گویم با خرد (Λόγος / Discourse, Reason) داوری کن<sup>۴</sup> (پاره هفتم).

و بدین ترتیب اعتبار حواس نفی می‌شود. این نوع نگاه کاملاً با نگاه دموکریتوس (۴۶۰-۳۸۵ پ.م) مقایسه‌شدنی است. دموکریتوس دریافت‌های حواس را شناخت مبهم می‌دانست و پژوهش عقلانی را یگانه راه رسیدن به حقیقت ارزیابی می‌کرد. وی می‌گفت: «دو شکل شناخت (γνώμη) وجود دارد: حقیقی (γνησίη) و مبهم (σκοτίη). دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن، و بسودن همگی مبهم‌اند، اما شناخت حقیقی از این‌ها جداست ... هنگامی که نوع تیره دیگر نمی‌تواند آنچه کوچک‌ترین شده است ببیند، یا بشنود، یا ببوید، یا آن را با بسودن احساس کند، ... [آن‌گاه برای این که پژوهش دقیق‌تر شود، شکل شناخت حقیقی که افزار دقیق‌تری دارد، باید به میان آید]»<sup>۵</sup> (پاره یازدهم). این ارزیابی او می‌تواند نشان دهد که دموکریتوس به داده‌های حسی بی‌توجه بوده و به پژوهش درباره روش رسیدن به حقیقت پرداخته است. اما منظور ما از «روش» چیست؟

۳. شناخت نمی‌تواند از چیزهایی که اعتمادناپذیرند شکل گیرد. ارسطو در رساله متافیزیک به این باور افلاطون اشاره کرده است (Aristotle, 1906: 1078b, 15-17). فقط خرد

است که می‌تواند ما را به حقیقت برساند؛ اما نیازمند مقدماتی است که آن‌ها را از حواس پنج‌گانه می‌گیرد. همچنین حرکت عقل از داده‌های حسی به سمت حقیقت نیازمند روش و مسیری است، این روش یا مسیر را منطق می‌نامیم. ما به سادگی نمی‌توانیم بدانیم این روش یا مسیر نامی داشته است یا نه، اما شواهد جالبی می‌توان برای آن یافت. از آن جمله می‌توان به کتاب دموکریتوس اشاره کرد. او کتابی به نام دربارهٔ منطق (یا روش اندیشه) نوشته بود. نام کتاب، چنان‌که دیوگنس لائرتیوس می‌گوید، *Περὶ λογικῶν κανῶν* بوده است (Laertius, 1964: 9, 47). با توجه به واژه *κανῶν* می‌توان گفت که *λογός* در این جا به معنای اندیشیدن به‌کار رفته است نه به معنای رایج آن، یعنی «سخن». هیکس (مترجم انگلیسی دیوگنس) این نام را به *on logic, or criterion of thought* برگردانده است. می‌توان این کلمه را با اظهارات ارسطو در *ارگانون* مقایسه کرد؛ او در کتاب *پیرامون ابطال‌های سوفیستی* دربارهٔ روش استدلال سخن می‌گوید و روش استدلال را با *μέθοδος τῶν λόγων* نشان می‌دهد (Aristotle, 1955: 183,13)، که می‌توان آن را به سادگی به *method of reasoning* برگرداند. البته ما دربارهٔ محتوای کتاب دموکریتوس چیزی نمی‌دانیم. از این رو دربارهٔ این که آیا «منطق» ما و «منطق» دموکریتوس مشترک لفظی هستند یا معنوی نمی‌توان اظهار نظر کرد. سه گام فوق را می‌توان در قالب جدول ۱ مشاهده کرد.

جدول ۱. سه گام در تاریخ منطق پیش افلاطونی



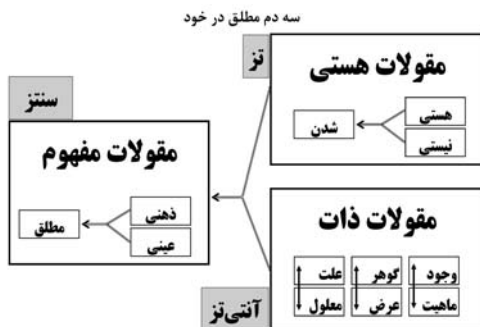
## ۲. معنای روش دیالکتیکی

برای فهم دیالکتیک ناچاریم واژه «دیالکتیک» را در زبان یونانی تحلیل و بازشناسی کنیم. این واژه مرکب است از δύο به معنای دو، و λεκτός به معنای سخن گفتن. دیالکتیک (Dialectic / διαλεκτική)، با توجه به ریشه واژه، با دیالوگ پیوند دارد؛ به این ترتیب می توان دیالکتیک را شیوه گفت و گو دانست.<sup>۷</sup> نتله شپ (Nettleship) در سخنرانی هایی پیرامون رساله سیاست افلاطون در توصیف دیالکتیک می گوید:

این واژه، در اصل معنای هنر یا فرایند گفت و گو دارد؛ یعنی پرسش و پاسخ. با دیدن واژه διδόναι και δέχεσθαι λόγον برابر است. یعنی توانایی ارائه شرحی از چیزی به فرد دیگر، و دریافت [پاسخ] از او، و درک شرح او از یک چیز (Nettleship, 1922: 2/ 278).

پل لورنزون، منطق دان قرن بیستم، برای نخستین بار این روش استدلال را توضیح داد. به نظر وی سنت دیالکتیکی به گفت و گو میان افراد مختلف وابسته است نه استدلال های محض در تنهایی، همچنین توفیق در آن وابسته به برنده شدن در هم کنش با سایر شرکت کننده های یک مباحثه است (Van Benthem, 2002: 68). این در حالی است که نتله شپ دیالکتیک را روش «استدلال مطابق با واقع» می داند و آن را درست در برابر «استفاده از استدلال، صرفاً به منظور کسب پیروزی در مباحثه» قرار می دهد (Nettleship, 1922: 2/ 281). به نظر می رسد افلاطون با این خوانش موافق است؛ دلیل آن را در ادامه خواهیم دید.

اما در اصطلاح، روش دیالکتیکی نخستین تئوری منطقی در تاریخ منطق است. دیالکتیک نحوه فراروی ذهن به سمت حقیقت را نشان می دهد. در دوره جدید و براساس خوانش مکتب آلمانی (هگلی ها) شیوه استنتاج در دیالکتیک، از سه پایه تشکیل می شود: «تز»، «آنتی تز»، و «سنتز». در روش دیالکتیکی، ما پرسشی مطرح می کنیم، سپس پاسخ اولیه ای به آن می دهیم که آن را می توان تز نامید. آن گاه مشکلات آن پاسخ را مطرح می کنیم؛ این مشکلات را می توان آنتی تز نامید. نهایتاً از برخورد استدالات پشتیبان تز و آنتی تز، به نتیجه ای می رسیم که سنتز نام می گیرد. اگرچه سنتز در متن آلمانی آثار هگل وجود ندارد و احتمالاً زایدت ترجمه های انگلیسی از آثار اوست. به هر حال این خوانش، روش دیالکتیکی را به شکلی تقریباً مشابه نمودار ۱ به تصویر می کشد.



نمودار ۱. روش دیالکتیکی هگل

سیر روش دیالکتیکی سقراط را می‌توان در قالب نمودار فوق نشان داد؛ چنان‌که در این نمودار مشاهده می‌شود رسیدن به سنتز به معنای کشف حقیقت نیست، بلکه هر سنتزی در حکم تز تازه‌ای است که باید با پرسش و پاسخ تازه‌ای تشریح و نقادی شود. به این ترتیب، می‌توان پروژه مطالعه موضوع فلسفی را ادامه داد.

به‌عنوان نمونه‌ای از کاربرد روش دیالکتیکی می‌توان قطعه زیر را از رساله سیاست بررسی کرد؛ این قطعه از کتاب اول این رساله انتخاب شده و به احتمال زیاد از آثار اولیه افلاطون (آثار دوره سقراطی او) است:

او گفت: ... هنوز به این باور دارم که عدالت، سودرساندن به دوستان و ضررزدن به دشمنان است.

[سقراط]: باید بپرسم مراد تو از دوستان، کسانی است که فرد گمان می‌کند شایسته‌اند، یا آن‌ها که واقعاً این‌گونه‌اند، حتی اگر این‌گونه به نظر نرسند؟ و همین‌طور درباره دشمنان؟

او گفت: احتمال دارد که افراد، کسانی را دوست بدارند که گمان می‌کنند نیکو هستند، و کسانی را دوست ندارند که فرض می‌کنند آن‌ها بد باشند.

[سقراط]: آیا ممکن نیست افراد در این موضوع گرفتار خطا شوند؟ به‌طوری‌که افرادی را خوب فرض کنند که در واقع این‌گونه نیستند و بالعکس؟

[پولمارخوس]: [چرا] آن‌ها چنین می‌کنند.

[سقراط]: پس برای آن‌ها، کسانی که خوب‌اند دشمن‌اند و کسانی که بد هستند، دوست؟

[پولمارخوس]: آشکارا.

[سقراط]: پس به همان طریق، عدالت برای ایشان سودرساندن به بدان و زیان‌رساندن به خوبان خواهد بود؟

[پولمارخوس]: چنین به نظر می‌رسد.

[سقراط]: اما خوبان عادل‌اند و از ستمکاری ناتوان‌اند؟

[پولمارخوس]: درست است.

[سقراط]: پس به عقیده (λόγος) تو، ستمکاری به کسانی که ستم نمی‌کنند، عادلانه است؟

او گفت: چنین نیست ای سقراط! این سخن (λόγος) نمی‌تواند درست باشد!

من گفتم: پس زیان‌رساندن به ناعادلان و سودرساندن به عادلان عادلانه است؟<sup>۱</sup>

[پولمارخوس]: این نتیجه بهتر به نظر می‌رسد.

[سقراط]: ای پولمارخوس! پس برای بسیاری این نتیجه از کار درمی‌آید: برای کسانی که

قضاوت نادرستی دارند، زیان‌رساندن به دوستانی که به نظر آن‌ها فرد بدی می‌رسند، و سودرساندن به دشمنانی که خوب به نظر می‌آیند، عادلانه است. به این ترتیب، ما گفتار خود را بسیار مخالف آنچه مقصود سیمونیدس دانستیم، خواهیم یافت.

او گفت: به درستی این‌گونه است، اما اجازه بده مینای (ὀρθῶς) خود را تغییر دهیم؛ چراکه چنین به نظر می‌رسد که گویی ما درباره مفهوم‌ی که از دوست و دشمن پذیرفتیم، در خطا بودیم.

[سقراط]: کدام مفهوم ای پولمارخوس؟

[پولمارخوس]: آن‌جا که [گفتم] فردی که به نظر ما خوب می‌رسد، دوست‌مان است.

من گفتم: و حالا آن را چگونه تغییر دهیم؟

[پولمارخوس]: به این ترتیب که آن فردی که هم به نظر می‌رسد خوب است و هم واقعاً این‌گونه باشد، دوست است؛ اما آن‌که به نظر خوب می‌آید، اما در واقع چنین نباشد، واقعاً دوست نیست. و درباره دشمن نیز همین‌طور.

[سقراط]: پس از این منظر، فرد خوب دوست است و فرد بد دشمن.

[پولمارخوس]: بله.

[سقراط]: پس می‌خواهی تعریف اولیه‌مان از عدالت را محدود کنی؟ پیش‌تر گفتیم که عدالت نیکی با دوستان و بدی با دشمنان است؛ حالا این را می‌افزاییم که عدالت، نیکی کردن با دوستان است، مشروط بر این‌که واقعاً خوب باشند؛ و بدی کردن با دشمنان است، مشروط بر این‌که واقعاً بد باشند.

او گفت: همین‌طور است، فکر می‌کنم راه درستی برگزیدیم (Plato, 1937: 334b-335b).

اگر بخواهیم این استدلال را به شکلی منطقی صورت بندی کنیم، می توان آن را این چنین بازنویسی کرد:

۱. عدالت یعنی نیکی کردن با دوستان و بدی کردن با دشمنان. (تعریف پولمارخوس) (فرضیه)
۲. انسان ها در شناسایی دوست از دشمن، از گمان خود پیروی می کنند. (فرض سقراط)
۳. انسان ها ممکن است در گمان خود خطا کنند. (فرض سقراط)
۴. انسان ها ممکن است در شناسایی دوست و دشمن خطا کنند. (از ۲ و ۳)
۵. عدالت ممکن است نیکی کردن با دشمنان و بدی کردن با دوستان باشد. (از ۱ و ۴)
۶. چنین نیست که عدالت نیکی کردن با دشمنان و بدی کردن با دوستان باشد. (از ۱)
۷. چنین نیست که عدالت یعنی نیکی کردن با دوستان و بدی کردن با دشمنان. (برهان خلف ۱، ۵، و ۶) (ابطال فرضیه پولمارخوس)

∴ عدالت، نیکی کردن با دوستان است، مشروط بر این که واقعاً خوب باشند؛ و بدی کردن با دشمنان است، مشروط بر این که واقعاً بد باشند. (ویرایش فرضیه پولمارخوس)

به این ترتیب، از فرضیه پولمارخوس در سطر نخست، به ابطالش در سطر هفتم و ویرایش آن در نتیجه می رسیم. روش حرکت از فرضیه به ضد آن را می توان در این صورت بندی منطقی به دقت بررسی کرد؛ نتیجه ای دیالکتیکی از مقدمات استخراج می شود که نسخه ویرایش شده همان فرضیه است. البته طرح پرسش مهم تری در این جا ضرورت دارد، سه سطر نخست، مقدمات لازم برای ابطال فرضیه هستند، افلاطون چگونه به صدق این مقدمات دست می یابد؟

در پاسخ به این پرسش، باید نکته مهمی را یادآوری کنیم؛ روش دیالکتیکی، چنان که پیش تر گفته شد، به گفت و گو میان افراد مختلف وابسته است، به این ترتیب روشن است که دیالکتیک می تواند باورهای طرف مقابل را به عنوان مفروضات یک استدلال، وارد متن برهان کند. اتفاقاً کسی که بحث را هدایت می کند باید با اتکا به همین گزاره ها، بحث را به گونه ای پیش ببرد که به آنتی تزی برسند. ارسطو در توپیکا می نویسد:

پرسشگر می باید سخن را به نحوی پیش ببرد<sup>۹</sup> که پاسخ دهنده را وادارد تا متعارض ترین پاسخ ها را [نسبت به فرضیه] ارائه نماید: [پاسخ هایی] که ضرورتاً از فرضیه نتیجه می شوند (Aristotle, 1966: 159, 18-20).



دیوگنس لائرتیوس، در سخن خود با خواننده، درحالی که آغاز اخلاق را به سقراط برمی گرداند، آغاز روش دیالکتیکی را به زنون منتسب می کند (Laertius, 1964: 1/ 18). دیوگنس اشاراتی از ارسطو درباره روش دیالکتیکی زنون می آورد، و می گوید که ارسطو در رساله سوفیست، زنون الثایی را کاشف دیالکتیک نامیده است<sup>۱۱</sup> (ibid: 8/ 57). این انتساب محل تأمل است. هیچ متن کهن تری در اختیار نیست که این انتساب را زیر سوال برد و هیچ متنی از زنون نیز در اختیار نیست که بتواند ادعای دیوگنس را اثبات کند. شوربختانه نوشته دیوگنس لائرتیوس نیز وی را مردی معمولی توصیف می کند: او هرگز یک فیلسوف نبود، و حتی یک پژوهشگر خوب هم محسوب نمی شد. ممکن است این اشاره دیوگنس راجع به فقره ای از رساله سوفیست (Plato, 1921: 217a) باشد، اما می دانیم که در آن فقره، افلاطون به رساله پارمنیدس خودش ارجاع می دهد، نه به پارمنیدس حقیقی.

این تکسند می تواند ناشی از یک اشتباه ساده باشد. امروز می دانیم که هدف پارادوکس های زنون الثایی اقناع طرف مقابل بود. پس این پارادوکس ها متکی به قواعد «رفع تالی»<sup>۱۱</sup> و «برهان خلف»<sup>۱۲</sup> بودند، که این دو قاعده در دیالکتیک سقراطی نقش محوری داشتند. زنون الثایی نیز از طریق اشاره به پیامدهای اشتباه اعتقاد طرف مقابل، وی را متقاعد می سازد. اما به کاربردن یکی از قواعد عمومی روش دیالکتیکی، به معنای استفاده از روش دیالکتیکی نیست. به نظر می رسد این انتساب دیوگنس دقیق نیست. رولند هال توضیح می دهد که او:

احتمالاً پارادوکس های زنون را به عنوان نمونه های برجسته ای از دیالکتیک در ذهن داشته است (Hall, 1967: 1/ 385).

متأسفانه اثری که دیوگنس منسوب به ارسطو می داند و به آن ارجاع می دهد، به دست ما نرسیده است. با این حال اگر هم ارسطو در رساله مزبور واقعاً چنین سخنی گفته باشد، پژوهشگر امروزی را چندان خرسند نمی کند؛ زیرا می دانیم که هدف پارادوکس های الثایی اقناع طرف مقابل بود و از این جهت زنون می تواند پایه گذار استنتاج ستیزشی، که روش سوفیست ها بود، باشد. این نکته را باید همواره در خاطر داشت که ارسطو در تدوین رساله توییکا، به استنتاج ستیزشی سوفیست ها توجه عمیقی داشت، و شاید برخی از صورت بندی های وی در آن رساله، صورت بندی استنتاج های برجسته از سوفیست ها بوده باشد. پس این ادعا که زنون پایه گذار روش دیالکتیکی (به معنای افلاطونی کلمه) است، سند محکم و خدشه ناپذیری در کهن ترین منابع ندارد.

افلاطون در رساله پارمنیدس به کتابی از زنون اشاره می‌کند که در آن، با اشاره به نتایج معیوبی که فرض کثرت را نزد فیلسوفان به وجود آورده است، از یگانه‌انگاری پارمنیدسی دفاع می‌کند (Plato, 1903: 128h). با توجه به این که کلیت این کتاب یک برهان خلف است، و برهان خلف از اصول دیالکتیک یونانی به شمار می‌رود، داگلاس والتون احتمال می‌دهد که، این ارجاع افلاطون پایه آن ادعای ارسطو، دیوگنس لائرتیوس و سکستوس امپیریوس باشد که مدعی‌اند زنون ابداع‌کننده دیالکتیک بوده است (Walton, 1999: 75).

### ۳. مبدع آموزه مُثل

پرسش دیگری که مطرح کردن آن، برای تکمیل بحث، بسیار ضرورت دارد تعیین مبدع آموزه مُثل است. این آموزه به سقراط تعلق دارد یا افلاطون؟ آموزه مُثل، دیالکتیک سقراط و افلاطون را از هم جدا می‌سازد. جمع کثیری از پژوهشگران برجسته فلسفه یونان، بر این باورند که آموزه مُثل از آن افلاطون است و به سقراط مربوط نمی‌شود. از آن جمله می‌توان به کورنفرود، فیلد، گاتری، راس راجرز و پوپر اشاره کرد.<sup>۱۳</sup> در عین حال، پژوهشگران صاحب‌نامی همچون برنت و تیلور این آموزه را آموزه‌ای سقراطی می‌دانند. بر این اقوال و تحلیل‌ها باید نکته مهم دیگری را نیز افزود؛ در کهن‌ترین نوشته‌هایی که ما در اختیار داریم، یعنی کسنوفونس و دیوگنس لائرتیوس، آموزه مُثل به هیچ‌روی به سقراط نسبت داده نمی‌شود؛ دیوگنس در فصل مربوط به زندگانی افلاطون با قاطعیت آموزه مُثل را متعلق به افلاطون می‌داند (Laertius, 1964: 13, 3: 12). وی درباره مثال‌ها توضیحی می‌دهد که با مقایسه با آثار افلاطون روشن می‌شود که توضیح دقیقی ارائه کرده است: «هریک از این مثال‌ها، معقول و جاودانی‌اند و به علاوه تغییرناپذیرند. از این جاست که آن‌ها همچون سرمشق، با طبیعت ارتباط دارند؛<sup>۱۴</sup> و هرچیز دیگر، با ایده‌ها تشابهی دارد. چراکه نسخه‌ای از این الگوها هستند» (ibid, 3: 13). اما اصلی‌ترین نکته، گزارش ارسطو از نسبت افلاطون و سقراط است. ارسطو در این باره چند گزارش به ما می‌دهد،<sup>۱۵</sup> که می‌توان آن‌ها را به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. سقراط فقط می‌پرسید، و پاسخی ارائه نمی‌کرد (Aristotle, 1955: 183, 6-8). (به

همین جهت او را خرمگس آتن می‌نامیدند).

۲. توجه سقراط به مسئله فضیلت‌های اخلاقی (τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς) معطوف بود و به هیچ‌روی به طبیعت نمی‌پرداخت.<sup>۱۶</sup> حال آن که طبیعت موضوع اصلی فلسفه در روزهای آغازین این رشته پژوهشی به شمار می‌رفت.

۳. او نخستین کسی بود که مفهوم کلی را به شکلی نظام‌مند مورد بررسی قرار داد (Aristotle, 1906: 987<sub>b2</sub>).

۴. مهم‌تر این‌که او این مفاهیم کلی را مفارق در نظر نگرفت و این کار را افلاطون انجام داد (ibid: 987<sub>b10-14</sub>). افلاطون آموزهٔ مُثل را به‌عنوان یک صورت‌بندی متافیزیکی از مفاهیم کلی سقراطی مطرح کرد. ارسطو بیش از یک‌بار به این نکته اشاره می‌کند،<sup>۱۷</sup> تا مطمئن شود که خواننده نسبت به این تمایز مهم آگاه شده است. برنت غیر از آن‌که حجیت کسنوفونس را زیر سؤال می‌برد، دربارهٔ سقراطی‌بودن آموزهٔ مُثل این‌طور استدلال می‌کند:

[این آموزه] به این معنا، به‌هیچ‌وجه در هیچ دیالوگ متأخر بر پارمینیدس ذکر نشده است؛ (و ظاهراً در این دیالوگ رد می‌شود)<sup>۱۸</sup> یگانه استننا در این مورد رسالهٔ تیمائوس (Plato, 1903: 51<sub>c</sub>) است که در آن، سخنگو یک پوناگوری است. از دیگر سوی، هیچ چیزی نمی‌تواند روشن‌تر از این باشد که افلاطون این آموزه را به سقراط نسبت می‌دهد. در *فایدون* (Plato, 1913: 100<sub>b</sub>)، این [آموزه] به‌عنوان آنچه «به‌هیچ‌روی جدید نیست»،<sup>۱۹</sup> بلکه سقراط همواره از آن سخن می‌گفته است، مورد بحث قرار می‌گیرد (Burnet, 1928: 155).

پوپر به او پاسخ می‌دهد که:

اگر این آموزه در تیمائوس، به همان نحوی مورد اشاره قرار گرفته باشد که در سیاست به آن اشاره شده است، پس بدون شک در رسالهٔ سوفیست (253<sub>d<sub>e</sub></sub>) نیز مورد اشاره قرار گرفته است؛ و در سیاست‌مرد (269<sub>c<sub>d</sub></sub>, 286<sub>a</sub>, 297<sub>b<sub>c<sub>d</sub></sub></sub>, 301<sub>a<sub>e</sub></sub>, 302<sub>e</sub>, 303<sub>b</sub>) و در قوانین، (713<sub>b</sub>, 739<sub>d<sub>e</sub></sub>, 962<sub>c</sub>) و بسیار مهم‌تر در (965<sub>d<sub>c</sub></sub>)؛ برنت به اصالت نامه‌ها باور دارد؛ مخصوصاً به [اصالت نامهٔ] هفتم؛ تئوری مثل در آن‌جا (342<sub>a</sub>, ff) نیز ذکر شده است (Popper, 1947: 1/ 189).

پیش‌تر مشاهده کردیم که سقراط می‌کوشید از طریق روش دیالکتیکی و با تکیه بر استقراء، به کشف یک ویژگی کلی نائل شود. یک ویژگی که ذاتی عضویت در یک طبقه باشد. گائری می‌گوید که، سقراط برای نشان‌دادن آن ویژگی کلی از کلمهٔ «آیدوس» (εἶδος) نیز استفاده می‌کرد (Guthrie, 1969: 3/ 430). این واژه در یونان آن زمان به معانی مختلفی از جمله «دسته» و «طبقه» به‌کار می‌رفت. استعمال سقراط، به همین اندازه محدود می‌شود و آنچه پس از این شاهدیم ابتکار افلاطون در گسترش معنای این واژه بوده است.

اما آنچه نباید فراموش کرد این است که سقراط فقط εἶδος را در برابر آن ویژگی کلی به کار نمی برد. او از واژگان متعددی استفاده می کند؛ این واژگان متعدد را گائری در پانویست صفحه ۴۳۳ از جلد سوم اثرش فهرست کرده است. این فهرست در درجه نخست به ما کمک می کند که نگاه سقراط را به آن ویژگی کلی بهتر بشناسیم و در درجه دوم، چنان که خود گائری می گوید، نشان می دهد که منطق هنوز واژگان ثابت فنی برای خودش وضع نکرده است. این واژگان متعدد را در جدول ۲ مشاهده می کنیم. این تعدد واژگان می تواند به ما نشان دهد که او فقط متوجه یک واژه، که همان «مثال» افلاطونی باشد، نبوده است. سقراط در ذهن خود یک ویژگی داشته است که به دنبال آن به جست و جوی فلسفی می پرداخت، اما این ویژگی در ذهن افلاطون به یک واژه تخصصی فلسفی تبدیل شد و آموزه عظیمی از دل آن بیرون آمد.

جدول ۲. انواع برابرنهادهای سقراطی برای مفهوم کلی

ترجمه فارسی	ارجاع (متون)	واژه استفاده شده
وجود، ذات	72 <sub>b</sub>	οὐσία
صورت یگانه	72 <sub>b,c</sub>	ἐν τι εἶδος
یگانه چیز گفتنی درباره همه آنها	73 <sub>d</sub>	ἐν κατὰ πάντων
همه آنها را خلاصه می کند	74 <sub>a</sub>	διὰ πάντων
در تمامی آنهاست	75 <sub>a</sub>	ἐπὶ πᾶσι
آنچه در تمام آنها واحد است	75 <sub>a</sub>	τὸ ἐπὶ πᾶσι ταῦτον
آنچه به آن وحدت می یابند	72 <sub>c</sub>	ὧ ταῦτόν εἰσιν ἅπαντα
آنچه در کل هست، از اوست	77 <sub>a</sub>	κατὰ ὅλου ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστί
آنچه هست	بارها	τί ποτ' ἐστί

ویژگی های «آیدوس» سقراط، عیناً به افلاطون منتقل می شود. افلاطون در رساله سیاست،<sup>۲۰</sup> یعنی اوج استقلال فکری و جدایی اش از سقراط، بر این نکته تأکید می کند که تمام چیزهایی که نام واحدی دارند ذیل مثال یگانه ای صورت بندی می شوند. یعنی مثال افلاطونی در چنین تحلیلی، جای آن «ویژگی تعریف» را می گیرد. نیل و نیل از همین پاره نتیجه گرفته اند که «مثال یک ویژگی یا دسته ای از ویژگی های عمومی تعدادی از اشیا است» (Kneal & Kneal, 1962: 19). اما به نظر می رسد در نظر افلاطون، مثل بیشتر از این که نوعی ویژگی عمومی باشند، مشابه مبانی مطلق اند.<sup>۲۱</sup> بنابراین، نتیجه نیل و نیل بیشتر می تواند ناظر به دیالکتیک سقراطی باشد تا افلاطونی. در نظر افلاطون، روش

دیالکتیکی به جست‌وجوی «گوهر» هر چیز مشغول می‌شود،<sup>۲۲</sup> درحالی‌که چنین رویه‌ای نزد سقراط به‌هیچ‌روی مشاهده نمی‌شد.

این بحث به ما نشان می‌دهد که افلاطون «دیالکتیک» را به معنای «جدل» به کار نمی‌گیرد. نزد وی روش دیالکتیکی برای مغلوب‌ساختن حریف در مباحثه نیست، بلکه هدف از به‌کارگیری آن «رسیدن به حقیقت» یا «کشف مثال» است.

پیش‌تر دیدیم که تصدیق طرف مقابل در اعلام صدق یک گزاره نقش محوری دارد. این‌جا با مشکلی مواجه می‌شویم؛ آیا واردساختن مقبولات مخاطب در متن برهان، برهان ما را بیشتر به یک ستیزه یا جدال به قصد زمین‌زدن مخاطب تبدیل نمی‌کند؟ در روش‌شناسی افلاطونی، پاسخ سرراستی برای این پرسش وجود ندارد؛ اما اجازه دهید پاسخ این پرسش را در شناخت‌شناسی او جست‌وجو کنیم. آن بخش از شناخت‌شناسی افلاطون که به کار ما می‌آید، آموزه «آنمنسیس» یا «یادآوری» است. برای این‌که تصدیق مخاطب گفت‌وگو، به‌عنوان صدق گزاره لحاظ شود، نیاز است که مخاطب را دانای کل قلمداد کنیم. با تکیه به شناخت‌شناسی افلاطونی، یعنی نظریه آنمنسیس یا یادآوری، همه افراد دانای کل هستند. آن‌ها فقط نیاز دارند که قابله‌ای دانش‌شان را به دنیا بیاورد. پس اگر در طول بحث، افراد چیزی را تصدیق کنند، به آن معناست که از دانش آن‌ها زاده شده و لذا صدق گزاره مزبور اثبات می‌شود. پس صدق در روش دیالکتیکی افلاطون پیوند تنگاتنگی با نظریه آنمنسیس در شناخت‌شناسی او دارد. آنچه را حریف مباحثه تصدیق کند، کمکی برای سرکوب او نیست، بلکه بخشی از پژوهش حقیقت است.

خود افلاطون در نامه هفتم تمایز درخور توجهی میان جدل و دیالکتیک می‌گذارد که باید به آن توجه کرد؛ وی می‌گوید پرسش و پاسخ (روش دیالکتیکی) باید خالی از شرارت انجام شود (Plato, 1903: 344b). آوردن ترکیب οὐδὲ κακίας، (بدون شرارت) می‌تواند به ما نشان دهد که منظور افلاطون، اجتناب ما از افتادن در دام «پیروزی بر رقیب» است. دیالکتیک، به‌دنبال کشف حقیقت می‌رود، نه پیروزی بر رقیب. چنین رویکردی، در رساله منون (ibid: 75c,d) عیناً برقرار است؛ در این رساله نیز افلاطون تأکید می‌کند که رویه دیالکتیکی به برخی پیش‌شرط‌های اخلاقی در طرف مباحثه وابسته است.

#### ۴. روش دیالکتیکی سقراط

سقراط برای نخستین‌بار، روش دیالکتیکی را به‌طور عملی و در گفت‌وگوهای روزمره

به کار بست. وی در میدان عمومی شهر، موسوم به آگورا، با جوانان به طریق دیالکتیکی بحث می کرد و گویا بحث های او بسیار پرثمر بوده است؛ چراکه به روایت افلاطون در رساله آپولوژی مخالفان سقراط، وی را متهم کردند که «جوانان شهر را فاسد می کند» (Plato, 1913: 24b). این گفت و گوهای روزمره سقراطی، از الگویی تبعیت می کرد که رساله آپولوژی به خوبی آن را صورت بندی می کند. داگلاس والتون، صورت این گفت و گوها را به این ترتیب به تصویر می کشد:

سقراط عقاید افرادی را مورد پرسش قرار می داد که خود را خردمند می دانستند، و بسیاری از افراد می پنداشتند که ایشان [واقعاً] خردمند هستند. او نیز در دیدگاه های متعارف غور کرده، آن ها را مورد پرسش قرار می داد. و بارها با استفاده از استدلال منطقی، تناقضات و مشکلات منطقی این دیدگاه ها را استخراج کرد. روش او، طرح سلسله ای از پرسش ها بود؛ به طوری که هر پرسشی، بر پاسخ پیشین طرف گفت و گو بنا شده باشد (Walton, 1999: 75).

مبنای اصلی این گفت و گوها تجاهل سقراطی (the socratic irony) بود؛ سقراط در ابتدای مباحثه ادعا می کرد که هیچ نمی داند، از این رو طرف مقابل ناچار بود یا از گفتار نخست خویش دفاع کند یا به نادانی سقراطی تن دهد. این نادانی جزئی از روش دیالکتیکی سقراط است که نمی توان آن را نادیده گرفت. مثلاً در رساله ثئایتوس وی به تفصیل درباره نادانی خود سخن می گوید (Plato, 1921: 150e-d). نزد افلاطون به این تجاهل، یا درواقع به تأثیر منطقی این تجاهل، بر نمی خوریم. درواقع، چنان که هال توضیح می دهد:

تجاهل سقراطی، یا وانمود کردن این که هیچ نمی داند و ردیه ای هم اقامه نمی کند، ویژگی خاص دیالکتیک سقراطی بود و هیچ سهمی در گسترش آینده دیالکتیک نداشت (Hall, 1967: 386).

ارسطو در متافیزیک می گوید: دو چیز را به حق می توان به سقراط منسوب کرد: «استدلال استقرایی و تعریف کلی»<sup>۲۳</sup> (Aristotle, 1906: 1078b28). در ادامه می کوشیم نشان دهیم که این دو آموزه، چه نقشی در کاربست روش دیالکتیکی دارند. استقراء و تعریف، در روش دیالکتیکی، جدایی ناپذیرند. نخست، لازم است بدانیم که منظور ارسطو از واژه «استقراء» دقیقاً چیست؟ استقراء برابر واژه یونانی ἔπαγωγῆ آمده است؛ این واژه با مصدر ἔπαγωγή و ریشه ἔπαγω، به معنای راندن یا هدایت کردن استفاده می شده است. بنابراین، می توان این واژه را به شکل اصطلاحی، به «حرکت از ... به ...» برگرداند. بر همین اساس، ارسطو در

رساله توییکا استقراء را «حرکت از جزئی به کلی»<sup>۲۴</sup> می‌نامد (Aristotle, 1966: 105a12). این کاربرد کم‌کم برای این کلمه جا افتاد.

انبوهی از چنین حرکاتی (از جزئی به کلی) را می‌توان لابه‌لای گفت‌وگوهای افلاطونی یافت، که در منطق سنتی به‌عنوان «استقراء» (analogia / ἀνάλογον) خوانده می‌شود. در این آثار، افلاطون (سقراط) عمدتاً از مشاهده دو یا سه مورد جزئی به ذکر قاعده‌ای کلی گذر می‌کند. این حرکت (ἐπάγξειν)، در تعریف نیز نقشی محوری ایفا می‌کند. چنان‌که گاثری آگاهانه از همین ریشه استفاده می‌کند، ذهن از مشاهده موارد جزئی، به‌سوی به‌چنگ آوردن یک ویژگی کلی که تمام افراد یک دسته در آن سهیم‌اند «حرکت می‌کند» (Guthrie, 1969: 3/427). آن ویژگی کلی را «تعریف» می‌خوانیم. البته در مورد واژه، اتفاق نظری وجود ندارد. در گفت‌وگوهای افلاطونی، بارها<sup>۲۵</sup> از مشتقات ὑπόθεσις برای اشاره به تعریف کردن استفاده شده است. احتمالاً از آن‌جا که تعریف، پایه‌ای برای ادامه بحث دانسته می‌شد، این واژه بعدها تغییر محتوایی داد و به فرضیه یا بنیاد تبدیل شد. این ویژگی کلی یا تعریف، به‌نظر گاثری، دو صفت مهم دارد:

۱. باید ذاتی عضویت در آن دسته باشد، نه ویژگی عرضی برخی از اعضای آن؛ ۲. آن‌ها مجموعاً باید برای متمایز ساختن<sup>۲۶</sup> آن دسته از اشیا از تمام دسته‌های گوناگون اشیا دیگر کافی باشند (ibid: 3/430).

پس سقراط با استفاده از استقراء، یک ویژگی کلی را کشف می‌کرد که اگرچه در تمام اعضای دسته مورد مطالعه قرار داشت، خاص آن عضو محسوب نمی‌شد؛ بلکه هر فردی که عضو آن دسته محسوب می‌شد، ناچار بود آن ویژگی خاص را داشته باشد. به‌این ترتیب، آن ویژگی ذاتی عضویت در آن دسته محسوب می‌شد. این ویژگی، در حکم تعریف آن طبقه بود؛ پس روش دیالکتیکی ادامه می‌یابد تا تعریف ما از هر دسته یا طبقه، مدام ویرایش شود.

## ۵. روش دیالکتیکی افلاطون

حال می‌توان پرسش مهمی در مورد این روش مطرح کرد؛ چه زمانی جست‌وجوی فلسفی ما به پایان می‌رسد و می‌توان گفت به حقیقت رسیده‌ایم؟ چنان‌که دیدیم ما دائماً در حال ویرایش اندیشه‌های خود هستیم و هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که به حقیقت رسیده‌ایم. ارسطو در این‌جا از افلاطون انتقاد می‌کند که روش دیالکتیکی او حقیقت را از دسترس ما بسیار

دور می‌کند و آن را به فراسو می‌برد. اما به نظر می‌رسد ارسطو در انتقاد خویش دقت نظر همیشگی‌اش را به کار نگرفته است؛ چراکه افلاطون، برخلاف سقراط، ملاکی برای پایان جست‌وجوی فلسفی ارائه نمی‌کرد. برای توضیح این مطلب لازم است گام‌هایی را که در بخش پیشین مقاله در مورد پیش‌افلاطونیان دنبال کردیم در این بخش با دقت بیشتری در مورد افلاطون دنبال کنیم.

نظرهای فیلسوفان پیش‌افلاطونی در سه گام مذکور در بخش پیش عیناً به افلاطون رسید. افلاطون نیز داده‌های حسی را مبهم قلمداد کرد، اما روش دیالکتیکی‌اش برای حرکت به سمت مجهولات، نیازمند داده‌هایی بود که عبارت از شناخت مبهم بودند؛ ما شناخت مبهم حسی داریم که این شناخت مبهم، پیش‌نیاز پژوهش برای دانستن است. این پیش‌نیاز با همین سبک و سیاق در تحلیل دوم ارسطو دیده می‌شود:

تمام تعلیم و تعلم‌های ذهنی از معرفت پیشین به دست می‌آیند. این امر همه‌جا آشکار است، زیرا علوم ریاضی و سایر فنون بدین گونه هستند. استدلال‌های قیاسی و استقرائی نیز از طریق معارف پیشین به دست می‌آیند. مقدمه‌های قیاس (συλλογισμα) پذیرفته مخاطب است و در استقراء (ἐπαγωγή) امر کلی به وسیله جزئی‌ها به دست می‌آید (Aristotle, 1966: 71<sup>a</sup>, 1-4).

درواقع این قطعه یکی از موارد معدودی است که ارسطو با افلاطون همدلانه برخورد می‌کند.<sup>۲۷</sup> بنابراین ما به واسطه عقل از این معلومات به سمت مجهولات حرکت می‌کنیم. روش افلاطون برای این حرکت روش دیالکتیکی است. روش دیالکتیکی افلاطون همان پژوهش عقلانی است که دموکریتوس از آن سخن می‌گوید.

ریچارد روبینسون معتقد است که، افلاطون در نخستین تحلیل‌هایش «دیالکتیک را هنر مربوط به مناظره‌ها می‌خواند، اما این اصطلاح را به معنای "روش ایده‌آل ممکن" به کار برد» (Robinson, 1953: 69-70). مثلاً افلاطون در یکی از بندهای کتاب هفتم رساله سیاست، به شکل درخور توجهی روش دیالکتیکی را می‌ستاید:

پس تنها روش دیالکتیکی (ή διαλεκτική μέθοδος) پژوهش در این راستا پیش می‌رود. [یعنی] برای استوارساختن نتیجه، فرضیات را کنار می‌گذارد. دیالکتیک به تدریج، چشم روح را از باتلاق بربریت (βορβόρω βαρβαρικῶ) برگردانده، آن را پیش‌رانده، و با استفاده و کمک فوننی (τέχνας) که پیش‌تر توصیف کردیم، آن را به سمت بالا متوجه می‌سازد (Plato, 1942: 533<sup>c,d</sup>).



اما ما با هر روشی که از معلومات به سمت مجهولات حرکت کنیم روشن است که، چون هدف برای ما مجهول است، به سادگی نمی توان حکم داد که به هدف رسیده ایم یا خیر؟ افلاطون به دو دلیل، لازم می دید که پایانه ای برای پژوهش برهانی بناکند:

۱. این که سرانجام زمانی مشخص شود که به حقیقت رسیده ایم؛

۲. این که نشان دهیم حقیقت مطلق است و نه نسبی.

پایانه ای که افلاطون بدین منظور بنا کرد آموزه مثل بود. اگر به منطق دیالکتیکی از دریچه شناخت شناسی افلاطونی نگریسته شود می تواند به زبان ساده تری تشریح شود. افلاطون در شناخت شناسی معتقد به آموزه یادآوری است؛ هر انسانی ابتدا در جهان مثل ساکن بوده است، و از این حیث حقایق را می داند. فقط آن ها را فراموش کرده است. به این ترتیب، روشن است که انسان همه چیز را از پیش می داند. اما از آن جا که همه چیز را از یاد برده است، به کسی نیاز دارد که دانسته های او را به یادش بیاورد. روش آن شخص دیالکتیک است. در دیالکتیک می کوشیم با استفاده از دانسته های فرد به سمت چیزهایی برویم که فرد از یاد برده است. پس روشن است که با تکیه بر آموزه مثل می توان یقین پیدا کرد که به حقیقت مطلق دست یافته ایم.

در رساله های به جامانده از افلاطون وی کوشیده است جایگاه آموزه مثل را در روش دیالکتیکی شرح دهد. مطابق آن ما همواره در جست و جوی دقیق ترین معنا یا مدلول هستیم؛ این دقیق ترین معنا یا مدلول در مثال موضوع مورد بحث تجسم یافته است. پس وظیفه بررسی منطقی کشف «مثال یک موضوع» یا چنان که نیل و نیل می گویند کشف «روابط میان مثل» موضوع مورد بحث است (Kneal & Kneal, 1962: 20). به این ترتیب، اگر ما بتوانیم مثال چیزی را کشف کنیم به حقیقت دست یافته ایم و بحث فلسفی پایان یافته است.

با این مقدمات، روشن است که آموزه مثل نزد افلاطون درست همان نقشی را دارد که آموزه مقولات نزد ارسطو داشت. البته این سخن بدان معنا نیست که مقولات ارسطویی ماهیتاً با مثل افلاطونی مشابه اند؛ بلکه بدان معنا است که همان طور که غیبت مقولات، روش قیاسی ارسطو را دچار بحران بلکه دچار فروپاشی می کند، غیبت مثل نیز ماهیت روش دیالکتیکی افلاطون را تغییر می دهد. لذا مثل پایانه هایی برای حقیقت اند. با تکیه به این پایانه ها، اگر به روش دیالکتیکی روی بیاوریم، می توانیم سرانجام حقیقت را در آغوش بگیریم. ممکن است این نظام منطقی با چالشی مواجه شود؛ چالشی که افلاطون در رساله منون مطرح کرده است (Plato, 1903: 80d-e). این چالش را می توان به این شکل صورت بندی کرد:

۱. فرد یا یک چیز را می‌داند یا نمی‌داند.
  ۲. اگر فرد چیزی را بداند نیازی نیست در مورد آن پژوهش کند.
  ۳. پژوهش هرچیز، مستلزم دانستن موضوع آن چیز است.
  ۴. اگر فرد چیزی را نداند موضوع آن چیز را هم نخواهد دانست.
  ۵. اگر فرد چیزی را نداند نمی‌تواند در مورد آن پژوهش کند (براساس ۳ و ۴).
- به هر حال، افلاطون اشکال گفته شده را در متن این رساله مسکوت می‌گذارد و بعدها ارسطو درباره آن سخن می‌گوید. ارسطو در تحلیل دوم، مسئله را به این ترتیب شرح می‌دهد:
۱. هرگونه تعلیم و تعلم ذهنی ناشی از یک شناخت پیشینی است (Aristotle, 1966: 71<sub>a</sub>1-2).
  ۲. اولی (قیاس) از مقدماتی استفاده می‌کند که گویی مخاطب خردمند آن‌ها را دریافته است و دومی (استقراء) امر کلی را از راه بداهت جزئی‌ها تعیین می‌کند (ibid: 71<sub>a</sub>7-9).
  ۳. با این که شناخت به پیش شناخت‌ها متکی است، به دانشی نیازمند است که هم‌زمان با برهان به دست می‌آید (ibid: 71<sub>a</sub>17-18).
  ۴. پس پیش از برقراری استقراء یا قیاس، شاید بتوان گفت که فرد به نحوی نتیجه را می‌داند و به نحوی دیگر نمی‌داند (ibid: 71<sub>a</sub>25).
  ۵. به این ترتیب، فرد پیش از برقراری استقراء یا قیاس، نه به شکل مطلق، بلکه به شکل مقید نتیجه را می‌داند (ibid: 71<sub>a</sub>27-28). یعنی با برقراری قیاس یا استقراء شناخت مقید مخاطب، به شناخت مطلق تبدیل می‌شود.
- آنچه در این پاره حائز اهمیت است، درک ارسطو از ماهیت چنین حمله‌ای است. افلاطون در پاره‌ای که گفته شد از واژه‌های ζήτησις, ζητήσεως, ζητοῖ, ζητεῖν برای اشاره به پژوهش سود می‌جوید که همه ریشه در واژه ζητέω دارند (Plato, 1903: 80<sub>d-e</sub>), ζητεῖν را می‌توان به seek inquire و examine برگرداند، کمالین که در همین فقره، لمب واژه را به inquire برگردانده و بورگس به seek ترجمه کرده است. بنابراین چه دلیلی یا حتی فراتر، چه امکانی وجود دارد که ما آن را به «روش استنتاج» یا «برهان» ترجمه کنیم و این پارادوکس را علیه برهان بدانیم؟
- این دلیل را به آسانی می‌توان در رساله ارگانون یافت. ارسطو به عنوان شاگرد افلاطون در تحلیل دوم ارگانون، که به نظر می‌رسد واپسین بخش نوشته شده ارگانون بوده و به

دوره کمال و قدرت فکری ارسطو تعلق دارد، عین پارادوکس مزبور را ذکر می‌کند (Aristotle, 1966: 71<sub>a</sub>30-32)، و جالب این‌که مرجع خود را در این پاره به‌روشنی مشخص می‌کند: رساله منون افلاطون. به عبارت دیگر، او توضیح می‌دهد که این اشکال در رساله منون، اشکالی علیه برهان است.

افلاطون، توضیح دیگری را نیز به روش دیالکتیکی افزود. وی در رساله فایدروس به فرایندی اشاره می‌کند که مشخصاً وابسته به ورود آموزه مثل به روش دیالکتیکی خواهد بود (Plato, 1913: 266<sub>b</sub>). می‌توان این فرایند را «ترکیب (combination / συναναγωγή) و تجزیه (division / διαίρεσις)» نامید. به ساده‌ترین بیان، تمام اشیای جزئی را می‌توان به‌وسیله کشف شباهت‌های بین آن‌ها به وحدتی از میان کثرت‌ها کشاند که «مثال» آن‌ها نامیده می‌شود. این فرایند را ترکیب می‌نامیم؛ درست در برابر آن، می‌توان استدلال را از یک اصل یا قانون آغاز کرد و نهایتاً آن را به نمونه‌های جزئی‌اش تقسیم کرد؛ این فرایند تجزیه است که سراسر متن رساله سیاست‌مرد را اداره می‌کند. این فرایند را می‌توان با نگاه افلاطون به «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» مقایسه کرد که به مفصل‌ترین وجه در رساله فیلهبوس ذکر شده است (Plato, 1903: 14<sub>c</sub>-18<sub>e</sub>).

در فلسفه افلاطون روش دیالکتیکی را می‌توان «روش پژوهش متافیزیکی» نیز نامید. لوتوسلاوسکی در بررسی دیالکتیک افلاطونی می‌نویسد: «دیالکتیک، یا چنان‌که می‌توان اصطلاح کرد، متافیزیک، در اعلی درجه علوم است» (Lutoslawski, 1905: 302). بنسون با دقت در روش افلاطونی به تمایزی میان روش «دیالکتیکی» و «دیانوئیکی» (dianoetic [method] / διανοητική) اشاره می‌کند (Benson, 2008: 5). روشی که به عقیده افلاطون «ریاضی دانان برای کاوش در دیانویا (diavoiá) (تعقل: مرتبه دوم در ترتیب شناخت افلاطونی) به‌کار می‌گیرند». بنسون اشاره می‌کند که به عقیده افلاطون «هم دیالکتیک و هم دیانوئیکی از فرضیه استفاده می‌کنند، تفاوت این‌جاست که دیانوئیکی از تصاویری استفاده می‌کند که کپی هستند» و «نه از اصل نخستین بلکه از نتیجه ناشی می‌شوند»، درحالی‌که دیالکتیک «بدون استفاده از تصاویر جزئی، از خود مثال‌ها» ناشی می‌شود و «پژوهش‌هایش را به هدف دستیابی به مثل صورت‌بندی می‌کند». هیر معتقد است که اعتراض افلاطون در این قطعه، نه متوجه ریاضیات، بلکه متوجه ریاضی‌دانان زمانه خودش بوده است (Hare, 1965: 30). به‌هرحال روشن است که افلاطون رشته‌هایی که برپایه دیالکتیک بنا نشده‌اند را «علم»<sup>۲۸</sup> نمی‌داند.

## ۶. تمایز روش‌های دیالکتیکی سقراط و افلاطون

پرسش مهم این پژوهش این است که، آیا روش دیالکتیکی افلاطون و منطق سقراط دو نظام متمایزند؟ آیا تفکیک بین آن‌ها ممکن است؟ و اگر ممکن نیست، آیا می‌توان افلاطون را کامل‌کننده آن روش نامید یا وی صرفاً آن را از سقراط می‌گیرد و به کار می‌بندد؟ دیدیم که منطق افلاطونی بدون تکیه به آموزهٔ مثل نمی‌تواند برپا شود. ابتدای جدی این منطق به آن آموزه سبب می‌شود این نظام نسبت به نظام‌هایی که از روش منطقی واحدی تبعیت می‌کنند، اما به آموزهٔ مثل باور ندارند، یکسره متفاوت باشد. درست در همین جاست که راه سقراط و افلاطون در روش دیالکتیکی از هم جدا می‌شود. سقراط در دو نکتهٔ اساسی با افلاطون متمایز بود؛ دو نکته‌ای که در ادامه به ترتیب آن‌ها را بیان می‌کنیم.

۱. در نظر افلاطون مثل پایانه‌ای برای پژوهش دیالکتیکی بود. به عبارت دیگر، وی در آغاز بحث مشخص می‌کرد که باید به دنبال مثال آن چیزی باشیم که هم‌اکنون موضوع بحث است. او به دنبال مثال عدالت، خیر یا زیبایی بود. این آغاز روش دیالکتیکی را می‌توان در برابر روش دیالکتیکی سقراط قرار داد که با ادعای «نمی‌دانم» آغاز می‌شد و نهایتاً به مخاطب خود نشان می‌داد چیزی نمی‌داند؛ از آن‌جا که سقراط مدعی تئوری مثل نبود اساساً بحث خود را به هدف کشف «مثال» چیزی آغاز نمی‌کرد، بلکه فقط می‌کوشید تعاریف دیگران را از این یا آن چیز خاص صورت‌بندی و معایب آن را گوشزد کند.

اما سقراط نیازی نداشت مشخص کند که سرانجام زمانی به حقیقت رسیده است. چنان‌که در روش دیالکتیکی دیدیم رسیدن به یک سنتز در حکم رسیدن به حقیقت مطلق نبود بلکه هر سنتزی خود یک تز تازه محسوب می‌شد. با این شیوه، افلاطون پایانه‌ای همچون آموزهٔ مثل را ابداع کرد که بتواند جایی برای پایان بحث و جست‌وجوی فلسفی تعیین کند. اما سقراط واقعاً نیازمند چنین پایانه‌ای نبود؛ یگانه دانش سقراط نادانی خودش بود.<sup>۲۹</sup> «نمی‌دانم» سقراط، یک «نمی‌دانم» روشی است. روش او نشان می‌دهد که ما فقط در حال اصلاح خود هستیم و این فرایند اصلاح خطاها فرایندی دائمی است و هرگز نمی‌توان گفت به پایانه‌ای رسیده‌ایم.

کسنوفونس روایت می‌کند که سقراط به همراه دوستانش به بررسی (σκοπῶν) یک چیز می‌پرداخت نه این‌که به دنبال تأیید یک چیز یا آموزش دادن یک حقیقت باشد (Xenophon, 1921: 4: 6: 1). زیرا، چنان‌که در رساله‌های متعددی می‌بینیم<sup>۳۰</sup>، وی مدعی بود که هیچ نمی‌داند. گوهر روش سقراطی، چنان‌که گائری می‌گوید، «ردکردن» است؛

یعنی متقاعد کردن مخاطب به این که آنچه او درست می‌پنداشته، در واقع درست نبوده است (Guthrie, 1969, 3/447). با توجه به همین اصل سقراط معتقد بود دیالکتیسین از دقت نظر زیاد سودی نمی‌برد؛ اما شاگردان وی چنین نبودند. چنان‌که به روایت دیوگنس لائرتیوس، وقتی سقراط دید که ایوکلیدس مگاریایی به «استدلال ستیزشی» (eristic arguments/ἐριστικούς λόγους) علاقه‌مند است وی را سرزنش کرد. چراکه «اعتقاد داشت این میزان از موشکافی مورد نیاز نیست»<sup>۳۱</sup> (Xenophon, 1921: 2: 5: 30).

۲. سوفیست‌ها معتقد بودند که حقیقت نسبی است. اما سقراط نیازی نداشت که در برابر آن‌ها مدعی شود که حقیقت مطلق است. چراکه ایستار دقیق و ثابت او ایستار «نمی‌دانم» است؛ ما حتی نمی‌دانیم که حقیقت مطلق است یا نسبی. این ایستار، سوفیست‌هایی را که مدعی دانستن نسبیت حقیقت بودند، به خودی خود محکوم می‌کرد. لذا اتخاذ موضع «مطلق بودن حقیقت» برای روش سقراط ضرورت نداشت.

پس روشن شد که روش دیالکتیکی سقراط و افلاطون در پایانه بحث، با هم متفاوت است. از این رو می‌توان ملاک تازه‌ای برای تقسیم‌بندی آثار افلاطون ارائه کرد: ملاکی منطقی؛ طبق این ملاک آثاری که به اعتراف به نادانی ختم می‌شوند آثاری به راستی سقراطی‌اند؛ در حالی که آثار منتهی به کشف مثال موضوع مورد نظر، آثاری افلاطونی‌اند که از نام سقراط در سرلوحه اثر سود می‌جویند. مثلاً رساله سیاست به کشف ماهیت و مثال عدالت نائل می‌آید. حتی تمثیل غار، که به نظر می‌رسد نقطه جدانشدن افلاطون از سقراط باشد، در رساله سیاست به کامل‌ترین شکل بیان شده است و نشان می‌دهد که می‌توان با جدانشدن از دریافت‌های ساده حسی روزمره به درک و کشف مثل و مثال خیر نائل آمد.

بدین ترتیب، روش دیالکتیکی از سوی سقراط، به شکلی متفاوت از آنچه نزد افلاطون دیده می‌شود، به کار می‌رود. این تفاوت، برای ناظری آگاه همچون ارسطو، چنان آشکار بوده است که در اظهار نظری جنجال‌برانگیز مدعی می‌شود که: «فیلسوفان پیشین [پیش از افلاطون] به دیالکتیک توجهی نداشتند» (Aristotle, 1906: 987,33). گائری این کاربست را به بهترین وجه صورت‌بندی می‌کند. او می‌نویسد:

این روش قابلیت، برپایه نازایی اعتراف‌شده قابل‌بنا شده است. بیمار یا آموزنده واداشته می‌شود که گزاره‌ای کلی بسازد؛ گزاره او معمولاً، هرچند نه همیشه، در این ساختار که «X چنین است» ارائه می‌شود (و بارها، چنان‌که در مورد منون و ثئایتوس می‌بینیم، نمونه‌های بسیاری به‌خاطر نقص، رد می‌شوند) و با بحث، نشان داده می‌شود که این [گزاره] به

طریقی معیوب است. سپس آموزنده گزاره دیگری پیش می‌نهد که نسبت به گزاره پیشین پیشرفت دارد. بنابراین، او را به حقیقت نزدیک‌تر می‌کند. باز ممکن است نیاز به پاسخ سوم باشد یا حتی واپسین پاسخ در هم شکسته شود و گفت‌وگو، با اعتراف به شکست، اما ضمناً با اظهار امید خاتمه پذیرد. بدین‌گونه سقراط موفق می‌شود ثنای تتوس را وادارد که از این مفاهیم در تعریف شناخت، دست بردارد: ۱. ادراک حسی؛ ۲. باور صادق؛ ۳. باور صادق تبیین‌مند، یا توجیه‌شده. [یعنی باور صادق همراه با لوگوس]. داستان اندیشه ابتدایی ثنای تتوس به پایان می‌رسد؛ اما سقراط می‌گوید: اگر او باز آستن فرزندی [تعریفی] شود، بسیار دقیق‌تر از این خواهد بود و اگر نتواند، فردی نیکوتر خواهد شد، چراکه از نادانی خود خبردار شده است (Guthrie, 1969: 3/445).

## نتیجه‌گیری

۱. در این مقاله کوشیدیم ابتدا معنای دقیقی از واژه دیالکتیک و تاریخ مختصری از این روش پژوهش منطقی در یونان ارائه کنیم؛ طبق این گزارش تاریخی، شواهدی که مدعی‌اند دیالکتیک ابداع زنون الثایی است چندان معتبر و کافی به‌نظر نمی‌رسند.
۲. سپس لازم بود روش دیالکتیکی، مطابق خوانش سقراط و افلاطون شرح داده شود. تلاش نگارنده این بود که این دو روش را با استفاده از اصلی‌ترین متون برجای‌مانده شرح دهد.
۳. شاید مهم‌ترین کلید فهم تمایز روش دیالکتیکی سقراط با افلاطون تعیین واضح آموزه مثل است؛ چراکه ایده‌ها پایانه‌هایی برای روش دیالکتیکی به‌شمار می‌روند. تلاش پژوهش حاضر این بود که افلاطون را به‌منزله واضح این آموزه تعیین کند. به عبارت دیگر، سقراط برای روش دیالکتیکی پایانه‌ای قائل نبود و آن را تا بی‌نهایت ادامه می‌داد، اما سرانجام افلاطون یک استنتاج دیالکتیکی را با کشف ایده موضوع پایان می‌داد.
۴. کلید مهم دیگر در فهم این تمایز، نادانی سقراطی و دانایی افلاطونی است. سقراط به‌واسطه نادانی‌اش، روش دیالکتیکی را برای به‌بن‌بست‌کشاندن مخاطب و اثبات نادانی وی به‌کار می‌برد و لذا روش دیالکتیکی نزد سقراط روش ویرایش بی‌پایان هر ادعا بود. به‌این ترتیب او دیالکتیک را برای اثبات «غیرممکن بودن» ادعای مخاطب به‌کار می‌برد. اما افلاطون می‌کوشید نشان دهد ادعاهای مخالف، نه غیرممکن، بلکه ادعاهایی «نادرست» هستند؛ دیالکتیک نزد وی به اثبات نتیجه‌ای غیر از ادعای مخاطب ختم می‌شد.
۵. نهایتاً این پژوهش روش دیالکتیکی سقراط و افلاطون را متمایز می‌داند.

## پی‌نوشت

۱. با توجه به این که خود سقراط، نوشته‌های آریستوفانس را دربارهٔ خودش ناعادلانه قلمداد می‌کرد. برای مقایسه با آپولوژی 19: Plato, 1913.

2. Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ.

۳. بیان مشابهی را در سیاست افلاطون ببینید: «محسوسات موضوع شناخت ἐπιστήμη نیستند» (Plato, 1942: 529<sub>b</sub>).

4. Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μηδὲ σ' ἔθος πολυπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

این پاره را افلاطون در رسالهٔ سوفیست (Plato, 1921: 237<sub>a</sub>) و سکستوس امپیریوس در رسالهٔ رد ریاضی‌دانان از قول پارمنیدس آورده‌اند.

5. Γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη. Καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοὴ ὁδμὴ γεῦσις ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης ... ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὄρῃν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμαῖσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον ...

۶. چنان‌که در اصل یونانی دیده می‌شود نیمی از این پاره به‌دست ما نرسیده است. این قطعهٔ اخیر، به قراین، به وسیلهٔ دیلس به متن پاره افزوده شده است.

۷. این ریشهٔ زبان‌شناختی واژهٔ دیالکتیک، به ترجمهٔ عربی آن هم راه یافت و به «جدل» ترجمه شد. شاید از همین روی کتاب توییکای ارگانون را به «جدل» برگردانده‌اند. اما در عین حال، جدل نزد اعراب به معنای مشخصی به‌کار می‌رود که آن معانی را در دیالکتیک نمی‌توان یافت؛ البته این نکته اهمیتی ندارد و هر ترجمه‌ای دچار چنین اشکالاتی است. اما نکتهٔ مهم‌تر آن جاست که این تفاوت کاربردها می‌تواند نوعی بدفهمی در معنای واژه ایجاد کند. اصل «جدل» به معنای بافتن به‌کار می‌رود. چنان‌که راغب در مفردات می‌نویسد «الجدیل» یعنی طناب موئین تأییده شده از همین ریشه استخراج می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۹۶۱: ۱۹۰). «جدال» نیز هم‌ریشه و هم‌معنای با «جدل» است؛ یعنی «پیچیدن دو نفر به هم» به‌طوری‌که یک نفر، نفر دیگر را به زمین بزند. «زمین زدن» به معنای مغلوب‌ساختن و کنار گذاردن، چنان در این کلمه مندرج شده است که برخی از مشتقات آن همچون «انجدالاً» فقط به معنای افتادن بر زمین استفاده می‌شوند. برای نمونه، قرآن کریم در سورهٔ غافر می‌فرماید: «الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ

و عند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار» (غافر: ۳۵) یعنی: «آن‌ها که در آیات خدا جدل می‌کنند [آن را رد می‌کنند] بدون این که دلیلی بر ایشان آمده باشد، نزد خداوند، و نزد مؤمنان خشم بسیار فراهم می‌آورند. بدین گونه، خداوند مهری بر دل هر قلب متکبر جبار می‌زند». پس ریشهٔ عربی این واژه، روش دیالکتیکی را به‌طور پیش‌فرض، به «روش مغلوب‌ساختن حریف در مباحثه» معنا می‌کند؛ معنایی که سقراط و افلاطون با آن موافقتی ندارند. ۸. تکرار تصریح افلاطون؛ وی سه مشتق از عدالت را در این جمله آورده است: ἀδίκους، δίκαιον و δίκαιους. این تکرار افلاطون، در متن فارسی در قالب سه واژهٔ ناعادل، عادل، و عادلانه نمود یافته است.

۹. ارسطو در این گزاره برای اشاره به پیش‌بردن بحث از فعل ἐπαγαγεῖν استفاده کرده است؛ این فعل از ریشهٔ ἐπάγω، دقیقاً هم‌ریشه با ἐπαγωγή است که به معنای حرکت از جایی به جای دیگر به کار می‌رود و چنان‌که چند سطر جلوتر در متن مقاله خواهیم دید، از آن پس مخصوصاً برای اشاره به «استقراء» به کار رفت؛ این کاربرد آگاهانه می‌تواند به ما نشان دهد که ارسطو این انتقال از تز به آنتی‌تز را انتقالی استقرایی می‌دانسته است.

10. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπειροκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν,  
Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν.

11. modus (tolendo) tollens (MT) (removing method)

12. ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπόδειξις (demonstration per impossible)

ارسطو بخشی زیادی از تحلیل نخست را به برهان خلف اختصاص داده است، (Plato, 1903: 62<sub>b</sub>29-63<sub>b</sub>21).

۱۳. البته دربارهٔ دیوید راس این نکته حائز اهمیت است که او آموزهٔ ایده‌ها را در منطق افلاطون، مؤثر نمی‌داند (Ross, 1951: 14-15). همچنین برای دیدن نظر گائری و فیلد (Guthrie, 1971: 121; Field, 1930: 91). پوپر نظر خود را در این باره، ذیل مطالبی نسبتاً مفصل در جامعهٔ باز مطرح ساخته است، که مهم‌ترین صورت‌بندی آن به (Popper, 1947: 1/ 189) برمی‌گردد.

از مخالفان، مثلاً بحث مفصل برنت، Burnet, 1928: 154-170.

۱۴. مقایسه کنید با رسالهٔ پارمنیدس (Plato, 1903: 132<sub>d</sub>).

۱۵. برای مشاهدهٔ صورت‌بندی تری پنر از گزارش‌های ارسطو (Penner, 1992: 122-123). این گزارش را بسیار جامع یافتیم. بخش‌هایی از آن، برای حفظ اختصار، در این صورت‌بندی نیامده است.

۱۶. برای ملاحظهٔ گزارش‌های ارسطو در این زمینه (Aristotle, 1906: 987<sub>b</sub>1-2, 1078<sub>b</sub>17-18).



۱۷. علاوه بر فقره‌ای که به صورت درون‌متنی مورد اشاره قرار گرفته است، قطعاً بسیار صریح دیگری نیز هست که نیازمند متن آن را به فارسی برگردانیم: «ولی سقراط کلیات را جدا [از ماده] در نظر نگرفت، و تعریف‌ها را نیز همین‌طور. اما ایشان [افلاطون و اصحاب آکادمی‌اش] این موجودات را جدا دانستند و آن‌ها را ایده‌ها نامیدند» (Aristotle, 1906: 1078<sub>b</sub>,30-33). متن اصلی که در آن به ترتیب واژگان «کلی»، «تعریف»، و «ایده‌ها» را برجسته‌تر ساخته‌ایم، از این قرار است:

ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς: οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν ...

۱۸. برنت درست می‌گوید که رسالهٔ پارمنیدس رسالهٔ حیرت‌انگیزی است. در این رساله، پارمنیدس پیر با سقراط جوان گفت‌وگو می‌کند و آموزهٔ مثل را به انواع گوناگون مورد حمله قرار می‌دهد، اما در کمال ناباوری، سقراط دفاع موفقی از آموزه ارائه نمی‌دهد، و بیراه نخواهد بود اگر ادعا کنیم که سقراط در این دیالوگ، انتقادات پارمنیدس را می‌پذیرد.

۱۹. آن‌جا سقراط می‌گوید: «در این مورد هیچ‌چیز تازه‌ای وجود ندارد. همواره به آن پرداخته و هرگز از گفتن آن دست‌نرفته‌ام».

20. εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταυτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν (Plato; 1942: 596<sub>a</sub>).

۲۱. سیاست (Plato, 1942: 533<sub>c,d</sub>):

ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, ...

۲۲. این نکته، باز هم در سیاست (Plato, 1942: 534<sub>b</sub>) به‌سادگی دیده می‌شود؛ واژه گوهر را، چنان‌که در متن نیز می‌توان مشاهده کرد، در برابر اُوسیا آورده‌ام:

Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἕκαστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;

23. δύο γὰρ ἔστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικὸς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου.

24. ... ἐπαγωγὴ δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος, ...

۲۵. این کاربرد در موارد متعددی رخ می‌دهد؛ برای نمونه ← *اوی تی‌فرون* (Plato, 1913: 9<sub>d</sub>) و *فایدون* (Plato, 1913: 100<sub>b</sub>).

۲۶. گائری از فعل mark off استفاده می‌کند؛ او خود در پانویس همان صفحه توضیح می‌دهد که این فعل را در برابر ὀρίζειν آورده است، که نزد افلاطون، ارسطو و کسنوفونس، به‌معنای «تعریف‌کردن» [define] استفاده شده است. ضمن یک ریشه‌یابی ساده می‌توان دریافت که این

فعل از ریشه ὄροι به معنای حد، گرفته شده است و معنای آن مشخص ساختن حدود یک کلمه است.

۲۷. در نمونه قابل توجه دیگر، ارسطو در تحلیل نخست، عین استدلال افلاطون در اثبات آموزه یادآوری را از منون (Plato, 1903: 81<sub>b</sub>-86<sub>b</sub>) می آورد و از آن نتیجه می گیرد: «مشابه این آموزه در رساله منون است که یادآوری را می آموزد؛ چراکه ما در هیچ موردی، دانش پیشینی از اشیای جزئی نداریم، بلکه در فرایند استنتاج، شناختی از اشیای جزئی پیدا می کنیم، چنان که گویی آن‌ها را به یاد می آوریم» (Aristotle, 1962: 67<sub>a</sub>22-24).

۲۸. چنان که خود می گوید:

ὄνειρώπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς εἶδέν (Plato, 1942: 533b,c).

۲۹. درباره نادانی سقراط، غیر از روایات متعدد از افلاطون، می توان به این روایت دیوگنس لائرتیوس نیز اشاره کرد:

καὶ εἰδέναί μὲν μηδὲν πλὴν αὐτὸ τοῦτο [εἰδέναί] (Laetius, 1964: 5, 32).

۳۰. نمونه‌ها متعددند. از آن جمله می توان به ثسای تتوس (Plato, 1921: 150<sub>c,d</sub>) و خارمیدس (Plato, 1927: 150<sub>c,d</sub>) اشاره کرد.

31. ἄχρηστον γὰρ ᾤετο εἶναι τὴν περὶ ταῦτα γλίσχρολογίαν.

## منابع

### منابع عربی

راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۹۶۱ م). معجم المفردات الفاظ القرآن، قم: المكتبة المرتضوية.

### منابع یونانی

- Aristotle (1906). *Aristotle's Metaphysics*, Recognovit W. Christ, Lipsiae, Aedibus B. G. Teubner.
- Aristotle (1955). *On Sophistical Refutations. On Coming-to-Be and Passing-Away. On the Cosmos*, trans. E. S. Forster & D. J. Furley, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Aristotle (1962). *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*, trans. H. Cooke & H. Tredennick, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Aristotle (1966). *Posterior Analytics. Topica*, trans. H. Tredennick & E. S., Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Laetius, Diogenes (1964). *Lives of Eminent Philosophers*, H. S. Long (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Plato (1903). *Platonis Opera*, John Burnet (ed.), Oxford: Oxford University Press.

- Plato (1913). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, With an English translation by H. N. Fowler, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Plato (1921). *Theaetetus and Sophist*, With an English Translation by H. N. Fowler, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Plato (1937). *Republic I-V*, With an English Translation by P. Shaurey, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Plato (1942). *Republic VI-X*, With an English Translation by P. Shaurey, Cambridge, Mass, London: The Loeb Classical Library.
- Xenophon (1921). *Xenophontis Opera Omnia*, Vol. II *Memoriabilia*, Oxford: Clarendon Press.

### منابع انگلیسی

- Benson, H. G. (2008). "Knowledge, Virtue, and Method in Republic 471c-502c", *Philosophical Inquiry*, Vol. 30, No 3-4.
- Burnet, J. (1928). *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London: McMillan & Co.
- Field, G. C. (1930). *Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth Century Life and Thought*, London: Methuen.
- Guthrie, W. K. C. (1969). *Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *A History of Greek Philosophy: The Sophists and Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, R. (1967). *Dialectic*, in *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York: McMillan.
- Hare, R. M. (1965). *Plato and the Mathematicians*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, Renford Bambrough (ed.), London: Routledge & Kegan Paul.
- Kneal, W. & M. Kneal (1962). *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press.
- Lutoslawski, Wincenty (1905). *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, New York, Bombay: Paternosterrow.
- Netteship, R. L. (1922). *Philosophical Lectures and Remains*, Oxford: Oxford University Press.
- Penner, T. (1992). "Socrates and the Early Dialogues", *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl (1947). *The Open Society and its Enemies*, London: Routledge.
- Robinson, Richard (1953). *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press.
- Roberts, W. Rhys (1924). "References to Plato in Aristotle's Rhetoric", *Classical Philology*, Vol. 19, No. 4, Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Benthem, Johan (2002). *Logic in Philosophy, Philosophy of Logic*, Dale Jacquette (ed.), Amsterdam: Elsevier B. V.
- Walton, Douglas (1999). "The New Dialectic: A Method of Evaluating an Argument Used for Some Purpose in a Given Case", *Proto Sociology*, Vol. 13.