

تحلیلی بر مبحث معترضه افلاطون در محاوره ثنای تنوس

دکتر مجید صدرمجلس*

استادیار دانشگاه تبریز

چکیده

نوشته حاضر گزارشی تحلیلی است از مبحث معترضه (the Digression) افلاطون در محاوره ثنای تنوس. مبحثی که طی آن افلاطون میان شیوه‌های زندگی فیلسوف با سخنور به مقایسه می‌پردازد. ضمن متن، نخست به این پرسش پرداخته‌ایم که چگونه بحث در ماهیت معرفت به مبحث معترضه می‌انجامد. ثانیاً، رؤس برجسته خود مبحث معترضه را با ارجاع به بعضی محاورات، بررسی کرده و سرانجام بر اساس بحث‌های طرح شده، به نقش مبحث معترضه در متن محاوره نیز نگاهی افکنده‌ایم. مبحث معترضه، افزون بر محتوا، در ظاهر امر نیز با محاوره ثنای تنوس منافاتی کلی ندارد. چون افلاطون به صورت طبیعی و نه تصنعی از استدلال ناظر بر دانایتر بودن عده‌ای نسبت به برخی دیگر است که به مبحث معترضه راه می‌یابد. محتوای مبحث نیز با روح تعالیم افلاطونی مغایرتی ندارد. هر چند مبحث معترضه تصریحاً یا تلویحاً به وجود مثل اشارت دارد اما محاوره با تکیه بر محسوسات جزئی به نتیجه سلبی می‌رسد. لیکن با توجه به مبحث معترضه، پیام اصلی محاوره این است که بدون وجود مثل، تعریف معرفت ناممکن است.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، فیلسوف، سخنور، مبحث معترضه، امور بالطبع و امور

قراردادی.

مقدمه

محاورة ثئی‌تتوس اساساً روی موضوع «چیستی معرفت» متمرکز است. اما فقره‌های ۱۷۷-۱۷۲، مبحث معترضه‌ای است که با موضوع محاوره همخوانی ندارد. متن محاوره سه نظریه را در باب پرسش از ماهیت معرفت مورد بررسی قرار می‌دهد؛ اما افلاطون طی مبحث معترضه میان شیوه‌های زندگی فیلسوف با سخنور- سیاستمدار به مقایسه پرداخته و اولی را از دومی برتر می‌شمارد. تسمیه‌ی مطلب به «مبحث معترضه» نیز از خود افلاطون است آنجا که ضمن برگشت به ادامه‌ی برهان در خصوص داناتر بودن برخی افراد نسبت به دیگران می‌گوید: «اما این همه یک مبحث معترضه (the digression) است؛ اکنون باید آنرا تمام کنیم و از سرازیر شدن سیل مسائل مانع شویم که ... برهان اصلی ما را تحت الشعاع خود قرار می‌دهند» (ثئی‌تتوس c-172b).

این تعبیر نشان می‌دهد که خود نویسنده نیز بر غرایب بحث معترضه با موضوع محاوره اذعان دارد و نمی‌تواند آنرا پنهان سازد. غریب بودن بحث، انحرافی از برهان نامبرده و کلّ محاوره است که گوئی حذف آن به روند محاوره لطمه‌ای نمی‌زند. اما همین بحث اگر از چشم‌انداز محتوا و نقش آن در ضمن تمامیت محاوره نگریسته شود، ممکن است معنای دیگری داشته باشد. بیان اختلاف میان فیلسوف با سخنور بخشی از نوشته‌ی حاضر خواهد بود؛ لیکن پیش از آن بدین پرسش می‌پردازیم که بحث از حقیقت معرفت و نقد نظریه‌ی معرفت بودن ادراک حسی، چگونه و چرا به مبحث معترضه می‌انجامد. شاید با این ملاحظات در باره‌ی نقش مبحث نامبرده در متن محاوره‌ی ثئی‌تتوس نیز بتوان سخنی گفت و به نتیجه‌ای رسید.

۱- چگونگی گذر از بحث معرفت به مبحث معترضه

پرسش این است که افلاطون طی نقد نظریه‌ی معرفت بودن ادراک حسی، چگونه و چرا به مبحث معترضه (the digression) می‌رسد؟ اگر بتوانیم چگونگی گذر را اجمالاً ترسیم کنیم، چه بسا راهی به سوی چرایی و غایت آن نیز بیابیم. به نظر فردلندر وقتی امکان نزدیکتر شدن به معنا و مفهوم مبحث معترضه فراهم می‌شود که روی مطالبی که بیواسطه پیش و پس از خود مبحث آمده دقت کنیم. به زعم وی محاوره‌ی ثئی‌تتوس ضمن جستجوی معیارهایی عینی که شکاکیت ذهنی را باطل می‌سازد، از موضوعات مربوط به معرفت عملی به قلمرو سیاسی تغییر مسیر می‌دهد (۱۹۷۰، ج ۳، ۱۶۷). منظور فردلندر از شکاکیت ذهنی، احتمالاً همان هرج و مرج شناختی است که بر نظریه‌ی انسان‌معیاری پروتاگوراس و فراتر از آن بر نظریه‌ی قراردادی بودن

اموری چون عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست مترتب می‌گردد. اما در حال حاضر توصیه نخست فردلندر مهم است و آن توجه کردن به پیش و پس مبحث معترضه است. در پایان فقره ۱۷۱ و آغاز فقره ۱۷۲ از محاوره ثئی‌توس، درباره قاعده انسان‌معیاری (Homo mensura) پروتاگوراس ایرادی عرضه می‌شود بدین مضمون که پذیرش انسان‌معیاری، مستلزم گردن نهادن پروتاگوراس به درستی عقیده مخالفان خودش است. چون معیار بودن هر انسانی ادعا شده است. در پایان همین ایراد افلاطون می‌گوید: «... پروتاگوراس با مخالفان عقیده خود هماواز می‌گردد که نه سگ و نه آدمی، تا هنگامی که چیزی را نمی‌فهمند، هیچ یک معیار نخواهند بود» (ثئی‌توس، ۱۷۲c). بر پایه این نتیجه، میان سقراط با دیگر گفتگوکنندگان توافق حاصل می‌شود که یک فرد نسبت به دیگری ممکن است داناتر یا نادان‌تر باشد (ثئی‌توس، ۱۷۲d).

در پی اثبات داناتر یا نادان‌تر بودن برخی آدمیان، افلاطون به اقامه دلیلی مفصل پرداخته (همان، ۱۷۲a-۱۷۱d؛ ۱۷۹b-۱۷۷d) و لابه‌لای همین استدلال است که گفتگو به مبحث معترضه (همان، ۱۷۷c-۱۷۲b) می‌انجامد. اکنون لازم است به استدلال نامبرده نظر کرده و در چگونگی گذر به مبحث معترضه درنگ کنیم.

افلاطون نخست به تکیه‌گاه اصلی قاعده انسان‌معیاری و نظریه معرفت بودن ادراک حسی اشارت می‌ورزد مبنی بر اینکه بیشتر چیزها مانند گرم، خشک و شیرین و هر چیزی از این سنخ برای هر کس به همان گونه‌اند که بر وی از راه حواس ظاهر می‌شوند (همان، ۱۷۱d-e). به زعم افلاطون درستی این سخن اگر مشکوک نباشد باری محدود است و در خصوص اموری از سنخ دیگر صادق نیست. لذا او روی این موارد انگشت نهاده و می‌کوشد تا جامع نبودن آن تکیه‌گاه را نشان دهد؛ آن امور عبارتند از مفید و مضر بودن در حوزه امور فردی و جمعی.

افلاطون می‌نویسد: «... در مورد خوبی یا بدی مزاج، هر زن یا کودک - یا هر حیوانی اندر مورد نامبرده - نمی‌داند که چه چیزی مفید بدان حال است و مناسب برای معالجه‌اش؛ اما در اینجا و هر جای دیگر، فردی نسبت به دیگری برتر (superior) است» (همان، ۱۷۱e). در مسائل اجتماعی اعم از تربیت و سیاست نیز افلاطون به همین منوال سخن می‌گوید: «و دوباره در مورد امور اجتماعی، آن نظریه [انسان‌معیاری] خواهد گفت تا آنجا که به آیین‌های خوب و بد یا درست و نادرست‌ها یا امور دینی مربوط است، هر دولتی که تصمیم می‌گیرد آنچه را به عنوان امری قانونی برای خود تصویب نماید، بواقع آن امر برایش قانونی است و در این قلمرو هیچ فرد یا دولتی نسبت به دیگری داناتر (wiser) نیست. اما جایی که از تعیین مفید یا مضر بودن چیزی

برای آن دولت پرسش شود، بار دیگر آنجا و هر جای دیگر، نظریه نامبرده میان دو توصیه‌گر یا میان تصمیم‌های دو دولت مختلف به اعتبار حقانیت، تفاوتی را خواهد پذیرفت و در صد برنخواهد آمد اظهار نماید هر قانونی را که یک دولت به حال خود سودمند می‌شمارد، یقیناً به تمام و کمال به سودش خواهد بود» (ثنای‌تتوس، ۱۷۲a-b).

از اینجا به بعد افلاطون با طرح نظریه قراردادی بودن اموری چون عدالت و بی‌عدالتی است که وارد مبحث معترضه می‌شود و پس از آن باز استدلال مبنی بر داناتر بودن عده‌ای نسبت به دیگران ادامه می‌یابد. افلاطون در تکمیل استدلال، تصریح می‌نماید که هدف از قانون‌گذاری عبارت است از سود و نفع؛ هرچند که در عمل ممکن است آن هدف مورد نظر گاهی محقق نگردد. افزون بر این افلاطون سود و نفع را به آینده ربط داده و بر آن است که هنگام وضع قانون به سودمندی قوانین در زمان آینده نگریسته می‌شود (همان، ۱۷۸a - ۱۷۷e). بنابراین، اکنون قانونی وضع می‌شود تا با عمل آتی، سودی فراهم گردد.

بنابر آنچه گفته شد افلاطون فکر می‌کند که اگر قاعده انسان‌معیاری را بپذیریم، باز هم آینده لزوماً چنان نخواهد شد که اکنون فرد فکر می‌کند. به عنوان نمونه در خصوص دچار تب شدن فردی در آینده، نظر طبیب را بر خود فرد مقدم شمرده و از سوی دیگر نمی‌توان پذیرفت که فرد در آن واحد هم تب خواهد کرد و هم تب نخواهد کرد (همان، ۱۷۸b-c). در ادامه افلاطون به ذکر شواهد دیگری می‌پردازد؛ مانند پیش‌بینی شیرینی تاک از نگاه تاک‌پرور، آهنگین بودن یک قطعه موسیقی از نظر موسیقی‌دان، خوش‌مزه بودن و چگونگی غذا از منظر آشپز و توفیق سخنور در دادگاه از نظر پروتاگوراس. به زعم افلاطون همگی این موارد معیار بودن هر کسی در یک زمینه ویژه را نشان می‌دهند و شخص داناتر است که در زمینه مربوطه معیار می‌باشد (همان، ۱۷۹b-۱۷۸c). بدین ترتیب استدلال مفصل افلاطون مبنی بر داناتر یا نادان‌تر بودن برخی نسبت به دیگران به پایان می‌رسد.

مشهود است که افلاطون میان تلقی کنونی از چنین و چنان شدن امری در مقام نظر با تحقق آتی همان امر در مقام عمل، تفاوت گذاشته و تحقق آتی را لزوماً با تلقی کنونی ما از آن یکی نمی‌شمارد. چنانکه دیدیم افلاطون در این خصوص بر طرح مفید و مضر بودن برخی امور در حوزه‌های امور فردی و جمعی تکیه می‌کند. بواقع معنی کار افلاطون عبارت است از یک تغییر سطح از امور محسوس به سطح امور ارزشی و فوق محسوس. احکام ما فقط گزارش احساسات نیست، بلکه شامل احکامی درباره مفید و مضر بودن یا درست و نادرست بودن آنها هم هست. از سوی دیگر از آنجا که مطلب افلاطون بر تحقق همزمان هر دو پیش‌بینی ناظر است، از

اعتقاد آشکار وی به اصل امتناع اجتماع نقیضین حاکی است؛ طوری که قول خود فرد در باره دچار تب شدن و قول طبیب مبنی بر دچار تب نشدن وی، ممکن نیست هر دو در آن واحد تحقق یافته و درست باشند.

اگر تعبیر برتر و داناتر بودن در خصوص چیزی محل پرسش باشد، برای رفع ابهام به فقره‌های آغازین محاوره مورد بحث می‌توان مراجعه کرد. وقتی افلاطون برای دانایی و خردمندی معنای اولیه‌ای وضع کرده باشد، در ادامه نیز همان معنا را می‌توان پابرجا شمرد مگر آنکه دلیلی بر تغییر معنا باشد. سقراط ضمن گفتگو با ثنای تتوس، رأی موافق وی را در خصوص دانایی و خردمندی چنین احراز می‌نماید که: «... آموختن درباره چیزی، به معنی داناتر شدن در آن موضوع است... و آنچه آدمیان را دانا می‌گرداند، حکمت (wisdom) است» (ثنای تتوس، ۱۴۵d). در ادامه ادعا می‌شود که حکمت، به هر حال همان معرفت است و معرفت داشتن به امری عین دانا بودن بدان چیز است و لذا «معرفت و حکمت عین هم هستند» (همان، ۱۴۵e).

می‌توان استنباط کرد آموختن یا داناتر شدن در باره چیزی ممکن است از شدت و ضعف برخوردار باشد. زیرا کسی که در باب چیزی بیشتر بیاموزد، بیشتر دانا خواهد بود. ثانیاً لحن این بیان که «آنچه آدمیان را دانا می‌گرداند، حکمت است»، به لحن محاوره فایدون می‌ماند که: «سقراط: ... به نظرم هر چیز زیبا بغیر از زیبایی مطلق (absolute beauty)، به موجب بهره‌مندی از زیبایی مطلق زیباست و نه به خاطر دلیلی دیگر» (فایدون، ۱۰۰c). این مطلب را شاید بتوان قرینه‌ای تلقی کرد که غیر مستقیم بر قول به وجود مثل افلاطونی در محاوره ثنای تتوس دلالت دارد. نکته بعدی، قول به تساوی حکمت با معرفت است. اما نباید فراموش شود که انتقال همین معنا به استدلال افلاطون در خصوص داناتر بودن برخی نسبت به بعضی دیگر، متضمن نکته فراتری بوده و آن عبارت از وجود قدرت پیش‌بینی صائب نزد فرد داناتر است؛ حال آنکه فرد نادان چنین قدرتی را ندارد و اگر هم پیش‌بینی وی محقق گردد گویی از روی معرفت نبوده است. موارد ذکر شده اجمالاً معنای داناتر بودن نزد افلاطون را از برخی زوایا روشن می‌کنند.

با فقره ۱۷۲a-b محاوره ثنای تتوس، افلاطون گویی طی بیان مقدمه‌ای زمینه را برای ورود به مبحث نامبره فراهم می‌سازد. او می‌گوید: «اما در آن قلمرو- اندر باب درست و نادرست و امور دینی- از جماعتی سخن می‌گوییم که حاضر نیستند تصدیق کنند که این امور با واقعیت مختص به خودشان، اموری بالطبع‌اند. بلکه ترجیحاً برآنند که وقتی تصمیم عمومی گرفته شد،

همان دم آن تصمیم حقیقی می‌شود و تا آنجا که تصمیم سر جای خود است، حقیقی بودن هم باقی است؛ و کسانی هم که روی هم رفته مانند پروتاگوراس استدلال نمی‌کنند، فلسفه خویش را بر این خطوط جاری می‌سازند. اما ثئودوروس، نظریه بدنبال نظریه برما روی می‌آرد و نظریه اخیر از نظریه پیشین به مراتب مهمتر است (ثئای تتوس، ۱۷۲a-b).

به زعم کورنفورد، این نظریه مهمتر همراه با دامنه‌ای وسیعتر (اعم از امور محسوس و ارزشها و قوانین) از آن کسانی است که نسبت به پروتاگوراس تندروترند. کورنفورد می‌گوید: «آنها منکر همانندی میان کیفیات طبیعی (گرم، خشک، شیرین و غیره) با احوال اخلاقی مانند "عدالت" هستند. آنها خواهند گفت گرم و سرد و خشک و مرطوب "بالتبع" وجود دارند و با پروتاگوراس موافق خواهند شد که این واقعیت که یکی از اضداد برای من ظهور می‌نماید و یکی دیگر برای شما، با وجود عینی و قائم به خود آن اضداد سازگار است. اما خواهند گفت عدالت و بی‌عدالتی، در طبیعت هیچ جایی ندارند؛ این دو محصول صرف قرارداد یا تصمیم عمومی اجتماع هستند» (۱۹۳۵، ۸۲).

در ادامه کورنفورد بر آن است که هیچ شهادی در دست نیست که پروتاگوراس در فکرش تا بدین حد پیش‌رفته باشد. به نظر کورنفورد موضع افراطی نامبرده در کتاب نخست از محاوره جمهوری توسط شخص تراسیماخوس (Thrasymachus) تدوین شده است. همو که منکر وجود اعتبار و ارزش طبیعی برای حق (right) است (۱۹۳۵، ۸۲). حق و حقوق برای تراسیماخوس، صرفاً عبارت است از چیزی که متعلق فرمان حاکم است آنها تنها برای سود خودش.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که مسأله از چشم انداز تراسیماخوس و امثال وی عبارت است از نوعی تقابل میان طبیعت (*physis*) با قانون موضوعه (*nomos*). مسأله طبیعت و قرارداد و تعارض آن دو از مباحث مهمی است که معمولاً به عنوان یکی از مؤلفه‌های فکری سوفسطائیان شمرده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۱۰۰؛ بارنی، ۲۰۰۵، ۶۳۲). بر این اساس اموری چون عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست همانند گرم و سرد و شیرین جزو امور بالتبع و واقعی نبوده بلکه از سنخ امور بالوضع و قراردادی‌اند. بدین ترتیب این امور قراردادی مستقل از رأی و تصمیم آدمیان وجود جداگانه‌ای ندارند. شاید این مطلب را بتوان با اموری چون بانگ و رنگ و طعم و بو در فلسفه اتمیسم همانند شمرد. دموکریتوس معتقد بود که محسوسات نامبرده بدون وجود حواس، تحقق خارجی و مستقل ندارند. در عالم خارج فقط اتم‌ها و خلأ و اوصافی چون نفوذناپذیری و حرکت و سکون و شکل و تعداد اتم‌ها ثبوت دارند (قطعه ۱۰۲ به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، ۴۴۵؛ مابعدالطبیعه، ۹۸۵b). و همین تمایز میان امور

واقعی با امور وابسته به حواس انسان است که در برهه‌ای از سیر تفکر فلسفی (دوره تجدید حیات ادبی فکری فرهنگی و مقطعی از فلسفه جدید) تحت عنوان مسأله کیفیات اولی و ثانوی نزد برخی متفکران تداوم می‌یابد.

نکته مهم این است که به زعم افلاطون، قول به قراردادی بودن اموری چون عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست در حوزه حیات جمعی، ذهنیتی است مغایر با تلقی فیلسوفانه از امور نامبرده. تعبیر فیلسوفانه یا فلسفی را نباید به معنای امروزی کلمه برگرفت. اینجا معنای سقراطی- افلاطونی فلسفه باید مدنظر باشد تا بتوان به تقابل میان نگرش فیلسوف با غیر فیلسوف سخنور رسید. تفصیل این مطلب را در بند دوم خواهیم دید.

در این میان می‌توان مدعی شد که موضع پروتاگوراس در خصوص اموری چون عدالت و بی‌عدالتی، شاید بینابین مواضع تراسیماخوس و سقراط باشد. از محاوره پروتاگوراس قابل تحصیل است که شخص پروتاگوراس دست کم معتقد است عدالت و حیاء یا حرمت به دیگران توسط خدایان از بابت حفظ و استمرار حیات بشری به آدمیان بخشیده شده است (پروتاگوراس، d-322c). مطابق این اسطوره، پروتاگوراس بر وجود اموری مشترک میان انسان‌ها تأکید دارد. کرفرد در این باره می‌گوید: «ضمن تبیین عقلانی که پروتاگوراس بدنبال اسطوره [اعطای عدالت و حیاء] بدست می‌دهد، برخی نکات روشن می‌گردند. اشتراک عمومی که نتیجه موهبت رئوس است، فطری نبوده و بواقع بطور خودبخودی هم بدست نمی‌آید؛ بلکه محصول فرایندی از تعلیم و تربیت است که در دوره کودکی آغاز می‌شود» (کرفرد، ۱۹۹۷، ۲۵۲-۲۵۱). پیداست که این طرز تلقی می‌توانسته در توجیه معلمی و مزد گرفتن امثال پروتاگوراس نیز بکار آید.

به هر حال افلاطون با ذکر دو موضع بالطبع و قراردادی بودن اموری مانند عدالت و بی‌عدالتی است که به صورت طبیعی و نه تصنعی به مقایسه میان شیوه‌های زندگی فیلسوف و سخنور سوق می‌یابد و لابه‌لای بحث به نکاتی مهم از تعالیم خود در محاورات دیگر اشاره می‌نماید که اجمالاً در بند ذیل با ارجاع به برخی محاورات دیگر بدانها می‌پردازیم.

۲- رئوس تفاوت‌ها میان شیوه‌های زندگی فیلسوف با سخنور

دیدیم که افلاطون طی استدلال ناظر بر داناتر بودن عده‌ای نسبت به برخی دیگر، به اموری مانند عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست توجه کرده و سرانجام به بیان موضع کسانی می‌رسد که این امور را قراردادی شمرده و با اموری طبیعی چون گرم و سرد و شیرین مغایر می‌بینند. نقل این موضع گویی مقدمه‌ایست برای ورود به بحث تقابل فیلسوف با سخنور. نباید

غافل شد که این تقابل در سطح زندگی، اساساً در بنیادهای فکری آن دو دسته ریشه دارد. در مبحث معترضه با دو موضع روبرو هستیم: ۱- موضع فیلسوف به معنای سقراطی- افلاطونی کلمه و ۲- موضع سخنور که اهل دادگاه و سیاست است. اکنون بهتر است تفاوت‌های عمده میان این دو موضع را که اعم از مبانی نظری و شیوه‌های عملی است مرور کنیم.

الف- در تقابل فیلسوف با سخنور، عملاً با فلسفه به معنای سقراطی- افلاطونی کلمه سروکار داریم که مدعی است عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست جزو امور بالطبع بوده و مستقل از قرارداد ما آدمیان وجود دارند. در این صورت منظور افلاطون از بیان احوال سخنور پرورش یافته در دادگاه‌ها و مجامع سیاسی، عبارت است از پرداختن به جماعتی که به لحاظ فکری دارای مبانی متفاوت بوده و معتقداند امور نامبرده قراردادی بوده و وجودی مستقل از تصویب و وضع آدمیان ندارند.

حال آنکه به تصریح افلاطون، اهل فلسفه و بویژه رهبران آن «... همه جا طبیعت حقیقی هر چیزی را بعنوان یک کلّ (whole) جستجو می‌کنند» (ثئای‌تئوس، ۱۷۴a). افلاطون طی کتاب دهم *قوانین* (فقره ۸۸۹ و بعد) اظهار می‌دارد که اشخاص ملحد و کافر نیز به تقابل میان طبیعت با قانون و قرارداد قائل بوده و بر آنند که حق و عدل، وجود بالطبع نداشته بلکه به موجب قانون و قرارداد تحقق دارند.

می‌توان گفت هر یک از این دو موضع مستلزم دو شیوه متفاوت زندگی‌اند و بخشی از مبحث معترضه به گزارش آن دو شیوه زندگی اختصاص یافته است. بدین ترتیب افلاطون محصول آن دو موضع را در قالب دو شیوه زندگی فیلسوف و سخنور به نمایش می‌گذارد و ناگفته بر آن است که تفاوت در مقام عمل به اختلاف نظری میان آن دو منوط است.

ب - افلاطون نسبت میان فیلسوف با سخنور را با توجه به اینکه هر کدام عمری را در مسلک خود سپری کرده‌اند، همانند نسبت میان آزادمرد با فرد برده می‌شمارد (همان، c- ۱۷۲d). فیلسوف یا اهل فلسفه، همیشه فرصت داشته و اندر فراغت خویش و به آرامی با دیگری وارد گفتگو شده و می‌کوشد با استدلال به تحصیل و کشف حقیقت پردازد. براین اساس، وی در بند زمان نیست و به کوتاهی و درازی آن اعتنایی ندارد (همان، ۱۷۲d). در محاوره فایده‌ی یکی از شرط‌های مهم نیل به معرفت فراغت است و از فلسفه به معنای تمرین مردن سخن به میان آمده است (d-۶۶b؛ b-۶۷a و a-۶۸). اما این فراغت و بی‌اعتنایی به امور تن و دنیا، نه به معنی رهبانیت و نفی دنیا، بلکه ادای حق هریک از نفس و بدن است. وجود محسوس، سایه فروتر وجود معقول است و لذا به عنوان رونوشت، شایسته بهای کمتر است.

به قول بورمان: «... افلاطون به هیچ روی خواهان نفی دنیا نیست. فیلسوف چون می‌داند که در پیوستگی روح و تن، روح مقامی برتر از تن دارد، از این رو می‌تواند درباره زندگی جسمانی به درستی داوری کند و این زندگی را در سلسله مراتب روح و تن در جایی قرار دهد که سزاوار آن است» (۱۳۸۷، ۵۵). در عوض برده یا سخنوری که از جوانی در دادگاه‌ها پرورش یافته است همیشه شتاب دارد و گویی بنده‌ایست که در باب بندهای همانند خود مشاجره می‌ورزد، آنهم در محضر اربابی که بر مسند حکم و داوری نشسته است. چنین بندهای به چالپوسی خو گرفته و به بیراهه می‌رود و از حقیقت و درستکاری نیز گریزان است (ثنای تتوس، ۱۷۲d-e).

ج - افلاطون بر آن است که اهل فلسفه و بویژه رهبران آن به امور معمول و روزمره بی‌اعتنا هستند طوری که تن آنان اگرچه در شهر و با جمعیت است لیکن اندیشه و روحشان به سیر در آسمانها و زمین می‌پردازد و «... همه جا طبیعت حقیقی هر چیزی را بعنوان یک کلّ (whole) جستجو می‌کنند» (همان، ۱۷۳d-e و ۱۷۴a). در محاوره فایدون نیز افلاطون یکی از شرط‌های دوستدار دانش را در نیل به معرفت حقایق، بی‌اعتنایی به امور تن و حواس می‌شمارد (۶۴e-۶۵a-d). شایان ذکر است که منظور از تعبیر کلّ در بیان افلاطون، همان وجه جامع یا کلی است و نه کلّ به عنوان مجموعه‌ای از اجزاء؛ درست همانند معنایی که در آغاز محاوره ثنای تتوس در خصوص تعریف کلی و جامع از ماهیت معرفت مد نظر سقراط می‌باشد. البته پیش از این محاوره نیز، جستجوی معنای کلی مفاهیم اخلاقی، یکی از مشخصه‌های بارز محاورات اولیه یا سقراطی افلاطون است. این مطلب را نیز می‌توان قرینه‌ای بر اشاره ضمنی افلاطون به وجود مثل برشمرد. بنابراین فیلسوف برخلاف سخنور، قائل است به وجود طبیعت حقیقی اشیاء که البته دیگر اموری قراردادی و وابسته به انسانها نیستند. وابستگی ذوات معقول را فقط می‌توان به وجود خداوند یا آفریننده مثل نسبت داد. افلاطون در محاوره جمهوری اظهار می‌دارد که خداوند بنابر ضرورت یا خواست و اراده خویش بیش از یک مثال تخت نیافریده است (جمهوری، ۵۹۷c).

نظر به آنچه گفته شد، فیلسوف به معنای سقراطی - افلاطونی کلمه به هیچ وجه میان امور محسوس با اموری چون عدالت و بی‌عدالتی به لحاظ بالطبع و بالوضع بودن تمایزی قائل نیست. و حتی فراتر از این، از جهات گوناگون امور معقول را نسبت به امور محسوس بسی برتر و پراج می‌بیند. اگر بنا به تصریح افلاطون (ثنای تتوس، ۱۷۷d)، سخنور دغدغه نیل به حقیقت ندارد، این مطلب امری دلخواهی نیست بلکه نتیجه طبیعی و گریزناپذیر تفکر نظری اوست؛ تفکری که وجود اموری چون عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست را به عنوان ذوات واقعی و مستقل

نمی‌شمارد. اصلاً برای او چیزی از این قبیل موضوعیت ندارد تا دغدغه نیل بدانها نیز در ذهن و ضمیر وی جوانه زند. اشخاصی با این ذهنیت اگر وارد عرصه سیاست و سخنوری و تربیت بشوند، طبعاً نتایج تفکر نظری خود را به نمایش خواهند گذاشت.

چنین چهره‌هایی در یونان باستان عملاً وجود داشته‌اند و افلاطون در آثاری متعدد به تقابل فیلسوف با سخنور و اهل سیاست پرداخته است. چنانکه پیش از این دیدیم، کورنفورد فرد قائل به قراردادی بودن عدالت و بی‌عدالتی و درست و نادرست یا سخنور مقابل فیلسوف را کسی چون تراسیماخوس می‌شمرد. تیلور نیز معتقد است که "مرد عمل" مطرح شده در برابر فیلسوف، از وجود شخصیتی که هوادار امثال آنتیفون (Antiphon) یا تراسیماخوس است حکایت می‌کند (۱۹۳۵، ص ۳۳۶). آنتیفون یکی از سوفسطائیان است و همانند تراسیماخوس به تقابل میان قانون موضوعه با طبیعت قائل است: «نخستین پاره باقی مانده [از وی] (دیلز کرانتس ۸۷۴۴) با این جمله چالش برانگیز آغاز می‌شود که عدالت عبارت است از تخطی نکردن از قوانین و آداب و رسوم شهری که آدمی شهروند آن است. اما اقتضات قوانین، امور موضوعه‌اند و اقتضات طبیعت است که امور مهمتر هستند» (Zeyl, 1997: 40-41). به نظر فردلندر تقابل میان دو شیوه زندگی فیلسوف با سخنور، به صورتی دیگر در محاوره گرگیاس میان سقراط با کالیکلس (Callicles) نیز مطرح می‌باشد (۱۹۷۰، ج ۳، ۱۶۹).

د- افلاطون مدعی است که فیلسوف همه کوشش خود را به پرسش از حقیقت و چیستی انسان معطوف می‌سازد و دنبال آن است که ببیند چه چیزهایی موجود بشری را از دیگر چیزها جدا می‌سازد (ثئای تتوس، ۱۷۴۶). نظیر این مطلب را در محاوره فایدروس می‌توان یافت؛ آنجا که وقتی سقراط با فایدروس در بیرون از شهر در امتداد رودخانه به محلی می‌رسند که معروف است به محل ربوده شدن آری‌تیا (Oreithia) دختر پادشاه آتن توسط بوره‌آس (Boreas) یا خدای باد شمال، سقراط اظهار می‌دارد که پرداختن به این گونه اسطوره‌ها و بحث در جن‌ها و پریان و مانند آنها، کار مردم هنرمند است، حال آنکه خود وی فرصتی برای آن بررسیها ندارد. سقراط دلیل مسأله را عبارت از آن می‌داند که هنوز نتوانسته است فرمان نگاشته شده بر دیوار معبد دلفی را مبنی بر خود شناسی بجای آورد. برای همین مدعی است که پیش از هر چیزی دنبال شناخت حقیقت خودش است تا امور دیگر (فایدروس، ۲۳۰a-۲۲۹d).

ه- از دیگر اوصاف فیلسوف آن است که آدمیان را از سطح امور روزمره به مرتبه بالاتر فرامی‌خواند. چنانکه می‌کوشد فکر ما را از عدالت یا بی‌عدالتی روا داشته شده در حق این و آن، به تفکر درباره خود عدالت یا ظلم و تفاوت آن دو از همدیگر یا تفاوت آن دو از چیزهای دیگر برکشد.

نیز سعی می‌کند گفتار در خصوص سعادت فلان پادشاه یا فرد متمول را به سطح تفکر درباره معنای کلی پادشاه بودن، خوشبختی یا بدبختی آدمی و چگونگی نیل به یکی و گریز از دیگری برساند. حال آنکه در این گونه موارد فرد سخنور همچون برده‌ای درمی‌ماند (ثنای تتوس، d-175b).

برخی از متخصصین در آثار افلاطون معتقدند این عبارتها بطور آشکار یا ضمنی به وجود مثل اشارت دارند. به نظر ریتر، تعبیری از قبیل " ذات انسان " و " عدالت در ذات خودش "، به مثال انسان و عدالت دلالت دارند. حتی به زعم وی صحبت افلاطون از وجود دو الگو در طبیعت تغییرناپذیر اشیا که عباراتند از سعادت الهی و شقاوت غیر الهی (همان، ۱۷۶e)، باز هم از مثل حاکی‌اند (۱۹۳۳، ص ۱۴۴). فردلندر مدعی است که مبحث معترضه، تصریح می‌کند که خیر و عدل بر بنیادهای الهی استوارند و در عالم برین والهی جای دارند (۱۹۷۰، ج ۳، ۱۷۰). کورنفورد می‌گوید: « تمامی بحث معترضه، آمیخته است با اشارتهایی به محاوره جمهوری و طی آن بحث، مثل اخلاقی هر چند بدون جلب توجه آشکارا ذکر می‌شوند » (۱۹۳۵، ۸۳). گمپرتس (۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰۴) و گاتری (۱۹۸۸، ج ۵، ۹۲-۹۱) نیز بر وفاداری افلاطون به نظریه مثل در مبحث معترضه و محاوره ثنای تتوس قائل هستند. به نظر تیلور تمامی مبحث معترضه نه تنها عبارت‌پردازیها و حال و هوای روحانی واقع در محاورات گرگیاس و فایدون را به یاد می‌آورد، بلکه حتی آشکارا نیز افلاطون چنان مواردی را قصد کرده است (۱۹۴۹، ۳۳۶).

و- یکی دیگر از تعالیم برجسته افلاطون که در مقابل سنت اساطیری نیز قد علم کرده، عبارت است از آموزه پیراسته بودن عالم الهی از هر گونه شر و زشتی. افلاطون نه تنها در مبحث معترضه (ثنای تتوس، ۱۷۶a) بلکه در محاوره جمهوری نیز صریحاً بر این آموزه تأکید دارد (فقره‌های ۳۸۳-۳۷۹). فقره‌های نامبرده چند صفحه آخر کتاب دوم جمهوری است و در آنجا افلاطون از اطلاق هر گونه شر و پلیدی به خدایان توسط امثال هومر و هزیود گلایه کرده و بر آن است که به خدایان و خدائیان جز خیر و پاکی را نمی‌توان نسبت داد. نظیر این مباحث را در کتاب دوازدهم قوانین نیز شاهدیم. طبعاً افلاطون با پیراستن عالم الهی از شر و پلیدی، معتقد است که عالم کنونی خیر و شر را بصورت آمیخته در خود جمع کرده است.

افلاطون در فقره ۱۷۶a از ثنای تتوس، هنگام تصریح به آمیختگی خیر و شر در دنیا، اظهار می‌دارد که باید از این عالم بگریزیم. این فراخوان مستلزم یک مقدمه مفروض و مستتر است و آن عبارت است از اینکه ما آدمیان لابد به موجب طبع و سرشت خود خواستار خیر پیراسته از شر و پلیدی هستیم. و از آنجا که چنین خیری فقط در عالم الهی واقع است، پس باید بدان جانب روانه شویم. ممکن است کسی این گریختن را به خودکشی حمل کند! شاید هم به خاطر

پرهیز از این تلقی بوده است که افلاطون در ادامه بحث می‌گوید منظور از گریختن، تشبه به خداوند است تا حد توان و این تشبه، خود عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت (ثئای تتوس، ۱۷۶a-b). در محاوره فایدون (فقره‌های ۶۴ تا ۶۶) نیز افلاطون آدمیان را از تحصیل مرگ اجباری (خودکشی) منع کرده و در عین حال آشکارا ما را به مرگ اختیاری (بسنده کردن به ضروریات زندگی دنیوی و التفات به عالم حقایق الهی) فراخوانده است و تنها راه رسیدن به معرفت در دنیا را طی کردن این مسیر می‌شمارد.

ز- بحث تشبه به خداوند تا حد ممکن، یکی از آموزه‌های بنیادی افلاطون است که در محاوره‌هایی مانند جمهوری (۳۸۳ و ۶۱۳) و قوانین (۷۱۶) نیز آشکارا ذکر شده است. به نظر تیلور تمایزی که افلاطون میان معیارهای متضاد ارزشگذاری ضمن مقایسه میان فیلسوف با سخنور ارائه می‌کند، در مسأله فنا (mortality) ریشه دارد. و به همین خاطر فردی که داعیه رسیدن به خوشبختی دارد، باید هدف عالی خودش را گریختن از فنا قرار دهد و تنها راه گریختن، عبارت است از شبیه خدا شدن تا حد ممکن. به تعبیر تیلور این امر یعنی صیوررت از فنا به بقا (immortality) (۱۹۴۹، ۶-۳۳۵).

اگر از این چشم‌انداز بنگریم، تعالیم مبحث معترضه نه تنها در راستای آموزه‌های محاوراتی مانند دفاعیه و فایدون و جمهوری و گرگیاس و قوانین است بلکه با محاوره‌هایی نظیر فایدروس و مهمانی نیز منطبق است. در این دو اثر اخیر افلاطون از سلوک عشق به معنی گذر از زیبایی‌های فروتر به سوی مشاهده ناگهانی مثال زیبایی سخن می‌گوید. مطلب افلاطون به واقع ارائه فلسفه به معنی آمیزه‌ای از تحقیق و تحقق است. در محاوره مهمانی افلاطون مدعی است که فرد نائل شده به مشاهده مثال زیبایی، به مقام پدید آوردن و زادن فضایل و نیکیها می‌رسد و پاداش این چنین انسانی عبارت است از ورود به حلقه دوستان خداوند و دستیابی به زندگی جاودان (مهمانی، ۲۱۲a). این امور حاکی از وجود نوعی توانایی نزد انسان است که دیگر موجودات دنیوی فاقد آن هستند. افلاطون در مبحث معترضه اشارت دارد که توان روحی انسان هنگامی بروز می‌یابد که دریابد خداوند فاقد هر گونه ظلم و دروغ است. وقوف به عدل و راستی خداوند و اینکه شبیه‌ترین انسان به او، فردیست که تا حد توان عادل و درستکار شده است، برای حفظ شأن انسانی حیاتی بوده و این همان چیزی است که سخنور از آن محروم است. به بیان افلاطون آگاهی بدین نکات، عین حکمت است و مایه برتری واقعی؛ حال آنکه ندانستن آنها به عیان نایبایی و فرومایگی است (ثئای تتوس، ۱۷۶b-c). علاوه مطالبی همانند این در محاورات جمهوری و قوانین در محاوره دفاعیه نیز شاهد مطالب سقراط در خصوص لزوم توجه

به خوشناسی و سعادت راستین (دفاعیه، e-۳۶c) و احتساب رفتار ظالمانه به عنوان بدبختی (همان، ۳۰d-۳۲d) هستیم.

در پایان مبحث معترضه افلاطون بر آن است که انسانهای ظالم و کفرآیین نسبت به احوال خود در جهل به سر می‌برند و باید بدانها یادآوری کرد که «آنها همانی هستند که می‌پندارند آن نیستند و به فریب خودشان سرگرم‌اند» (ثنای تتوس، e-۱۷۶c) چون از علم به ضروری‌ترین چیز که همان مجازات ظلم باشد غافل‌اند. افلاطون تأکید دارد که از مجازات ظلم نمی‌توان گریخت. نکته جالبتر آن است که افلاطون مجازات ظلم و کفر را تنها به آخرت محدود نکرده بلکه خود شیوه زندگی اهل ظلم و کفرپیشگان را که در تاسی به الگوی شقاوت الهی است، عقوبت دنیوی می‌شمارد. کلام پایانی سقراط در مبحث معترضه ناظر بر این سخن است: «در طبیعت تغییرناپذیر اشیا دو الگو وجود دارد. یکی سعادت الهی و دیگری شقاوت غیر الهی، این حقیقتی است که جهل آنان [اهل ظلم و کفر پیشگان] موجب شده نسبت بدان کور باشند. غافل از اینکه ظلم کردنشان، آنها را به الگوی بعدی شبیه می‌سازد. ... مجازات و توانی که آنها می‌پردازند، همین زندگی است که پیش می‌برند» (همان، ۱۷۷a-۱۷۶e). در محاوره جمهوری آمده است که فرد درستکار، خوشبخت است و انسان دروغ‌گزار، بدبخت (۳۵۴a).

بنابر آنچه در گزارش محتوای مبحث معترضه و تطبیق برخی موارد با دیگر آثار افلاطون گفته شد، نمی‌توان یکی بودن تعالیم افلاطون در اینجا و آنجا را نادیده گرفت. بدین ترتیب اگر ظاهر مبحث نامبرده بطور اخص با استدلال ناظر بر داناتر بودن برخی افراد و بطور اعم با بحث در ماهیت نظریه معرفت متعارض باشد لیکن گذر طبیعی بحث از دل استدلال نامبرده به مبحث معترضه نیز امری تفننی و تصنعی نیست. انگشت نهادن بر وجود دو موضع در خصوص اموری چون عدالت و بی‌عدالتی یا درست و نادرست و امور دینی به طور طبیعی ایجاب می‌نماید افلاطون مقایسه‌ای را میان دو شیوه زندگی فیلسوف و سخنور بیان کند. این دو شیوه زندگی محصول دو موضع بالطبع یا قراردادی بودن امور نامبرده‌اند. سقراط و افلاطون همه عمر خودشان با آن دو شیوه سروکار داشته و همیشه آدمیان را از یکی منع کرده و به دیگری فراخوانده‌اند. افلاطون در آثار خویش تلاش کرده است سقراط را به عنوان نمونه‌ای عینی از آن شیوه فیلسوفانه معرفی نماید.

۳- نقش مبحث معترضه در محاوره ثنای تتوس و نتیجه حاصله

با توجه به مباحث مطرح شده در بندهای اول و دوم لازم است اندکی در خصوص نقش مبحث معترضه در متن محاوره و احیاناً هدف از آن سخنی گفته شود. تیلور در خصوص شأن مبحث معترضه مدعی است که طبیعی‌ترین شیوه در تبیین حضور این مبحث ضمن متن *ثای تتوس*، همان شیوه برنت (Burnet) است. بدین مضمون که مبحث معترضه، گزارش و تأمل افلاطون است از مجذوب شدنش به زندگی دنیوی و ناخوشایندی که آن هنگام حضور در دربار سیراکوز تجربه کرده است. علاوه بر این برنت محض مذمت دنیا را شأن افلاطون ندانسته و بر آن است که نظر سخته و پخته افلاطون آن است که فیلسوف باید از مواهب الهی خویش در اداره عملی حیات جمعی بهره‌برداری نماید و به همین جهت است که فیلسوف از منافع شخصی و ناچیز صرف نظر کرده و خود را وقف امور عمومی می‌کند (تیلور، ۱۹۴۹، ۳۳۶؛ برنت، ۱۹۱۴، ۵-۲۴۴).

شایسته یادآوری است که البته امور عمومی مورد اشاره برنت را نباید امور روزمره دنیوی دانست که از نظر امثال پروتاگوراس توفیق در آنها (تدبیر منزل و سیاست مدن بدون نظر به سعادت حقیقی و الهی)، سعادت شمرده می‌شود (پروتاگوراس، ۱۹-۳۱۸) و یکی از کارکردهای سوفسطائیان تشدید همین خواسته‌ها نزد عوام و بویژه جوانان بوده است. نزد افلاطون، توجه به امور دنیوی نیز از باب سامان دادن به زندگی دنیوی بر اساس تعالیم الهی است که متضمن سعادت دنیوی و اخروی است. بدین ترتیب نمی‌توان میان تعالیم حکیم حاکم در محاوره جمهوری با آموزه مبحث معترضه به منافات تام یا جدی قائل شد.

به نظر گمپرتس مبحث معترضه و سخنان افلاطون درباره فیلسوف، محاوره فایدون را به یاد می‌آورد که آدمی هر چه زودتر باید به زندگی زمینی پشت کند. او معتقد است که در مبحث نامبرده اشاره‌ای روشن به نظریه مثل وجود دارد مانند تماشای عدل و ظلم فی‌نفسه. گمپرتس مدعی است که مبحث معترضه حمله و اعتراض نسبتاً خشنی را علیه آنتیستنس (Anthistenes) به نمایش می‌گذارد. بدین خاطر که آنتیستنس چه بسا از خواندن محاوره *ثودموس* برآشفته و نوشته خود را به نام *ساتون* (Sathon) منتشر می‌سازد که اساساً نشانگر مخالفت نویسنده با نظریه مثل افلاطونی و تأسیس قول به وجود افراد در عالم خارج است (گمپرتس، ج ۲، ۷۱۷ و ۱۱۰۴). در واقع گمپرتس به نحو غیر مستقیم اذعان دارد که متعلق معرفت به معنی شناخت حقیقی، غیر از افراد جزئی و محسوس است.

به نظر کورنفورد، آهنگ مبحث معترضه، به وراى محاوره گرگیاس و فایدون عبور می‌کند و از بعد انسانی سقراط دورتر می‌رود؛ همان سقراطی که یقیناً راه بازار شهر را می‌شناخت هر

چند که به اختیار خود از سیاست دوری می‌گزید. به زعم کورنفورد، در مبحث نامبرده، نمونه‌ای از طرز فکر مکتب کلبی (Cynicism) را می‌توان شاهد بود که بر تحقیر ثروت و نسب عالی تأکید دارد (۱۹۳۵، ۸۸). به نظر می‌آید کورنفورد در تبیین جایگاه مبحث معترضه بیشتر به ظاهر عبارتهای افلاطون توجه دارد تا به باطن آنها. درست است که افلاطون در مقایسه فیلسوف با سخنور به ناآشنا بودن اولی با بازار شهر و دادگاه و بی‌توجهیش به نسب عالی انگشت می‌نهد و دومی را در این موارد بسی توانا و کارآمد می‌شمارد، لیکن افلاطون تأکید دارد که فیلسوف به نسب عالی و پست یکجا نظر دارد (ثنای تتوس، ۱۷۵b) و از سوی دیگر عده‌ای با اقامه دعوا علیه فیلسوف است که راه وی را به دادگاه و امثال آن می‌گشایند. اگر سقراط به بازار می‌رود این به معنای آشنایی با پیچ‌وخم‌های شیوه بازاریبان نیست بلکه غرض وی آشنا شدن با جوانان آماده‌تعلیم و تربیت است. افزون بر این سروسامان دادن به امور دنیوی است که موجب می‌شود گاهی سقراط با اهل سیاست حشر و نشر داشته و بیشتر از آن با آنان برخورد داشته باشد.

به نظر رایلی، مبحث معترضه از نظر فلسفی، بی‌فایده و بی‌معنی (pointless) است (به نقل از چپل، ۲۰۰۹، ۱۷). اما خود چپل مدعی است که مبحث معترضه شاید تصویری است از آنچه می‌تواند زندگی کردن مطابق با دو شیوه باشد که البته خود آن دو شیوه در دو گزارش متفاوت از معرفت نزد پروتاگوراس و افلاطون ریشه دارد. وی می‌گوید: «مقصود مبحث معترضه این است که ما درخصوص پذیرش گزارشی از ماهیت معرفت نمی‌توانیم تصمیم بگیریم مگر آنکه انواع دیگری از تصمیم‌ها را گرفته باشیم. یعنی نه تنها درباره موضوعات فنی، منطقی و مابعدالطبیعی واقع در مابقی محاوره ثنای تتوس، بلکه همچنین درباره پرسشهای ناظر بر معنی عمیقاً اخلاقی نیز باید تصمیم بگیریم. لذا برای نمونه، ممکن نیست که یکسان شمردن تفاوت میان عدالت و بی‌عدالتی در فقره c176 با تفاوت میان معرفت و جهل، امری تصادفی باشد» (۲۰۰۹، ۱۷).

به نظر برنیت درون‌مایه اصلی مبحث معترضه عبارت است نسبت عدالت با احتیاط (prudence). وی می‌گوید: «اگر چه پرسشهای ناظر بر امر مفید، دارای پاسخهای عینی‌اند لکن چیستی عدالت یا ظلم با احکام متغیر جامعه یا فرد مرتبط بوده و بر آنها مبتنی است؛ بدین ترتیب ممکن نیست بتوان گفت عدالت جزو محبوبترین امور برای فرد است طوری که شخص محتاط که دنبال سپری کردن زندگی سعادت‌مند بوده، در پی جستجوی عدالت و اخلاق فاضلانه به طور کلی خواهد بود» (۱۹۹۰، ۳۳). به زعم برنیت اگر برای پرسش از چیستی

عدالت و ظلم، پاسخ عینی و ثابتی نباشد، این حقیقت قاطع هم که وجود عدالت برای حصول خوشبختی بایسته است، منتفی خواهد شد. اما برنیت بر آن است که پرسش و حقیقت نامبرده جزو اصولی هستند که محاوره جمهوری را نظم و سامان می‌بخشند. محاوره نامبرده در صدد آن است تا پاسخ عینی و معتبری برای پرسش از "چیستی عدالت" بی‌افکند. نتیجه آن است که وجود عدالت بعنوان یک حقیقت بی‌چون و چرا برای تحقق احتیاط، امری لازم است (برنیت، ۱۹۹۰، ۳۳).

گاتری در خصوص درسی که می‌توان از مبحث معترضه برگرفت می‌گوید «این درس آشکار است، تلاشها برای تعریف معرفت در بخش اصلی محاوره با هر وسیله‌ای الا نظریه مثل انجام می‌پذیرند و به شکست می‌انجامند. بحث معترضه ما را مطمئن می‌سازد که تعلیم محاوره‌های فایدون و جمهوری و مهمانی و فایدروس ترک نشده است و یک پژوهش موفق برای ماهیت معرفت، در ورای قید و بندهایی است که افلاطون در اینجا [محاوره ثئی‌تتوس] برای خودش وضع کرده است» (۱۹۸۶، ج ۵، ص ۲).

چنانکه پیداست اکثر متفکران، مبحث معترضه را شاهدهی بر پابندی افلاطون به نظریه مثل در محاوره ثئی‌تتوس می‌شمارند. البته نمی‌توان منکر شد که روند بحث ضمن برهان در خصوص دانانتر بودن برخی، دچار انحراف می‌شود و از این جهت حذف مبحث معترضه به روند برهان لطمه‌ای نمی‌زند. اما اگر مبحث معترضه را بالنسبه به کل محاوره ثئی‌تتوس در نظر گیریم، می‌توان تلقی دیگری از نافرجام ماندن محاوره بدست داد. طوری که سلبی بودن نتیجه محاوره، با توجه به صریح نبودن قول به وجود مثل، امری طبیعی است.

بدین ترتیب متن مبحث معترضه نشان می‌دهد که افلاطون ممکن نیست پرسش از ماهیت معرفت را بدون قبول حقایق کلی یا مثل بتواند پاسخ دهد. به همین خاطر محاوره ظاهراً با نتیجه سلبی - نرسیدن به تعریف معرفت - به پایان می‌رسد. اما به قول کاپلستون نتیجه محاوره این است که: «... دانش حقیقی درباره اشیا محسوس بدست نیامدنی است و ضمناً دانش حقیقی، باید معرفت کلی و ثابت باشد» (۱۳۶۸، ۱۷۸). برای گواهی این نتیجه، سوای مبحث معترضه به تمامیت متن محاوره ثئی‌تتوس نیز می‌توان استناد کرد. هدف آغازین محاوره رسیدن به معرفت به معنای کلی کلمه است؛ همان طور که محاوره‌های اولیه سقراطی بدنبال تعریف کلی مفاهیم اخلاقی مانند شجاعت، دوستی و دینداری‌اند. این هدف مستلزم آن است که افلاطون در همگی این محاورات وجود مثل را - خواه مفارق خواه نامفارق - مسلم گرفته باشد.

منابع

منابع فارسی:

- ارسطو. (۱۳۶۷)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ دوره یونانی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بورمان، کارل. (۱۳۸۷)، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۷)، *نخستین فیلسوفان یونانی*، تهران، انتشارات دانشگاه ملی.
- کاپلستون، ف. (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

منابع خارجی:

- Barney, R. (2006), Article “*Nomos and Phusis*” in Encyclopedia of Philosophy, VOL 6, second edition, editor in chief: D. M. Borchert, © Thomson Gale.
- Burnet, J.(1923), *Greek Philosophy, Part 1 Thales to Plato*, 1914, Macmillan.
- Burnyeat, M. (1990), *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company.
- Chappel, T.(2009), *Plato on Knowledge in the Theaetetus*, entry in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University.
- Cornford, F. M.(1935), *Plato’s Theory of Knowledge*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD.
- Friedlander, p.(1970), *Plato*, Vol 3, Princeton University Press.
- Guthrie, W. K. C.(1986), *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press.
- Kerferd, G. B. (1997). *Routledge History of Philosophy*, Vol 1, ed. C. C. W. Taylor, Routledge.
- Plato,(2002). *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton & H. Cairns, Princeton University Press
- Ritter, C.(1933), *The Essence of Plato’s Philosophy*, tr. A. Alles, George Allen & Unwin LTD.
- Taylor, A. E.(1949), *Plato the Man and His Work*, Methuen & CO. LTD.
- Zeyl, D. J.(1997), *Encyclopedia of Classical Philosophy*, editor in chief. Greenwood Press.